

progresso  
e religione

C.DAWSON

# **PROGRESSO E RELIGIONE**

**Christopher Dawson**

Traduzione di Luciano Foà  
1948

EDIZIONI DI COMUNITÀ  
MILANO

## INDICE

Prefazione

### Capitolo I. - LA SOCIOLOGIA E L'IDEA DEL PROGRESSO

L'idea del progresso ha ispirato la civiltà moderna dell'Europa occidentale. Sua giustificazione empirica. Lo sviluppo del macchinismo e delle applicazioni della scienza ha dato origine a una civiltà scientifico-industriale che è unica nella storia. Atteggiamento critico ora diffuso verso questa civiltà. La fiducia settecentesca nell'uomo è frutto del Rinascimento e del razionalismo cartesiano. Un laico apocalittico. *Ratio liberata facit omnia nova*. L'Ottocento eredita la fede razionalista dell'Illuminismo. Il positivismo di Comte. Predominio del materialismo scientifico. Herbert Spencer. Il progresso umano e la ragione come sottoprodotti di una cieca evoluzione cosmica. Pessimismo. Huxley e Bertrand Russell. Reazione anti-intellettualistica. Pragmatismo. Vitalismo. Persistenza della fede nel progresso e nella civiltà scientifico-industriale.

### Capitolo II. - LA STORIA E L'IDEA DEL PROGRESSO

Sorge in Germania la scuola storica. L'intuizione, ideale tedesco, contrapposto alla ragione discorsiva. Opposizione al meccanicismo scientifico. Una interpretazione musicale e non matematica della vita. Rivalutazione della storia e del concetto di nazionalità. La nazione come entità spirituale. Scoperta del Medioevo. Filosofia hegeliana della storia e dello Stato. La storia come progressivo manifestarsi dello spirito assoluto. Tendenze nazionalistiche della storiografia ottocentesca. Lo studio comparato delle civiltà. Il ciclo vitale di una civiltà: analogie. "Predeterminazione della storia". La cultura occidentale nella sua ultima fase di "civiltà" cosmopolita, positiva, imperiale (analogia con l'Impero romano). Il libro di Spengler come un esempio estremo del relativismo in voga nella storiografia. Non vi è più posto per il progresso. Lo svolgimento storico è un processo non-etico e irrazionale. Le culture ermeticamente chiuse l'una all'altra. La storia, tuttavia, mostra l'esistenza di uno scambio di invenzioni e di idee tra le civiltà. Forme miste di cultura. La fase della "civiltà" come epoca di sincretismo culturale. Esistono, invece, complessi culturali distinti che incarnano una idea nelle forme determinate dalle loro condizioni materiali.

### Capitolo III. - L'ANTROPOLOGIA E LA TEORIA DEL PROGRESSO; LE BASI MATERIALI DELLA CIVILTÀ

L'antropologia, scienza di nascita recente, è frutto del Darwinismo. L'antropologia dell'Ottocento spiegava le analogie tra le civiltà con l'identità della natura umana e negava il fenomeno degli scambi tra le varie civiltà. L'evoluzione è dovunque un processo uniforme, accertabile a priori. Rivalutazione da parte del pensiero contemporaneo del metodo storico e riconoscimento dell'esistenza dei contatti tra civiltà diverse. Il Rivers e i suoi discepoli. Graebner e Schmidt. Il Kulturkreis. Entrambe le scuole peccano per una eccessiva semplificazione dei problemi. Le Play e *Les Ouvriers Européens*. Le civiltà fondate sui sistemi essenziali di sfruttamento della natura: caccia e raccolta del cibo, pastorizia, pesca, agricoltura, selvicoltura, sfruttamento del sottosuolo. Tre fattori primari della vita associata; il luogo, il lavoro, la famiglia o il popolo. L'azione dell'uomo sull'ambiente e viceversa produce tipi diversi di civiltà e di schiatte : mediterranea, nordica,

artica. Una civiltà isolata tende a costituire una schiatta. La perfezione di una civiltà si misura dalla sua rispondenza all'ambiente. Le civiltà isolate sono stabili. Le trasformazioni come effetto dei contatti tra le civiltà e dell'emigrazione dei popoli. Il ciclo di una civiltà come processo di fusione di due preesistenti civiltà. Tre fasi: 1. Crescita (la fusione non è ancora realizzata). - 2. Progresso (fiorire della nuova civiltà). - 3. Maturità (la nuova civiltà è isolata e la fusione completa). La vitalità di una civiltà come misura della sua forza. La Grecia decade ulteriormente, mentre ancora continua il progresso esteriore, perché perde il contatto con la terra. Cosmopolitismo. La civiltà moderna, urbana e meccanica, perde i contatti con la vita della natura. Di qui la sua bruttezza.

#### Capitolo IV. - LO STUDIO COMPARATO DELLE RELIGIONI E L'ELEMENTO SPIRITUALE NELLA CIVILTÀ

Non soltanto l'ambiente ma anche il pensiero e lo spirito d'inventiva plasmano le civiltà. L'arte e la conquista della natura come attività primordiali dell'uomo: gli artisti delle caverne paleolitiche. La visione del mondo del primitivo non è dettata soltanto dalle sue necessità fisiche; l'elaborato cerimoniale religioso delle tribù australiane. L'elemento interiore di una civiltà è il più significativo. Ogni civiltà possiede una sua caratteristica visione della vita, che ne è l'anima e il principio formativo. Sotto ad ogni civiltà vi è una visione collettiva o individuale. Le civiltà mutano e si differenziano più che altro per opera di fattori intellettuali e spirituali, ma non sempre, o in modo prevalente, per opera delle conoscenze scientifiche o della critica razionalista. La religione - sensazione di dipendenza da forze sovrumane - è la matrice della civiltà. La religione primitiva è universale e nebulosa. La materia come riflesso e manifestazione esterna di entità spirituali. Credenza in un vago potere soprannaturale mescolato al mondo della natura: Orenda, Wakan. Lo "oceano di energia soprannaturale". La mitologia si distingue dalla religione ed è priva d'importanza per il primitivo. È un abbozzo di pensiero che spesso contamina e debilita la religione. La profonda esperienza religiosa dei primitivi rasenta il misticismo.

#### Capitolo V. - LA RELIGIONE E LE ORIGINI DELLA CIVILTÀ

La sociologia dei secoli XVIII e XIX dimentica l'importanza della religione come fattore di civiltà. La secolarizzazione della civiltà moderna come fenomeno eccezionale e transitorio. Il divorzio tra l'elemento interiore e esteriore della vita umana è fatale alla permanenza della nostra civiltà. Le civiltà primitive sono civiltà religiose. La religione interviene in ogni attività umana e il membro più importante della società è l'uomo che fa da mediatore tra le forze soprannaturali e gli altri uomini: lo stregone, lo sciamano. L'iniziazione religiosa tra gli Indiani del Nordamerica. Il tramandarsi di una tecnica magica. La magia come culla della scienza, che è quindi il prodotto di una esperienza specificamente religiosa. Lo sciamano si trasforma in sacerdote: una tradizione regolare prende il posto del capriccio individuale. Il riconoscimento del carattere sociale della religione implica l'esistenza di istituzioni sociali più progredite e complesse; il totemismo. Le civiltà, rituali arcaiche. Il rituale magico-religioso riconosciuto dalla sobrietà è molto probabilmente all'origine della agricoltura e dell'addomesticazione degli animali. Culto della Dea Madre. Agricoltura rituale e calendario sacro. Coordinamento rituale del sistema sociale e di quello cosmico in America, Cina e India. Civiltà religiosa dell'antica Mesopotamia e dell'Egitto. Teocrazia, monarchia solare, il servizio dei Morti. Centralizzazione e stabilità.

#### Capitolo VI. - LA NASCITA DELLE GRANDI RELIGIONI

Ciò che il mondo deve alle società arcaiche, fondamento della civiltà materiale. Tuttavia la rigidità del loro sistema rituale le condannò ad una stasi definitiva: l'Antico Egitto. La rivoluzione spirituale che attraversa il mondo antico nel millennio precedente la nascita di Cristo. Sorgere delle grandi religioni, vive ancor oggi (in parte attraverso a loro derivazioni). Dalla conquista barbarica scaturisce la critica alle fondamenta religiose delle civiltà arcaiche. Il sistema rituale si trasforma in legge morale e spirituale. I riti confuciani. Il sistema rituale assume un contenuto etico, pur conservando un significato cosmico. Sviluppi analoghi in India e in Persia: Rita e Ascia. La Grecia; la nuova mitologia ha poca importanza di fronte ai riti tradizionali. L'ordine universale etico-cosmico: Dike. In India, prima che altrove, la concezione di un ordine universale immanente si evolve in quella di un assoluto trascendente. Brahman, la forza magica, diventa Brahman, l'Essere assoluto. Le Upanisad. Il Brahmani s'identifica con l'lo, Atman. Il Brahman-Atman trascende qualsiasi modo finito d'esistenza. La via della salvezza è l'unione con il Brahman, La Morale della rinuncia. Il Buddismo, realizzazione suprema dell'ideale ascetico. La salvezza grazie alla rinuncia totale al desiderio, e non grazie alla conoscenza. Pan-moralismo. La legge morale - Dharma - esiste di per sé, il sistema cosmico è illusorio. Né l'lo né l'Assoluto. Benché il nichilismo puro sia limitato alla religione indù, la tendenza a svalutare la natura e la vita umana a pro' di un ordine soprannaturale si fa sentire anche altrove. Misticismo del Tao. Etica taoista: quietismo e distacco dal mondo. Il Tao Assoluto, unica realtà. La filosofia dell'illusione cosmica. Dottrina analoga nel Buddismo Mahayana e nel più tardo Vedanta. Ma l'antico culto della natura sopravvive tra le masse e finisce per contaminare le religioni superiori. Il progresso diventa impossibile: le civiltà orientali si arrestano nel loro sviluppo o retrocedono. Persino in Grecia la tendenza alla rinuncia totale ai beni terreni ha una parte rilevante nell'evoluzione ulteriore. L'Orfismo. Empedocle. L'Assoluto materiale della filosofia ionica lascia il posto a un Assoluto metafisico. Platone. Il misticismo platonico, a differenza di quello indù, è un misticismo dell'intelligenza. La via alla salvezza consiste nella conoscenza scientifica. Non vi è progresso definitivo ma mutamento ciclico. L'Eterno Ritorno. Pessimismo e fatalismo. L'Ecclesiaste. Gli Stoici.

## Capitolo VII. - IL CRISTIANESIMO E LA NASCITA DELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE 1

Carattere unico della religione ebraica. Assenza di una metafisica. Realtà e valore del tempo e della storia. La religione del deserto in conflitto con la religione agricola delle popolazioni già residenti in Palestina. Jahvè come Dio della Giustizia. Il monoteismo e l'assenza dell'elemento sessuale. La religione ebraica sopravvive all'indipendenza - politica d'Israele, che si approfondisce e si universalizza grazie all'opera dei profeti. Il Giudaismo diventa una religione mondiale. La storia come un processo unico e individualizzato che ha come punto d'arrivo l'instaurazione del Regno universale di Jahvé. Messianesimo e apocalittismo. Il Cristianesimo sviluppa la tradizione ebraica. Gesù e il Regno di Dio: la dottrina dell'Incarnazione come origine di una nuova umanità e di un nuovo ordine mondiale. Negazione del ritorno ciclico. La lotta contro lo Gnosticismo. Il Cristianesimo e le tradizioni ellenico-orientali. L'umanesimo dei Padri greci. L'uomo come ponte tra Dio e il mondo sensibile. L'Incarnazione come sorgente di un progresso la cui meta è la deificazione dell'umanità. Nella civiltà bizantina, tuttavia, lo spiritualismo puro e integrale della tradizione religiosa orientale prende il sopravvento. Lo Pseudo Dionigi. La negazione del mondo e gli eremiti del deserto. Carattere concreto del Cristianesimo latino. Dinamica e teologia sociale di Sant'Agostino. La Città di Dio. La volontà dell'uomo è lo strumento di cui Dio si serve per creare un mondo nuovo. L'opera civilizzatrice del Papato e dei Benedettini. La civiltà medioevale è creazione della Chiesa: essa si fonda sull'unità ecclesiastica e non sull'unità civile. L'Europa medioevale come una federazione, senza vincoli rigidi, di razze e culture diverse sotto il manto di una religione comune. L'Europa

tende a diventare uno Stato teocratico. La rinascita spirituale del XII e XIII secolo impedisce la secolarizzazione della Chiesa. Culto dell'Umanità Divina. L'ideale francescano e "la santificazione della natura"; il Cantico di Frate Sole. Il sorgere di un nuovo umanesimo trova la sua espressione nell'arte e nei movimenti democratici del XIV secolo. Nuova sintesi intellettuale. La Chiesa e la tradizione aristotelica. La Scolastica è razionalista e scientifica: essa sostiene il carattere autonomo della Ragione e l'importanza dell'esperienza sensibile. L'ideale di San Tommaso è, tuttavia, l'intellettualismo assoluto; egli non riuscì a prevedere la possibilità di una nuova scienza fisica. Di qui il carattere transitorio della sintesi duecentesca. La reazione nominalista. Il tardo Medio-evo è un'epoca di disintegrazione. Nascita del nazionalismo e del laicismo.

## Capitolo VIII. - LA SECOLARIZZAZIONE DELLA CULTURA OCCIDENTALE E LA NASCITA DELLA RELIGIONE DEL PROGRESSO

Nascita delle culture nazionali. Movimento centrifugo. Il Rinascimento italiano come riasserzione della cultura latina. La Riforma come affermazione dell'autonomia culturale dell'Europa settentrionale. Le frontiere tra l'Europa protestante e l'Europa cattolica coincidono in gran parte con le frontiere dell'Impero Romano. Lutero guida e personifica la rivolta del semplice uomo teutonico contro la complessa tradizione latina. Il Luteranesimo; "una rivolta spirituale di contadini". Ripudio dell'elemento ellenico nel Cristianesimo. Il Protestantismo come religione che riconosce il valore del mondo e dell'azione pratica. Il progresso secolare non nasce, tuttavia, dal Protestantismo, ma dalla cultura rinascimentale dell'Europa latina, che costituisce, essa pure, una forma di secolarizzazione della vita. Carattere prevalentemente estetico del Rinascimento: la vita come una delle belle arti. L'Arte e l'osservazione scientifica della natura: Leonardo da Vinci. Influenza del Platonismo. La scienza moderna è figlia del connubio tra il genio artistico del Rinascimento e l'idealismo matematico dei platonici. La nuova sintesi parziale e meccanicistica. Il dualismo filosofico del movimento cartesiano è il riflesso di un dualismo culturale. Separazione e ostilità tra religione e cultura secolare. La società, nel suo complesso, rimane, tuttavia, sotto il dominio della fede religiosa, malgrado questa sia diventata fonte di disunione. Tolleranza laica. La Rivoluzione del 1688. L'unità della cultura europea, è ristabilita sulla base internazionale della scienza. Una religione universale della pura ragione. Il Deismo settecentesco, "larva di Cristianesimo". La fede nella vita futura è sostituita dalla fede nella perfettibilità umana e nel progresso illimitato. L'Abate di Saint-Pierre. La fede nel progresso come sorgente principale del razionalismo francese, dell'idealismo tedesco e del liberalismo unitario inglese; anche dell'idealismo sociale di Rousseau. Rousseau è il padre della Rivoluzione: ad essa egli fornisce una fede religiosa. La Rivoluzione tenta di materializzare questa fede in un nuovo sistema sociale. Reazione ai principi rivoluzionari: ritorno alla tradizione cristiana. Contrasto tra liberali rivoluzionari e conservatori cattolici nell'Europa ottocentesca. Il Liberalismo razionalista è un cattolicesimo secolarizzato, l'idealismo rivoluzionario di Rousseau è un'apocalisse laica. Apocalittismo di Dodwin, Shelley e dei primi socialisti. Interpretazione religiosa del progresso data dai filosofi tedeschi. La concezione del progresso ha il suo più ampio sviluppo e domina tutta la prima metà del secolo XIX.

## Capitolo IX. - L'EPOCA DELLA SCIENZA E DELL'INDUSTRIALISMO:

### IL DECLINO DELLA RELIGIONE DEL PROGRESSO

I. - La Rivoluzione industriale ha inizio in Inghilterra nel secolo XVII. Il compromesso inglese con il Cristianesimo tradizionale. Lo sfruttamento della nuova scienza da parte di

un'industria che si appoggia all'ascetismo laico, fatto di amore del risparmio e di operosità instancabile, caratteristico del Protestantesimo. Il Puritanesimo dei ceti medi industriali. Conquista e sfruttamento economico del mondo. Il mondo diventa un'unica comunità con una sua vita economico-industriale e con criteri identici di benessere materiale. Il liberalismo politico e l'umanitarismo. Delusione degli uomini del nostro tempo. Insoddisfazione sociale. Condizione degradante del lavoratore, ridotto a semplice congegno del meccanismo economico. Il Socialismo: rivolta contro il nuovo ordine sociale e i suoi ideali. Instabilità insita nel mondo capitalista. L'Europa perde il monopolio economico, mettendo anche in pericolo la supremazia politica. L'urbanismo: diminuzione di vitalità e perdita dei contatti con la natura. La storia di Roma è un monito per noi. Se l'Europa cade, la civiltà perisce. Necessità di un'unificazione sociale e morale. Consolidamento e non rivoluzione. Non Spartaco ma Augusto. Debolezza politica e intellettuale del Liberalismo. La "intelligenza" moderna nega il progresso e la perfettibilità umana. Sono indispensabili alla società europea una base e un vincolo religiosi.

II - Dal XVI secolo in avanti l'Europa soffre per la disunione nelle intelligenze e negli animi. La scienza, emancipata, ha prosperato, ma la filosofia è stata bandita. Una spiegazione meccanicistica della realtà non lascia posto ai valori morali e spirituali. Il compromesso deista è fondato su un arto di fede. Conflitto tra scienza e metafisica. Trionfo del determinismo meccanicistico nel secolo XIX: la fede ottimistica nel progresso viene meno. La lotta per l'esistenza. Di nuovo "l'eterno ritorno". Nietzsche. La teoria della dissipazione dell'energia implica l'estinzione finale dell'universo. Scienza e realtà. Legge scientifica e simbolismo matematico. La conoscenza scientifica limitata agli aspetti quantitativi della realtà. La scienza non può sostituire la filosofia né la religione. L'Era del Cinema: la scienza al servizio del sensazionale. La rivoluzione sociale come prodotto della repressione dell'impulso religioso. Carlo Marx. L'atteggiamento rivoluzionario, diffuso nel mondo contemporaneo, è conseguenza di un divorzio tra religione e vita sociale che è fatale alla civiltà. Un altro monito ci viene dall'antica Roma: se scompare la religione, scompare pure la civiltà.

## Capitolo X. - CONCLUSIONE

La civiltà dell'Europa occidentale è il prodotto di due fattori: 1) la religione giudeo-cristiana; 2) la tradizione scientifica tramandaci dalla Grecia. L'una e l'altra sono state trapiantate. Una religione della scienza, razionalista e naturalista, non è intrinsecamente assurda. Tendenze diffuse verso un neopaganesimo che, pur avendo a base la legge scientifica invece del rituale magico, abbia lo stesso atteggiamento verso la natura delle religioni primitive e arcaiche. Ma l'uomo non può adorare le forze naturali che egli si sottomette e sfrutta. Il vitalismo evoluzionista. Bergson. Alexander. Julian Huxley. Dio come l'ideale emergente nell'uomo. Un'interpretazione dell'evoluzione umana che non ha alcun rigore scientifico. L'idealismo etico dell'Occidente è frutto della religione tradizionale. Il bivio: o l'Europa abbandona, insieme al Cristianesimo, la sua fede nel progresso e nell'umanità, oppure fa ritorno alle origini religiose della sua civiltà. La religione del progresso deve essere una religione storica: il Cristianesimo storico e gli ideali del vitalismo evoluzionista. Filantropia, riforma sociale, organizzazione scientifica, hanno tutte bisogno dell'elemento dinamico fornito dal Cristianesimo. La progressiva conquista del mondo materiale ad opera dell'intelligenza scientifica deve essere coordinata con la spiritualizzazione progressiva della natura umana ad opera della religione. Una tale armonia non fu mai pienamente realizzata benché entrambi i fattori abbiano contribuito a formare la civiltà europea. Il Cristianesimo e l'unione tra le nazioni. L'ideale ultimo non un superstato ma una società spirituale.

## PREFAZIONE

La teoria del progresso ebbe la sua prima e chiara formulazione dopo la fine della guerra di Successione Spagnola ad opera dell'abate di Saint-Pierre, durante la campagna di propaganda da lui condotta per la costituzione di una specie di Società delle Nazioni che avrebbe dovuto assicurare all'Europa pace perpetua. Per due secoli questa teoria ha dominato lo spirito europeo, a tal punto che qualsiasi tentativo di discuterne la fondatezza fu ritenuto un paradosso o un'eresia. E' soltanto da una ventina d'anni che questa supremazia ha cominciato ad essere seriamente attaccata. Una curiosa, ironica coincidenza ha fatto sì che i tempi in cui le speranze dell'abate di Saint-Pierre si sono parzialmente realizzate fossero pure testimoni del venir meno di quella fede cieca nel progresso della società umana di cui egli fu il primo banditore.

Non è difficile comprendere le cause immediate di un tale cambiamento. Le fatiche e le sofferenze che si accumularono in quattro anni di guerra sfociarono nella disfatta e nella rivoluzione, da una parte, nella vittoria e nella delusione, dall'altra. Era abbastanza naturale, in queste circostanze, la tendenza a disperare dell'avvenire dell'Europa e a trovare rifugio in teorie fatalistiche che proclamavano l'ineluttabilità del declino della nostra cultura.

Ma sotto a questo movimento di scoraggiati e di delusi si scorgono i segni di un mutamento più profondo, che annunziano non soltanto il tramonto di un'epoca o di un ordinamento sociale, ma di tutta una tradizione intellettuale. Noi siamo abituati a parlare di questo mutamento come di una reazione alle idee vittoriane. Ma qualcosa di molto più essenziale è in giuoco. Le idee vittoriane non erano che la versione data dalla classe media inglese al credo ottimista del liberalismo, che nel secolo precedente si era buttato a ricostruire il mondo dalle fondamenta.

Il credo liberale ha in qualche modo rappresentato, nella nostra civiltà, la stessa parte assunta dalla religione in altri periodi della storia. Ogni cultura viva ha bisogno di una sua dinamica spirituale che le assicuri l'energia necessaria per sostenere quello sforzo collettivo continuo che è la civiltà. Normalmente, questa energia è fornita dalla religione, ma, in circostanze eccezionali, l'impulso religioso può travestirsi sotto forme filosofiche oppure politiche. E' appunto questo rapporto vitale tra religione e cultura che lo ho tentato di studiare nel libro che presento.

I sociologi hanno avuto, nel passato, la tendenza a trascurare o a sottovalutare la funzione sociale della religione, mentre gli studiosi di religione, dal canto loro, hanno concentrato l'attenzione sugli aspetti psicologici o morali del fenomeno. Ma se è vero, come io credo, che ogni società culturalmente vitale ha bisogno di una religione, sia autentica sia sotto altre spoglie, e che la forma della sua cultura è in gran parte determinata dalla sua religione, è evidente che l'intero problema dell'evoluzione e della trasformazione sociale dev'essere nuovamente studiato avendo riguardo al fattore religioso. Non posso sperare di essere riuscito a far ciò nei limiti del saggio che segue, ma è sufficiente che io abbia almeno suggerito la possibilità di affrontare il problema in modo nuovo.

Devo esprimere la mia gratitudine ai direttori e agli editori della *Sociological Review*, *Quarterly Review* e *Dublin Review* per avermi permesso di fare uso di alcuni brani di articoli che scrissi per queste riviste, in varie riprese, durante gli scorsi dieci anni. Devo anche menzionare il mio debito di riconoscenza per l'aiuto prestatemi dall'amico E. I. Watkin, il quale è stato tanto gentile da leggere le bozze e da preparare il sommarlo particolareggiato del libro.



## PARTE PRIMA

### CAPITOLO I.

#### LA SOCIOLOGIA E L'IDEA DEL PROGRESSO

Ogni periodo di civiltà possiede un certo numero di idee sue particolari che esprimono lo spirito della società da cui nascono non meno dello stile o delle istituzioni dello stesso periodo. Ma, fino a che sono dominanti, l'elemento di originalità che le distingue non è mai pienamente riconosciuto, perché esse vengono accettate come principi di verità assoluta e di universale validità. Nessuno le considera semplicemente come idee che, in quel dato momento, godono del favore popolare, ma bensì come verità eterne, parte della natura stessa delle cose, come verità provviste di evidenza per qualsiasi cervello pensante.

L'idea del progresso è stata appunto, nella civiltà moderna dell'Europa occidentale, una di queste idee dominanti. La sua importanza è stata molto maggiore che quella di una teoria filosofica o della dottrina di una scuola, poiché essa permeò di sé tutta quanta la mentalità di un'epoca, dai maestri del pensiero fin giù ai politici e agli uomini d'affari, i quali sono generalmente i primi a proclamare la loro sfiducia in qualsiasi specie di idealismo e la loro ostilità verso il teorizzare astratto. E' stata, realmente, la fede operante della nostra civiltà e si è talmente compenetrata con il modo di pensare dell'uomo moderno che ogni tentativo di sottoporla a critica è apparso quasi un sacrilegio. Difatti, nulla è più difficile che porsi fuori dall'epoca in cui si vive e valutare imparzialmente le idee fondamentali su cui riposa una civiltà. Noi stessi siamo parte di ciò che tentiamo di criticare e non ci è possibile prescindere dall'influsso, che si esercita da ogni parte intorno a noi, del nostro ambiente sociale e intellettuale, più di quanto sia possibile all'occhio prescindere dalla luce attraverso cui riceve tutte le sue impressioni. Se oggi possiamo finalmente delineare una storia dell'idea del progresso e comprendere la parte da essa avuta nello sviluppo della civiltà moderna, ciò è principalmente perché quell'idea ha cominciato, ad allentare la sua presa sulle nostre menti e perché la fase di civiltà che essa caratterizzava sta già cominciando a scomparire. Noi assistiamo infatti, in ogni settore della vita umana, a mutamenti fondamentali, i quali sembrano preannunciare la fine di quella epoca di civiltà che comprende il secolo XVIII e XIX, e al tempo stesso, l'alba di una nuova era.

Ma, non appena cominciamo ad analizzare l'idea di progresso e a vedere le conseguenze che essa comporta da un punto di vista sociologico, ci accorgiamo che essa non è per nulla così semplice come saremmo indotti a supporre.

Nella nozione di progresso, intesa nel suo pieno significato, è necessariamente implicita la convinzione che il mondo diventa migliore tutti i giorni ed in tutti i modi. Eppure i più entusiastici sostenitori di questa teoria sono stati proprio coloro che hanno mostrato maggiore impazienza verso tutto ciò che era ingiusto ed irrazionale, nelle istituzioni esistenti. Poiché il presente stato del mondo è il risultato di un processo che dura da tempo infinito, se ne dovrebbe concludere che il ritmo del progresso è così lento che qualsiasi meta ultima di perfezione non può esistere che in un futuro infinitamente lontano. Questo, tuttavia, non è stato il parere dei ferventi del progresso. Gli uomini di pensiero del Settecento e dell'Ottocento non calcolavano in milioni e neppure in migliaia di anni. Avevano, al contrario, una fede ottimistica nell'avvento improvviso di una nuova era di giustizia e di "lumi", in cui le più stravaganti speranze per l'avvenire dell'umanità si sarebbero finalmente realizzate. La fede nel progresso trovava i suoi principali adepti non già tra gli storici e gli antropologi, i quali avevano il compito di tracciare la curva effettiva dell'evoluzione umana, ma tra i teorici della politica ed i rivoluzionari, la cui attenzione era tutta concentrata sull'immediato futuro. E lo stesso spirito riappare nei riformatori socialisti

e rivoluzionari dell'Ottocento, i quali ebbero tutti una fede quasi apocalittica nella possibilità di una completa trasformazione della società umana: un passaggio brusco dalla corruzione alla perfezione, dalle tenebre alla luce. Un tale processo è, evidentemente, troppo improvviso e catastrofico per essere progressivo, e, in realtà, ciò che si conosce come fede nel progresso è stato anche più correttamente definito come fede nella perfettibilità umana.

Se, dalle teorie dei riformatori sociali e dei dottrinari, ci volgiamo a considerare quel che pensa la generalità, l'uomo della strada, l'idea di progresso muta di nuovo di significato. Essa finisce per non denotare quasi più altro che questo: che il processo di trasformazione materiale e sociale, in mezzo a cui vive l'uomo moderno è stato mentalmente accettato e moralmente approvato.

È un'idea che non implica necessariamente una fede in qualche grandioso processo di evoluzione graduale, ma che è essenzialmente collegata con quel rapido miglioramento nelle condizioni materiali dell'esistenza a cui possiamo ogni giorno assistere. E infatti si può dire che l'idea di progresso quasi non penetrò nelle masse fino a che la loro vita non cominciò a sentire l'influsso, nell'Europa continentale, delle trasformazioni politiche del periodo rivoluzionario, e, in Inghilterra, delle vaste trasformazioni economiche del secolo scorso.

In quest'ultimo paese la reazione popolare fu, da principio, decisamente ostile e si manifestò attraverso la distruzione di macchine e le sommosse del luddismo<sup>1</sup>. Tuttavia, lentamente, durante il corso del secolo, gli uomini cominciarono a sentire i benefici del nuovo ordine di cose, a riconoscere come ciò che andava bene per i loro padri non andava più bene per loro. Si adattarono, così, di buon animo ai cambiamenti che essi non avevano cercato e di cui non erano responsabili. Oggi, per l'europeo medio, e ancor più per l'americano medio, il progresso consiste nella diffusione della nuova civiltà meccanica e cittadina: significa cinema, automobili per tutti, radio, sistemi più complicati per uccidere la gente, vendita a rate, cibi conservati in scatola e settimanali illustrati.

È fin troppo facile mettere in ridicolo queste idee ingenuie: esse sono state la miniera inesauribile degli umoristi di quarta pagina da oltre cinquant'anni a questa parte. Eppure, in fondo esse hanno maggior giustificazione delle convinzioni più idealistiche dei teorici settecenteschi. È impossibile, infatti, negare che gli ultimi due secoli hanno veduto i più veloci e strepitosi cambiamenti che il mondo abbia mai conosciuto. L'esistenza umana è stata completamente trasformata dall'applicazione della scienza alla vita quotidiana e dal dominio esercitato dalla tecnica sulle forze della natura.

Un nuovo tipo di civiltà scientifico-industriale, del tutto diverso da qualunque altro esistito in epoche più antiche, ha fatto la sua comparsa, portando ad un accrescimento grandioso di ricchezza e di popolazione, e, all'espansione della cultura europea nel mondo intero.

Ai tempi del Rinascimento, l'Europa subiva ancora la dura pressione delle forze dell'Islam ed il Mediterraneo era in pericolo di diventare un lago turco. Nell'Ottocento, l'Europa aveva raggiunta ormai una egemonia mondiale incontestata. Le antiche civiltà asiatiche stavano perdendo la loro indipendenza, mentre le risorse del nuovo mondo e degli antipodi arricchivano i mercati europei e nutrivano le popolazioni del vecchio continente. D'altra parte, i rivolgimenti nell'ordinamento politico e sociale non erano meno impressionanti. In tutta Europa, come nelle nuove terre di cultura europea al di là dei mari, le vecchie forme di governo lasciavano il posto alle istituzioni democratiche. Il diritto dei cittadini a governarsi a mezzo dei loro rappresentanti, il diritto dei popoli a costituirsi in nazione, la libertà d'opinione, erano più completamente realizzati di quanto i più ottimisti pensatori di età precedenti avessero mai ritenuto possibile. Infine, il grande movimento umanitario aveva soppresso la schiavitù e spazzato via i barbari metodi punitivi, antichi quasi come la civiltà, mentre l'istruzione obbligatoria aveva, a sua volta, totalmente trasformato la vita

delle masse. Visto sotto questo angolo, il progresso non è un'ipotesi immaginare, ma una solida realtà storica.

Senonché, è importante ricordare come questo processo di trasformazione abbia un valore strettamente relativo. Lungi dall'essere il risultato necessario di un processo universale di rivoluzione che abbraccia la vita dell'umanità, esso è la conquista eccezionale e, in realtà, unica nella storia di una particolare società in un particolare stadio del suo sviluppo. Nulla può farci pensare che si tratti necessariamente di qualcosa di più permanente delle altre conquiste ottenute in età e da civiltà passate. Ci possiamo perfino domandare, come in realtà molti hanno fatto, se lo sviluppo moderno della tecnica e le sue conseguenze rappresentino un progresso nel vero senso della parola; se gli uomini siano più felici o più saggi o migliori di quel che fossero in stadi più elementari di vita sociale, e infine se Birmingham o Chicago siano da preferire alla Firenze medioevale.

Non sono, questi dubbi, limitati a profeti come Ruskin o Tolstoj, i quali predicarono un ripudio totale della trionfante civiltà materialistica dell'occidente e un ritorno al passato o una fuga nel deserto. Persino coloro che approvarono senza riserve il progresso scientifico e materiale del XIX° secolo sono arrivati a rendersi conto dei pericoli e dell'instabilità del nuovo ordine di cose. Essi hanno sentito la minaccia del parassitismo sociale e della degenerazione fisica che s'annidavano in quegli enormi, informi e malsani agglomerati umani che hanno dovunque accompagnato il progresso dell'industrialismo. Hanno assistito, da una parte, alla distruzione delle forme più belle di vita locale, alla scomparsa dell'arte popolare e dell'artigianato di fronte all'avanzare di una civiltà meccanica standardizzata; dall'altra parte, hanno veduto la confusione creata in mezzo ai popoli primitivi dalla conquista europea e dagli uomini d'affari venuti nella sua scia. Hanno compreso tutta l'imprevidenza di un sistema che, mirando al profitto immediato, esaurisce senza ritegno le risorse della natura, distrugge le foreste vergini per produrre giornali a quattro soldi e dissipa in un'orgia di puzzo e di fumo le energie minerali accumulate nei secoli.

Oggi ben pochi uomini di pensiero oserebbero identificare il progresso materiale della moderna civiltà europea col progresso in senso assoluto, poiché ci si rende ormai conto come una civiltà possa prosperare esteriormente e diventare ogni giorno più invadente, più rumorosa, più ricca e più sicura di sé, mentre al tempo stesso si affievolisce la sua vitalità interna e viene meno l'osservanza delle più alte tradizioni culturali.

Eppure ci sono voluti due secoli per arrivare a questo punto. Gli uomini del Settecento, che furono i veri iniziatori del nuovo orientamento della cultura europea, non erano turbati da nessuno di questi dubbi. Essi nutrivano una fiducia completa nell'assoluta e universale validità dei principi su cui la loro azione si fondava.

La cultura del secolo XVIII°, ed è questo il suo carattere dominante ereditato dall'età di Luigi XIV, concepiva la civiltà come qualcosa di assoluto e di unico: un tutto organico che si ergeva con perfetta simmetria, come un tempio classico sullo sfondo della confusione gotica e della barbarie orientale. Lo stesso sentimento che Molière aveva espresso riguardo all'arte medioevale:

*"Le fade goût des monuments gothiques,  
Ces monstres odieux des siècles ignorants",*

lo si provava davanti a tutto il retaggio sociale del passato. Voltaire scrive: *"Durante 900 anni il genio francese è stato quasi sempre paralizzato da un governo gotico, in mezzo a guerre civili e a divisioni, senza leggi né consuetudini stabilite... I nobili, indisciplinati, non conoscendo che la guerra e l'ozio, il clero vivendo nel disordine e nell'ignoranza, e i popoli, privi d'industria, stagnando nella loro miseria..."*. Soltanto quattro secoli, egli conclude,

sono degni dell'attenzione di un filosofo: l'età di Filippo e di Alessandro; l'età di Cesare e di Augusto; il Rinascimento italiano, ed infine, il "*Grand Siecle*"<sup>2</sup>.

Un giudizio così radicale ha, naturalmente, le sue radici nella cultura letteraria del Rinascimento, la quale ravvivò in una forma astratta il vecchio dualismo di Grecia e barbarie, operando in tal modo, per la prima volta, una frattura tra la realtà dell'evoluzione sociale e gli ideali delle classi colte.

D'altra parte, nel Settecento questo ideale artificioso e letterario era stato potentemente rafforzato da un altro, e non meno importante, radicalismo di natura filosofica e scientifica, nato dal movimento cartesiano. Se quest'ultimo può essere ritenuto il padre del razionalismo moderno, non è già per aver esaltato la ragione, perché ciò era stato pure caratteristico della tradizione aristotelica. L'originalità di Descartes consistè piuttosto nel disconoscimento di una qualunque dipendenza, e persino di una qualunque evidente relazione, dello spirito umano come soggetto pensante con il corpo che esso informa e con le condizioni fisiche cui appare legato. La ragione dell'uomo è capace, senza dover ricorrere né all'esperienza né all'autorità, di dedurre una certezza assoluta e una completa conoscenza dalle verità chiare e distinte che essa racchiude nella propria essenza e che comprende attraverso un atto immediato di intuizione.

Tale è il fondamento del metodo cartesiano per la riforma di tutte le scienze. L'enorme cumulo di cognizioni e di tradizioni che costituiva l'eredità della cultura europea, tutte le idee e le credenze che gli uomini ritraggono dall'esperienza, dalla letteratura e dal contatto con altre menti, tutto ciò doveva essere scartato come un impasto impuro e malfido di verità e di errore, e sostituito da una nuova conoscenza di matematica certezza, ottenuta alla luce infallibile della pura ragione.

I semplici ragionamenti di "*un homme de bon sens*", egli afferma, valgono più che tutto il sapere attinto nei libri e nelle scuole, giacché essi sono fondati su una certezza intuitiva diretta che non può ingannarsi.

Questo orientamento spirituale ebbe un effetto straordinario sul pensiero del tempo. Ad esso si deve il sorgere di quelle idee astratte - Ragione, Scienza, Progresso e Civiltà - che divennero gli idoli della nuova era. Fontenelle è il primo a parlare di "spirito scientifico", ed egli ne attribuisce l'origine al nuovo orientamento di pensiero introdotto da Descartes, la cui importanza fu ancora maggiore della sua stessa filosofia.

E' pur vero che le costruzioni della scienza cartesiana furono respinte dagli uomini del Settecento. Anzi, costoro misero in ridicolo l'applicazione alla fisica del metodo deduttivo fatta da Cartesio e il suo tentativo ambizioso di ricostruire l'universo secondo le semplici leggi matematiche dell'estensione e del movimento, e si volsero invece con entusiasmo di neofiti verso i metodi induttivi della scuola inglese. Ma, mentre cantavano le lodi di Bacone, Newton e Locke, come fondatori della sola autentica scienza, essi rimanevano cartesiani in fondo al loro cuore. Non c'era neppur l'ombra, in questi uomini, del cauto agnosticismo, o piuttosto del fideismo, dei pensatori inglesi. Conservavano invece intatta la fede di Descartes nella ragione umana come autorità infallibile ed erano convinti che ogni credenza ed ogni istituzione storica dovesse essere giudicata col metro di principi razionali assoluti.

Questa fede cieca nel potere della ragione appare in tutto ciò che i filosofi del Settecento scrissero su problemi politici e sociali. In particolare, la nozione di progresso sociale, come fu elaborata dall'abate di Saint Pierre, da Turgot e da Condorcet, era quasi esclusivamente razionale. La morale era considerata come l'elemento statico che esercita poca influenza diretta sul progresso umano. Helvetius, ad esempio, constata, con tutto l'ingenuo filisteismo dell'epoca illuministica, che l'influsso della virtù è limitato ai pochi individui con i quali l'uomo saggio viene personalmente in contatto, mentre colui che inventa un nuovo tipo di mulino è un benefattore per il mondo intero.

D'altra parte, se l'influsso della morale è relativamente di poco conto, quello della religione è decisamente negativo. Gli illuministi riconoscevano nella religione - e soprattutto nel Cristianesimo - il potere tenebroso che impedisce e trattiene continuamente lo spirito umano nel suo cammino verso il progresso e la felicità. Nell'evolversi delle diverse religioni essi non vedevano altro che una storia intessuta di inganni e di crudeltà.

Ma se la storia ci mostrasse soltanto il secolare martirio dell'uomo ad opera di preti e di fanatici, la fede nel progresso e nella perfettibilità inevitabili della natura umana apparirebbe priva di giustificazione storica, mentre sarebbe difficile, d'altra parte, spiegare come l'uomo potrebbe d'un sol balzo raggiungere la perfezione e la luce. In realtà, i filosofi non credevano in un processo uniforme e graduale di evoluzione ma in un avanzare improvviso dello spirito umano che aveva la sua origine nella rivoluzione filosofica del periodo cartesiano. E questa la "nona epoca" di Condorcet, il secolo contraddistinto dalla scoperta delle vere leggi che reggono l'universo fisico, da parte di Newton, della scienza della natura umana, da parte di Locke e di Condillac, e della scienza della società, da parte di Turgot, Richard Price e Rousseau. Questa apocalisse della ragione non faceva che preparare la strada al vero e proprio "millennio", un'età in cui, come scrive Condorcet, *"il genere umano, liberato da tutti i vincoli, sottratto all'imperio del caso come a quello dei nemici del progresso, marcerà con passo fermo e sicuro sulla via della verità, della virtù e della felicità"*<sup>3</sup>.

Furono idee di tal genere a ispirare i capi della Rivoluzione Francese nel tentativo di dare un nuovo volto alla società, possiamo trovarle espresse chiaramente in un decreto del Comitato di Salute Pubblica del 1794; *"Una nazione oppressa che si converte alla democrazia è sottoposta a uno sforzo paragonabile a quello grazie a cui la natura è sorta, dal nulla, all'esistenza. Bisogna riformare dalle fondamenta la vita di un popolo quando lo si vuoi rendere libero: bisogna distruggere i suoi pregiudizi, modificare le sue abitudini, limitare le sue necessità, sradicare i suoi vizi, purificare i suoi desideri"*<sup>4</sup>.

Lo stesso spirito riappare nei riformatori rivoluzionari dell'Ottocento, i quali ebbero tutti una fede quasi apocalittica nella possibilità, anzi nella ineluttabilità, di una trasformazione completa della società umana, di un passaggio repentino dalla corruzione alla perfezione, dalle tenebre alla luce. E' bensì vero che la mancata realizzazione da parte della Rivoluzione Francese delle sue promesse provocò una reazione tanto nel mondo del pensiero come nella politica. Ma il ripudio totale delle idee del XVIII° secolo, che distinse tradizionalisti come Burke, De Maistre e i romantici tedeschi, fu soltanto di breve durata. La maggioranza dei teorici politici e sociali restarono fedeli ai principi dell'illuminismo, accettarono senza discutere le idee fondamentali del periodo precedente, specialmente la nozione di progresso e l'idea di una civiltà definitiva, fondata su principi universali, validi per l'intera specie umana. Essi si differenziarono dai loro predecessori solo per la sfiducia verso il filosofare astratto e per il tentativo, da essi compiuto, di trovare una base positiva e scientifica alle loro teorie.

La prima metà dell'Ottocento vide così i primi tentativi per fare della sociologia una vera scienza della società, a lato, o meglio a coronamento e completamento, delle scienze naturali. Anche gli utilitaristi inglesi, la cui mentalità era ancora radicata nelle consuetudini di pensiero del Settecento, rivelano l'influsso di questa nuova tendenza nei loro sforzi di applicare un metodo rigorosamente scientifico ai problemi della popolazione, della vita economica e della legislazione, mentre i socialisti utopisti e gli anarchici del continente, come Proudhon, arrivano persino a invocare il controllo dello scienziato sull'uomo politico, e a dichiarare che *"la scienza di governo appartiene di diritto a una delle sezioni dell'Accademia delle Scienze, il cui segretario permanente deve ricoprire la carica di Primo Ministro"*<sup>5</sup>.

Ma l'esponente di gran lunga più importante della nuova tendenza scientifica negli studi sociali fu Augusto Comte, che per primo sottopose ad un'analisi sistematica i rapporti della

sociologia con le altre scienze. Secondo i suoi insegnamenti, c'è un'evoluzione continua delle scienze, dall'astratto e generale al concreto e particolare: dalla matematica all'astronomia e alla fisica, e da questa alla chimica, alla biologia e alla sociologia. Lo sviluppo della sociologia segna lo stadio finale del progresso scientifico e rende possibile l'unione di tutte le cognizioni umane in una sintesi organica. Questa scienza concreta e positiva dell'uomo, e della natura esterna in rapporto all'uomo, si sostituirebbe automaticamente a tutti i sistemi teologici e metafisici che hanno imperato durante il tempo in cui la sintesi scientifica è stata incompleta e che, figli rispettivamente delle tenebre e del crepuscolo, scomparirebbero alla luce dell'aurora.

Come conseguenza, Comte condannava nei termini più recisi l'intera corrente filosofico-sociale del XVIII° secolo e l'opera dei riformatori rivoluzionari, come viziate da presupposti metafisici e come negative e distruttive nei loro risultati anziché positive e costruttive. Nondimeno, questo modo di vedere non lo portò, come ci si poteva attendere, ad abbandonare le idee astratte di Umanità, Progresso e Civiltà, ed a concentrare la sua attenzione sullo studio degli individui e delle società particolari.

Al contrario, egli ritenne che la sola realtà fosse l'umanità, e che l'individuo fosse una pura astrazione, che tutti i cambiamenti osservabili in società particolari fossero condizionati dalla Legge del Progresso, la quale rappresentava la realtà ultima della scienza sociale positiva.

D'altra parte, avendo la sintesi scientifica, che era il risultato della filosofia positiva, un carattere essenzialmente sociologico, ne derivava che la natura doveva essere interpretata in termini sociali e non già considerata come un tutto più vasto di cui la società è una parte e da cui dipende. Agli occhi di Comte la funzione della scienza era strettamente quella di servire l'umanità. Così egli condanna, non meno decisamente delle speculazioni metafisiche e teologiche, la ricerca della conoscenza fine a se stessa come, per esempio, nel caso dell'astronomia quando studia sistemi diversi da quello solare, o della matematica pura quando non porta frutti pratici nel campo della fisica o della meccanica.

È vero che Comte ammetteva pienamente il carattere relativo della sintesi positiva che ne risultava, ma, respingendo la possibilità di una sintesi assolutamente valida, cioè di qualsiasi interpretazione della realtà in termini di un tutto unico, il dualismo tra valori umani e natura esterna poteva solamente essere risolto con la completa subordinazione dell'attività scientifica e filosofica ai fini umani. Questa negazione da parte di Comte di ogni concezione metafisica o teologica, invece di portare al materialismo, sboccò alla fine in un sistema religioso in cui l'ordine temporale sarebbe stato sottoposto al potere spirituale, rappresentato dai sacerdoti dell'Umanità e del Progresso, e tanto la scienza come l'azione sarebbero state consacrate al servizio e al culto di una entità superiore quasi trascendente. Non deve certo stupire se questa soluzione non riuscì a soddisfare il mondo ottocentesco. Il filosofo che nei suoi ultimi anni di vita si rifiutò sistematicamente, non soltanto di sfogliare un giornale, ma persino di esaminare qualsiasi pubblicazione scientifica o filosofica, il filosofo che non leggeva ormai più nient'altro che Dante e Tomaso da Kempis, non aveva molte probabilità di essere accettato come pontefice dal partito "del progresso e dei lumi". Il suo tradizionalismo e la sua religione erano ripugnanti ai liberali e ai razionalisti mentre, d'altra parte, le severe limitazioni cui egli assoggettava il metodo scientifico erano egualmente inaccettabili all'orgoglioso ottimismo della scienza ottocentesca, allora in piena trionfale avanzata.

Verso il 1848, l'influenza dell'idealismo romantico, che aveva dominato il pensiero europeo durante i primi decenni del secolo, era già in declino e, ancora una volta, il vento si era messo a spirare con forza nella direzione del materialismo. Anche in Germania, patria della filosofia idealista, il materialismo scientifico aveva il sopravvento e si manifestava nelle forme più ingenua ed esagerate, come per esempio in Buchner, quando paragona il

rapporto esistente tra spirito e corpo a quello che corre tra la macchina a vapore e l'energia che essa genera. Ma il pensiero sociale fu soprattutto potentemente influenzato dal progresso degli studi biologici e dalla teoria dell'evoluzione, come possiamo vedere specialmente nell'opera di Herbert Spencer, che è forse il sociologo più rappresentativo dell'Ottocento. La teoria dell'evoluzione è la nota dominante di tutta la sua filosofia. Per lui il progresso sociale non è che un esempio della validità di una legge cosmica universale. Tra progresso e evoluzione fisica e biologica non vi è soltanto analogia ma vera e propria identità. Uno scrittore dell'epoca così si esprime: *"Il progresso della Civiltà è semplicemente un'illustrazione di più dell'azione di una legge che ha reso possibile tanto la formazione del sistema solare dalla nebulosa amorfa, quanto la formazione delle montagne, dei fiumi e dei prati dal globo di terra opaco e incandescente, o l'apparizione dell'infinita e splendente varietà delle forme animali e vegetali da qualche germe primordiale: è la grande legge dell'evoluzione, secondo cui ogni cosa che esiste deve passare dal semplice al multiforme, dall'incoerente al coerente, dall'indefinito al definito. È la stessa legge a far sì che l'uovo, nella sua semplice ed uniforme composizione, si trasformi nel pulcino col suo sistema coerente e definito di organi e di funzioni. E' la stessa legge a far sì che il verme, sforzandosi di raggiungere lo stato umano, salga attraverso tutti i gradi della forma. E' la stessa legge, infine, per cui la società umana - partendo dalla condizione in cui ogni famiglia vive e si sposta isolatamente e ogni uomo è al contempo dedito alla guerra, alla caccia, alla pesca, alla fabbricazione di utensili e alla costruzione di abitazioni -- passi attraverso lo stadio nomade, in cui parecchie famiglie si uniscono in specie di clan, dove il re è al tempo stesso sacerdote e giudice, e il sacerdote insieme giudice e re, e sbocchi infine in quegli Stati complessi e ormai ben definiti, caratteristici della civiltà moderna, nei quali la divisione del lavoro è spinta al massimo e ogni funzione trova il suo appropriato organo sociale"*<sup>6</sup>.

Vediamo qui come l'idea di progresso sia al suo apogeo ed abbracci non soltanto la vita dell'uomo ma anche tutta quanta la natura. Essa rimaneva, tuttavia, una teoria filosofica piuttosto che scientifica, giacché Spencer aveva già sviluppato la sua teoria generale dell'evoluzione prima di applicarla alla biologia, e anche alle sue idee nel campo della biologia egli era giunto indipendentemente da Darwin (la cui "Origine della specie" apparve due anni dopo il saggio di Spencer "Il Progresso, sue leggi e cause", quando quest'ultimo aveva già gettato le basi della sua "filosofia sintetica"). Vi era però una contraddizione tra l'ideale settecentesco del progresso e la sua nuova interpretazione scientifica. I filosofi del Settecento, anche quando erano materialisti, collocavano l'uomo in una categoria superiore e distinta dal resto della natura, e facevano della ragione un principio dell'evoluzione del mondo. La nuova teoria evoluzionista, invece, riimmergeva l'uomo nella natura e ne attribuiva lo sviluppo all'azione meccanica di quelle stesse forze cieche che reggevano il mondo della materia. La ragione non diventava così altro che un organo sviluppatosi, grazie allo sforzo dell'uomo per adattarsi al suo ambiente ed era essenzialmente legata alla lotta per l'esistenza, non diversamente da come poteva esserlo la velocità del cervo o il fiuto dell'animale da preda.

È bensì vero che la teoria dell'evoluzione, nella sua prima formulazione dovuta a Lamarck, il quale era un deista e un discepolo di Condorcet, era ancora dominata dalla nozione ottimista e teleologica del progresso, ma il nuovo metodo scientifico eliminò qualsiasi finalismo. La biologia di Darwin, come pure la filosofia biologica di Spencer, erano sorte sotto l'influenza della mentalità obbiettiva e pessimista di Malthus. La teoria della selezione naturale - della sopravvivenza del più adatto, per usare la famosa espressione di Spencer - non era altro che la legge maltusiana (sull'aumento della popolazione in rapporto ai mezzi di sussistenza) elevata a principio biologico. Il progresso era una legge, ma si trattava di un progresso cieco e amorale, in cui il dolore e la morte avevano una parte più importante che la previdenza o la cooperazione. *"Dalla lotta per la vita"*, scrive Darwin,

*"dalla carestia e dalla morte, proviene direttamente la realizzazione più alta che ci sia possibile concepire: la creazione degli animali superiori".*

L'applicazione di questa teoria alla vita sociale sembrerebbe sovvertire gli ideali umanitari di fraternità e di benevolenza che erano caratteristici della vecchia nozione di, progresso e condurre inevitabilmente al culto dell'egoismo individuale, da una parte, e del militarismo, dall'altra. Bisogna però ammettere che Spencer, malgrado accettasse la sopravvivenza del più adatto come un principio sociale, e si opponesse perciò all'intervento statale in materie come l'aiuto ai poveri e la legislazione sociale, non arrivò mai a trarre le estreme conclusioni dalle sue idee. Infatti, in primo luogo egli riuscì a controbilanciare il fattore della selezione naturale con il principio lamarckiano dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti; in secondo luogo, il suo odio istintivo per il militarismo lo portò ad elaborare una teoria particolare e alquanto inconsistente, secondo cui il sistema di centralismo politico e di organizzazione militare, che corrisponderebbe al cervello e al sistema nervoso nell'individuo, deve lasciare il posto all'industrialismo, il quale sarebbe l'equivalente sociale del sistema digerente. In tal modo, il processo di evoluzione sociale sembrerebbe condurre a un predominio sempre maggiore dello stomaco sul cervello.

Ma coloro che, diversamente da Spencer, accettarono senza riserve la teoria darwiniana della selezione naturale dovettero affrontare le conseguenze della profonda contraddizione esistente tra le loro convinzioni scientifiche e i loro ideali etici. In luogo dell'ottimismo dei pensatori del Settecento, i quali vedevano la natura come *"La grande armonia del mondo, che è mirabile frutto dell'unione, dell'ordine e del consenso d'ogni cosa al tutto"* tanto che *"lo stato di natura era il regno di Dio"*, essi dovevano ammettere che l'uomo, ad onta delle sue grandi speranze e del suo idealismo, era il prodotto e il giocattolo di una natura provvista *"di denti e d'artigli"*, che avrebbe finito per divorare la propria prole.

Questa contraddizione fu pienamente intesa da alcuni dei più popolari esponenti della nuova concezione scientifica del mondo. Thomas Huxley, primo di tutti, non si stanca mai di insistere sul carattere amorale del processo evolutivo e difende persino il pessimismo della teologia calvinista come più in armonia con la verità scientifica di quanto non sia l'ottimismo popolare per il quale la natura umana è buona e il processo cosmico è necessariamente progressivo. *"Il progresso sociale"*, egli scrive *"non è possibile se non si arresta ad ogni passo il processo cosmico e non si sostituisce a questo ciò che potrebbe chiamarsi progresso etico"*.

Ma se questo fosse vero, come potremmo sperare che i minuscoli sforzi dell'uomo prevalgano sul corso eterno della natura? È inevitabile che si debba arrivare al pessimismo sprezzante cui Bertrand Russell ha dato così eloquente espressione nella sua *"Preghiera di un uomo libero"*: *"Breve e fragile cosa è la vita dell'uomo; su di lui e su tutta la sua specie cade lenta e sicura la mano spietata di un tenebroso destino. Cieca al bene e al male, incurante di distruzioni, la materia onnipotente prosegue implacabile il suo cammino, e all'uomo, condannato a perdere oggi quel che ha di più caro e a varcare domani egli stesso la soglia delle tenebre, non resta altro che coltivare amorosamente, prima che cada sul suo capo il colpo fatale, i pensieri elevati che nobilitano la sua breve giornata: mettersi in adorazione davanti all'altare costruito dalle sue stesse mani, negando le paure abbiette di chi è schiavo del fato; indifferente al potere della sorte, conservare lo spirito libero dalla pazza tirannia che governa le circostanze esterne della sua vita; sfidando orgogliosamente le forze irresistibili, che tollerano per un momento appena di essere da lui conosciute e condannate, sostenere solo, Atlante stanco ma indomabile, il mondo che i suoi propri ideali hanno saputo foggiare pur sotto l'assillo di una violenza incosciente che avanza tutto calpestando"*<sup>7</sup>.

Ma questi atteggiamenti prometeici non possono essere adottati dall'uomo comune. A meno che gli uomini abbiano fede in un alleato onnipotente, posto fuori del tempo, essi



abbandoneranno inevitabilmente l'ideale di un progresso etico soprannaturale, o antinaturale che sia, e cercando di trarre quel che meglio possono dal mondo quale essi lo trovano, si uniformeranno alle leggi del proprio interesse e all'istinto di conservazione che reggono il resto della natura. In tal modo, la filosofia del progresso, che aveva ispirato speranze tanto illimitate nel futuro della specie umana, finisce nella negazione e nella delusione. La ragione cartesiana, che era entrata in campo così trionfalmente per spiegare la natura e spiegare l'uomo a se stesso per mezzo delle sole sue forze, termina in una specie di suicidio razionale, condannando essa stessa la propria insufficienza.

E' ormai facile per noi comprendere le cause della reazione anti-razionale e anti-intellettualistica che si fece sentire verso la fine dell'Ottocento. In ogni campo del pensiero vi fu la tendenza a detronizzare, l'intelletto dalla sua primitiva posizione di incontestata supremazia. In filosofia abbiamo il pragmatismo e il vitalismo, nella psicologia le teorie antiintellettualistiche degli psicoanalisti e dei "behaviourists". Nella sociologia la stessa tendenza si rivela nel nuovo accento posto sulla parte non razionale della vita sociale, quale si manifesta nella psicologia delle folle e nello "istinto di orda", e ancor più nella teoria vitalista di Georges Sorel, il filosofo del sindacalismo. Ciò nondimeno, le idee assiomatiche che avevano ispirato il pensiero sociale a partire dal Settecento erano penetrate troppo profondamente nel cervello dell'uomo medio per essere facilmente cancellate. Anche se aveva perduto la sua fede nella ragione, egli credeva ancora nella scienza e nel carattere definitivo della nuova cultura scientifica. Credeva più fermamente che mai che la particolare civiltà dell'Europa occidentale era la Civiltà in senso assoluto, e che essa era il culmine necessario di un movimento continuo e rettilineo di progresso che conduceva dallo stato selvaggio, attraverso le antiche, civiltà orientali e classiche, fin su alla nuova cultura scientifico-industriale. La critica a queste concezioni non venne dalla parte dei sociologi. Come i razionalisti avevano distrutto la fede degli uomini nella ragione, fu il lavoro degli storici a minare la nostra fede nell'unità della storia.

## CAPITOLO II.

### LA STORIA E L'IDEA DI PROGRESSO

Il movimento scientifico-razionalista descritto nel capitolo precedente non rappresenta l'intero svolgimento del pensiero europeo nell'Ottocento. In realtà, non vi fu altro periodo, dal Rinascimento in poi, che più di quel secolo fosse privo di unità intellettuale e spirituale. Se fu l'epoca della scienza e del razionalismo, l'Ottocento fu egualmente l'epoca del romanticismo e della fantasia. Soprattutto, fu l'epoca della storia, perché allora, per la prima volta, gli uomini si accinsero a ricreare il passato, cercarono di penetrare con immaginazione e intima simpatia nella vita e nel pensiero di età passate e di popoli diversi. E' grazie a questo suo senso storico che l'europeo moderno si differenzia nel modo più profondo dagli uomini di altri tempi e culture. La storia del mondo ha per lui un significato infinitamente più grande che per gli antichi pensatori greci o orientali. Per questi ultimi, il tempo, e quindi la storia, erano senza valore ultimo, senza vero significato; per l'europeo moderno sono il fondamento della sua concezione della realtà.

Tuttavia, questo senso della storia non trovò un'adeguata espressione nel movimento scientifico-razionalista. I filosofi e gli scienziati del Settecento e dell'Ottocento osservavano l'universo dal punto di vista del fisico, come un sistema meccanico, un ordine chiuso retto da leggi matematiche, piuttosto che come una manifestazione dello spirito vivo. E quanto agli storici del Settecento, la loro visione era egualmente limitata. Essi concentravano la loro attenzione su fatti ed avvenimenti isolati, accumulavano gran copia di particolari e non prestavano alcuna attenzione allo spirito informatore, il quale soltanto può dare significato alle circostanze materiali. La storia era da loro considerata come un seguito di avvenimenti staccati e non come un processo di vita.

La nuova corrente di pensiero, che esercitò un influsso così grande sulla cultura del diciannovesimo secolo, ebbe le sue origini in Germania, così come il movimento scientifico-razionalista era nato in Francia. Durante secoli la vita culturale dell'Europa centrale era stata un riflesso della più progredita civiltà occidentale, e non fu che alla fine del Settecento che la Germania ricominciò a rappresentare una parte di rilievo nella vita europea. Anzi, l'ultimo quarto del secolo e il primo quarto dell'Ottocento furono testimoni di un grande risveglio intellettuale in quel Paese. Fu l'epoca della letteratura classica tedesca, di Schiller e di Goethe, del nuovo movimento romantico (il quale ebbe il suo centro a Berlino), l'epoca classica della musica che raggiunse il suo apice nell'opera di Mozart e di Beethoven, soprattutto fu l'epoca classica della filosofia tedesca: l'epoca di Kant e Fichte, di Schelling, Schleiermacher e Hegel.

Sebbene la nuova cultura tedesca fosse sorta sotto l'influsso del pensiero illuministico francese, il suo spirito fu profondamente diverso da quello del razionalismo filosofico francese e ancor più dal pensiero degli empiristi e utilitaristi inglesi di quel tempo. Ad essa ripugnava tanto la concezione meccanica e matematica della natura quanto l'idea individualista e utilitaria della società. In opposizione al razionalismo brillante e superficiale del pensiero francese e al suo culto delle "*idées claires*", l'ideale di conoscenza di questa nuova cultura non era l'analisi razionale, ma bensì quella intuizione diretta della realtà, ottenuta grazie a una visione immaginativa che unisce lo spirito con il suo oggetto in una specie di comunione vitale. Questa intersecazione di pensiero e realtà ebbe sviluppi estremi negli scrittori romantici, e specialmente in Novalis e nel suo mistico senso di unione con la natura. Ma possiamo dire che essa è caratteristica anche di Goethe, per quanto classico egli fosse. "*Il mio pensiero*", egli afferma, "*è inseparabile dal suo oggetto: la mia intuizione è essa stessa un pensiero, e il mio pensiero un'intuizione*". E ancora nel Faust: "*Non senti nel tuo cuore l'azione di un potere ignoto che si libra sopra di te, visibile*

*in un mistero invisibile? Riempine l'anima, e quando avrai trovato felicità in questa sensazione, chiamala come vuoi: chiamala gioia, cuore, amore, Dio - non ho un nome per essa. Tutto è sensazione".*

È il medesimo ideale che domina la filosofia tedesca. Se è vero che i diritti della ragione non sono mai stati sostenuti con maggior vigore che da Fichte, Schelling e Hegel, esiste però una distanza incommensurabile tra la loro "ragione" e quella dei razionalisti. Non è più la ragione analitica e discorsiva, ma una ragione superiore, lo "*intellectus*" degli scolastici, che non dipende dall'esperienza sensibile ed è capace di comprendere l'assoluto con un atto di pura intuizione.

Essa è una legge per sé, il potere creatore che esiste dietro il mondo fenomenico e da cui questo deriva la propria realtà.

Una tale concezione della conoscenza è in totale contrasto con i metodi della scienza fisica moderna, la quale tende a identificare l'ultima realtà della natura con quei rapporti quantitativi che sono suscettibili di un trattamento matematico e che considera del tutto soggettive e irreali le "qualità secondarie", come il suono e il colore.

Noi vediamo perciò i pensatori tedeschi del primo Ottocento in piena rivolta contro tutta la tradizione newtoniana. Goethe stesso fece il tentativo di sostituire la teoria ottica di Newton con una nuova *Farbenlehre* fondata sulla distinzione essenzialmente qualitativa dei colori, mentre Hegel portava la reazione contro Newton fino ai suoi limiti estremi<sup>8</sup>, e costruiva una "filosofia della natura" che è più lontana dal pensiero scientifico moderno di quanto lo siano i sistemi di Platone e Aristotele. Il pensiero filosofico tedesco abolì il contrasto tra materia e spirito, il dualismo tra mondo esterno e mondo interno. Fichte scrive: "*In tutte le cose che mi circondano io trovo il riflesso del mio proprio essere, frantumato in un'infinita varietà di forme*". "*La massa pesante e opaca che fino ad oggi riempiva sola lo spazio è svanita, e al suo posto avanza, con l'impeto di un'onda poderosa, un torrente eterno di vita, di potenza e di azione scaturito dalla sorgente prima di tutto ciò che vive*"<sup>9</sup>. La concezione tedesca della vita è infatti più musicale che matematica. L'unità dell'esistenza è una specie di ritmo vitale che riconcilia le opposte e apparentemente inconciliabili realtà in un'ultima armonia. Goethe si esprime così nelle parole dello Spirito della Terra :

*"Geburt und Grab  
Eîn wechselnd Weben  
Ein glühend Leben.*

*So schaf ich am sausenden Webstuhl der Zeit  
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid*"<sup>10</sup>.

Da qui una attitudine interamente nuova verso la storia e la società. Un popolo non è più un agglomerato di individui separati che sono artificialmente uniti da un mutuo e cosciente accordo in vista di un mutuo vantaggio, così come Locke e i filosofi francesi avevano insegnato. Esso è un'unità spirituale per il bene della quale, e grazie alla quale, i suoi componenti esistono.

Questa concezione si trova per la prima volta in Herder, che fece uso dell'idea di "anima collettiva" per spiegare lo sviluppo letterario e artistico. Per lui la civiltà non è l'unità astratta dei filosofi francesi, ma bensì "*un bene particolare che è, dovunque, qualcosa di organico, frutto del clima, della tradizione e degli usi*". La poesia era vista da lui come "*una specie di Proteo in mezzo alle nazioni, che cambia di forma secondo la lingua, le maniere, le abitudini, secondo il temperamento e il clima, anzi persino secondo l'accento dei diversi popoli*". Questa tendenza ad appoggiare sulla diversità del genio nazionale e storico dei popoli, in contrasto con l'omogeneità sostenuta dalla tradizione classica, doveva essere

l'elemento caratteristico del movimento romantico di cui Herder fu il più notevole pioniere. Grazie appunto a quel movimento i popoli dell'Europa settentrionale e occidentale, soprattutto i tedeschi, riscoprirono il loro passato medioevale press'a poco con lo stesso entusiasmo e la stessa meraviglia che l'Italia del Rinascimento provò ritrovando l'antichità classica. Per la prima volta l'arte e la cultura del Medio Evo erano intese e apprezzate. Fu, per gli uomini del primo Ottocento, la scoperta di un nuovo mondo, e provocò una generale reazione contro l'intera cultura razionalista dell'età precedente.

Nell'ambito della politica, la nozione romantica della "anima collettiva" dei popoli trovò la sua piena espressione nei famosi *Discorsi alla Nazione Tedesca* di Fichte (1807), che furono presi a base di una teoria del nazionalismo e dei diritti dello spirito nazionale, la quale doveva dominare tutto il pensiero ottocentesco. La stessa idea ispirò la filosofia hegeliana dello Stato e della storia. Per Hegel lo Stato è la suprema realtà, quella che possiede una pienezza e un'autonomia di vita di gran lunga superiori all'individuo. Esso è niente di meno che "*l'incarnazione dell'Idea Divina, quale esiste sulla terra*", che non si manifesta soltanto nella politica, ma anche nella religione, nella filosofia e nell'arte, attività che sono tutte manifestazioni dello spirito di un popolo o di un'età. "*Queste varie forme sono inscindibili dallo spirito dello Stato. Una determinata costituzione politica può esistere unicamente in rapporto a una determinata religione, così come in quel determinato Stato può esistere solo quella determinata filosofia o genere di arte*"<sup>11</sup>. Ne deriva che Hegel considera la storia come la più alta forma di conoscenza. La scienza fisica può soltanto mostrarci il ciclo, eternamente ripetuto, dei fenomeni, mentre la storia universale è la progressiva manifestazione e attuazione dello spirito assoluto nel tempo. In tal modo la realtà e il valore del mondo esterno, che l'idealismo aveva avuto la tendenza a negare, sono reintegrati al loro posto e ricevono un significato trascendente, giacché, nella storia, il Reale è l'Ideale, è, cioè, "*il corso razionale e necessario dello spirito del mondo, la cui natura è sempre una ed immutabile, ma che dispiega questa sua natura immutabile nei fenomeni della vita del nostro mondo*".

Questa esaltata concezione della funzione della storia ebbe una grande importanza sul pensiero ottocentesco. Essa influenzò il sorgere della scuola storica tedesca, la quale cominciò con Niebuhr e Savigny e raggiunse la sua piena fioritura nell'opera di Ranke e di Mommsen. Disgraziatamente, la deificazione da parte di Hegel dello Stato, e in particolare dallo Stato prussiano, ebbe un effetto disastroso sugli ulteriori sviluppi della disciplina. Tanto Fichte come Hegel sentivano profondamente la necessità della Germania di raggiungere l'unificazione nazionale e questo li indusse a idealizzare lo Stato nazionale anziché la cultura comune che realmente dava alla Germania quel tanto di unità che essa possedeva. Gli storici di mestiere non fecero nulla per ristabilire l'equilibrio: tanto in Germania quanto in Inghilterra l'idolatria dello Stato e una forte inclinazione verso il nazionalismo continuarono a caratterizzare i loro scritti. Treitschke e Froude sono solamente i più tipici esempi di questa tendenza, la quale impedì alla storia politica e costituzionale di assurgere allo studio panoramico delle varie culture, o della civiltà nel suo complesso, secondo quello che era stato l'ideale hegeliano. La sola disciplina di carattere generale era la cosiddetta "scienza politica", che si riduceva a nient'altro che alla storia delle idee politiche. Vi era inoltre un secondo fattore che contribuiva a tenere lontani dallo studio dei più vasti panorami di una storia culturale, ed era l'immenso e indispensabile lavoro di documentazione e di critica delle fonti; si dovette così attendere la fine del secolo perché gli storici, o almeno alcuni storici tedeschi come Karl Lamprecht e Eduard Meyer, si riaccingessero a quell'opera di sintesi che era rimasta abbandonata durante due generazioni.

Lo Stato rimase, tuttavia, al centro dell'interesse degli storici, tanto che fu solamente in campi più specializzati, come nell'archeologia, nell'etnologia, nella storia dell'arte e della letteratura, che l'unità culturale, anziché politica, fu presa come oggetto di studio. Lo

spostamento dell'interesse generale dalla storia politica allo studio comparato delle diverse civiltà non ebbe luogo che alla fine della guerra mondiale, dopo il crollo del sistema politico in cui la Germania aveva creduto per un secolo. Ma anche allora l'opera che più di ogni altra segnò il mutamento d'indirizzo aveva come autore, non già uno storico di professione, ma un giornalista. L'enorme successo del "*Declino dell'Occidente*"<sup>12</sup> di Oswald Spengler era, in realtà, dovuto principalmente al modo nel quale la sua tesi faceva appello al pessimismo e alla delusione dei popoli vinti. Nondimeno, quest'opera era anche la logica, seppure estrema, conclusione di una corrente di pensiero che risaliva all'epoca romantica. Benché dominata da uno spirito di relatività e di anti-intellettualismo che è in contraddizione con il dogmatismo ottimista della filosofia dell'epoca precedente, i suoi punti di contatto con la concezione romantica della storia e con la filosofia sociale di Hegel sono numerosi ed evidenti.

Per lo Spengler, come per lo Hegel, la storia universale non è altro che un "secondo cosmo" con un contenuto e una legge di sviluppo diversi da quelli che caratterizzano il "primo cosmo", la natura, il quale ha finora assorbito tutta l'attenzione dello scienziato, Questo "secondo cosmo" ha la sua propria legge interna, che è il Destino (*Schicksal*), distinta dalla legge della causalità, la quale regge il mondo della natura. Ciò significa che il tempo, nella storia, non è una semplice successione numerica, ma la registrazione di un processo vitale, così come sono gli anni nella vita di un uomo. Finché non si afferra l'unità che si cela dietro le diverse epoche, è inutile tentare di spiegare le trasformazioni storiche ricorrendo a cause secondarie. Se è possibile raggiungere una conoscenza della storia dall'interno, se noi riusciamo ad afferrare intuitivamente il principio che conferisce, unità a un'epoca o a una cultura, allora la storia diventa un tutto organico e noi siamo in grado di vedere in ogni fenomeno l'espressione di una forza operante dietro il gioco delle circostanze.

Questo principio unitario Spengler lo trova nello spirito delle grandi civiltà. Egli sostiene che ogni civiltà ha un suo stile individuale, una sua personalità, che può essere intuitivamente riconosciuta da chiunque abbia il senso della storia, esattamente come il genio individuale di un grande musicista o di un artista può essere riconosciuto in ogni sua opera da un critico dotato. Questo stile individuale non è limitato all'arte o alle forme sociali di una determinata civiltà, come qualcuno ha creduto; esso abbraccia il pensiero filosofico, la scienza e la matematica. Ogni civiltà ha il suo numero caratteristico, così che un profondo e intimo legame esiste tra la geometria di Euclide e la tragedia greca, tra l'algebra e l'arabesco, tra il calcolo differenziale e la musica contrappuntistica. Il principio dell'interdipendenza organica di tutte le forme di espressione di una particolare civiltà viene sviluppato da Spengler fino al paradosso. Così egli afferma che esiste "*un'intima dipendenza tra le più moderne teorie della fisica e della chimica e le concezioni mitologiche dei nostri antenati germanici*"; che la prospettiva in pittura, la stampa, il credito, l'artiglieria a lunga portata e la musica contrappuntistica sono tutte espressioni di un solo principio psichico, mentre la città-stato, il nudo scolpito, Euclide e la moneta greca sono parimenti espressione di un altro principio psichico<sup>13</sup>. In realtà, per Spengler, non esiste attività umana che non rifletta in sé l'anima della civiltà cui appartiene; il pensiero scientifico più astratto e i sistemi morali più rigidamente costruiti sono manifestazioni parziali di un processo che si riconnette ad un popolo e a una situazione geografica determinati, e non hanno alcuna validità fuori dei confini della cultura cui appartengono.

Tutto ciò porta al relativismo più integrale. "*Non ci sono verità eterne. Ogni filosofia è l'espressione della propria, epoca, e soltanto di essa, e non ci sono due epoche che posseggano le medesime intenzioni filosofiche*"<sup>14</sup>. Per giudicare un filosofo è essenziale vedere se egli personifica il *Zeitgeist* oppure no, "*se è o no l'anima dell'epoca stessa, che parla attraverso le sue opere e intuizioni*". Finora i filosofi non hanno avuto neppure il sospetto di questa verità: hanno innalzato i criteri di condotta e le leggi del pensiero propri

all'Europa occidentale a leggi assolutamente valide per tutta l'umanità, senza rendersi conto della possibilità di un'anima e di una verità diverse dalla loro propria. E gli storici hanno condiviso il loro errore. La civiltà che vedevano intorno a loro era la civiltà senz'altro, e la forza che portava questa a maturità era il progresso. Non immaginarono neppure lontanamente che la civiltà europea fosse un episodio ben determinato nel tempo, come la civiltà della Cina o del Yucatan.

L'ora è ormai venuta, Spengler afferma, di procedere a una rivoluzione paragonabile all'abbandono dell'astronomia geocentrica e di adottare una nuova filosofia "copernicana" della storia, la quale studierà ogni cultura secondo le leggi del suo stesso sviluppo, e che non subordinerà il passato al presente né interpreterà l'anima delle altre culture secondo criteri che sono peculiari alla propria. Il compito di uno storico autentico deve perciò consistere nel fare la biografia delle grandi culture come organismi completi in se stessi, soggetti a una stessa parabola di ascesa e decadenza, ma, altrettanto indipendenti l'uno dall'altro quanto lo sono sistemi planetari diversi. Queste grandi "culture" sono otto di numero: Egitto, Babilonia, India, Cina, i Maya dell'America centrale, la cultura classica mediterranea, la cultura araba e quella moderna dell'Europa occidentale. Vi sono, inoltre, alcune culture che non sono riuscite a raggiungere il pieno sviluppo, come quella degli Ittiti, dei Persiani, e dei Quichua.

La primavera di una nuova cultura si riconosce dal sorgere di una nuova mitologia, la quale trova espressione nelle saghe eroiche e nella poesia epica. Spengler cita come esempi la mitologia vedica per l'India; la mitologia olimpica e i poemi omerici per l'antichità classica, il cristianesimo primitivo e i Vangeli per la cultura "araba", e il "cattolicesimo tedesco" e il *Nibelungenlied* per l'Europa occidentale. Nello stadio successivo, "l'estate", la cultura arriva alla piena coscienza di sé. È la volta della nascita delle filosofie che caratterizzano l'intero processo culturale, e dell'elaborazione di una nuova matematica, ciò che è, secondo Spengler, forse l'elemento più importante per misurare la vera sostanza di una cultura. Pitagora e Descartes, Parmenide e Galileo rappresentano questo stadio di sviluppo.

Lo "autunno" è caratterizzato dall'allentarsi della coesione sociale e dal fiorire del razionalismo e dell'individualismo. Nello stesso tempo, il potere creativo di una determinata cultura trova la sua massima e conclusiva espressione nei grandi sistemi filosofici e nell'opera dei grandi matematici. È questo il periodo di Platone e Aristotele, di Goethe e Kant, ma anche dei sofisti e degli enciclopedisti.

Nello "inverno", lo sviluppo inferiore di una cultura è completò. Dopo il trionfo della *Weltanschauung* materialista e areligiosa, la "cultura" si trasforma in "civiltà", che è della prima l'equivalente inorganico e fossilizzato, e che trova la sua espressione spirituale in una propaganda, di natura cosmopolita e morale, come il Buddismo, lo Stoicismo e il Socialismo ottocentesco. La stessa parabola è comune all'arte, all'economia e agli organismi politici. E poiché alla radice dell'intero processo vi è l'unità fisica di un popolo o di una razza, il volgersi di una "cultura" in "civiltà" è pure la disgregazione di un organismo etnico che passa da uno stato di piena vitalità a un'esistenza informe in cui cosmopolitismo e mescolanza di razze producono una nuova popolazione di meticci e di "déracinés".

Ogni cultura storica deve passare attraverso questo processo vitale così come ogni creatura umana deve percorrere il suo ciclo di vita dalla nascita alla morte. Perciò, ogni fase nella vita di una determinata cultura trova corrispondenza in qualsiasi altra cultura. Ogni evento, ogni personalità non riveste solo un'importanza locale e momentanea, ma possiede anche un significato simbolico, come materializzazione contingente di un modello universale. Tra il posto che occupa Napoleone nella nostra cultura e quello di Alessandro nell'antichità, tra i sofisti e gli enciclopedisti, tra i Ramseti e gli Antonini, non è soltanto di un'analogia superficiale che si può parlare, ma di una vera e propria identità

organica. Questo principio è della massima importanza per la teoria di Spengler, e la sua adozione, egli afferma, non solo permetterà di ricostruire le civiltà scomparse, così come il paleontologo ricostruisce l'animale preistorico da un unico osso, ma anche di riconoscere la validità di una legge della "predeterminazione della storia", grazie alla quale sarà possibile, una volta riconosciuta l'idea che è alla radice di una determinata cultura, predire tutto il suo sviluppo e gli elementi concreti che daranno vita alle sue fasi principali.

È infatti uno scopo pratico che Spengler persegue in tutta la sua opera. Egli vuole mettere in risalto la parabola discendente della civiltà occidentale, rendere consapevole la sua generazione della crisi che sta attraversando e del compito effettivo che l'attende. "Il declino dell'occidente" non è altro che il tramonto della cultura occidentale e l'avvento della "civiltà". Le possibilità "architettoniche" dell'anima occidentale sono state realizzate e solamente il compito pratico della conservazione rimane. La nostra epoca non ha più bisogno di artisti, di filosofi e di poeti: vuole uomini di "romana tempra", ingegneri, finanziari, e organizzatori del tipo di un Cecil Rhodes.

È un desiderio di Spengler che gli uomini della nuova generazione si rivolgano *"alla tecnica piuttosto che alla lirica, alla marina piuttosto che alla pittura, alla politica piuttosto che all'epistemologia"*. Il movimento che domina la nuova epoca dev'essere il socialismo, ma non il socialismo degli idealisti e dei rivoluzionari, bensì un socialismo pratico, organizzatore, imperialista, che è così distante dall'altro quanto è distante la città del giurista romano dalla città vagheggiata dagli Stoici.

La cultura occidentale si trova oggi allo stesso punto in cui si trovava il mondo antico all'epoca della conquista romana, quando Roma prendeva il posto degli Stati greci. Le forme vuote della democrazia e del costituzionalismo devono per forza cedere davanti ad un nuovo cesarismo che subordinerà agli scopi pratici dell'organizzazione del mondo sia l'egoismo degli interessi di classe sia l'idealismo dei riformatori sociali. *"Die Traume der Weltverbesserer sind Werkzeuge von Herrennaturen geworden"*<sup>15</sup>.

Alla mentalità inglese, che sempre diffida dei teorici, e forse dei teorici della storia ancor più che degli altri, queste idee possono sembrare così fantasiose da non meritare quasi di essere prese in esame. Ma ciò si deve in gran parte a una diversità di prospettiva storica. Persino in quest'epoca cosmopolita, i diversi popoli europei hanno conservato, ciascuno, il loro modo particolare di vedere il passato, e colui che è stato educato nella tradizione di un Macaulay e di un Freeman, di un Grote e di un Stubbs, non comprenderà mai il suo contemporaneo che vive nella tradizione di un Treitsche e di un Mommsen. Questa opposizione è talvolta attutita dall'esistenza, in Germania, di una corrente di pensiero liberale, che ha subito l'influsso occidentale. Ma Spengler è un autentico mittel-europeo, il quale guarda a tutta la storia d'Europa dal meridiano di Monaco e di Berlino. Le monarchie tedesche dell'epoca barocca, che per un inglese comune costituiscono un episodio secondario nello svolgimento storico, sono per Spengler la manifestazione caratteristica della cultura occidentale nel momento in cui questa raggiunse la sua forma definitiva, mentre il parlamentarismo e la democrazia, che per noi sono capitali, non sono per lui che fenomeni di decadenza. Questa diversità di prospettiva fa ancor più interessante il suo libro per uno straniero, ma ha lo svantaggio di deviare l'attenzione del lettore, dalla tesi essenziale, a quei particolari di interpretazione storica che provocano la reazione dei suoi pregiudizi istintivi. Se si trascurano queste peculiarità non essenziali, si vede che "Il Declino dell'Occidente" è soltanto una manifestazione spinta all'estremo di quel nuovo atteggiamento relativistico verso la storia che è diventato quasi universale. Durante gli ultimi dieci o vent'anni vi è stata una reazione generale contro la vecchia nozione di civiltà intesa come qualcosa di definitivo e contro quella fede assoluta nel valore trascendente della nostra cultura che dominò il secolo decimonono. Vi sono civiltà, ma non la civiltà; e i criteri e i risultati di ogni cultura valgono soltanto nei limiti di quella cultura. Nessun significato assoluto può essere loro attribuito.

È cosa ovvia che una tale filosofia della storia non può far posto all'idea di progresso. Vi è, sì, un processo di evoluzione, ma è un movimento cieco che non ha nessun significato etico, come era invece essenziale alla vecchia nozione di progresso. Per Spengler ogni cultura è un organismo determinato, concluso in se stesso, così che diventa altrettanto impossibile credere che la cultura ellenica e quella dell'Europa moderna siano gradini successivi verso il progresso umano, quanto sarebbe supporre che il cane danese e il cane lupo siano tappe necessarie nell'ascesa della razza canina verso la perfezione.

Conseguenza di tutto ciò è che lo sviluppo di una cultura non soltanto non ha nulla da spartire con la morale, ma è essenzialmente irrazionale. La ragione è impotente di fronte alla storia, poiché è la legge del destino e non quella della causalità che domina la vita. Gli artefici della storia, gli uomini e i popoli "di un destino", creano ed agiscono incoscientemente, per istinto, mentre i pensatori (filosofi e scienziati) sono sterili sistematizzatori, uomini "esangui", i quali hanno perduto qualsiasi contatto con le forze vitali della loro cultura. Perciò Spengler non fa che svalutare continuamente la ragione e l'analisi scientifica a vantaggio del sentimento istintivo, o del "tatto fisiognomico", che è il solo mezzo con il quale ci si possa avvicinare all'aspetto positivo della realtà, da lui definito, in modo davvero caratteristico, come "il lato totemistico della vita". Per Spengler, l'origine dei mutamenti storici, cioè della realtà storica stessa, si trova non nella ragione ma nel *sangue*.

Se ammettiamo questo, è ovvio che la cultura è esclusivamente il risultato di uno sviluppo razziale e che essa nulla deve alla ragione o a qualsiasi tradizione che trascenda i limiti dell'esperienza individuale. Ogni cultura è un mondo a sé, ermeticamente chiuso ad ogni influsso esterno ed impenetrabile agli occhi del resto del mondo.

Senonché Spengler non ci spiega come possa egli, o qualsiasi altro, penetrare nel processo vitale di un organismo diverso da quello di cui fa parte, anche se con l'ausilio del "tatto fisiognomico". Ma, del resto, la sua è una teoria inconciliabile con l'intero corso della storia universale, la quale non è altro che un grande sistema di interdipendenza culturale.

Persino negli elementi più esteriori di una civiltà, noi vediamo come l'esistenza di un popolo possa essere trasformata da qualche invenzione o arte di vita venuta dall'esterno, come nel caso dell'introduzione del cavallo tra gli Indiani d'America da parte degli Spagnoli.

Ma di gran lunga più importante è la diffusione di nuove forme di pensiero. Se è vero che un filosofo come Aristotele, o un fondatore di religione come Maometto, sono il prodotto di una determinata cultura e non potrebbero essere apparsi in altri paesi o in altre epoche, è pur vero che l'influsso di tali uomini va molto al di là dei confini culturali e razziali. Si deve però ammettere che, diventando mussulmano, il negro o il turco subisce una trasformazione profonda grazie alla quale sorge un nuovo tipo di civiltà che non è né quella dell'Arabia mussulmana né quella del popolo indigeno pagano. Ma il fatto soltanto che ciò possa avvenire è fatale alla teoria spengleriana dei complessi culturali totalmente isolati e autonomi tra loro, giacché si viene a riammettere il principio di causalità e quindi l'opportunità di usare quell'analisi razionale che Spengler proclama di bandire una volta per tutte. E anche se egli rifiuta a questi miscugli la qualifica di vera cultura e relega i popoli in questione nella sua categoria dei "*fellah*" (*Fellachenvoelker*), è forse in grado di escludere il fattore degli influssi intellettuali esterni nella formazione della vera e propria cultura madre?

Così, per esempio, trattando dell'Islam dobbiamo non soltanto tenere conto della civiltà degli arabi d'Arabia, che crearono lo Stato mussulmano originale. Vi è anche la civiltà bizantina siro-egiziana, una antica e matura civiltà che influenzò l'Islam fin dal suo sorgere; vi è la civiltà persiana dei Sassanidi, che ebbe un'influenza capitale sull'Islam anche prima dell'epoca degli Abassidi; vi è la civiltà del Khorasan e della Transoxiana, in gran parte di origine persiana, ma probabilmente non priva di elementi greco-battriani e certamente



toccata dall'influenza buddista indiana; infine, ci sono i popoli barbari: i turchi, che furono per secoli in contatto con la civiltà persiana e cinese, i Berberi, che avevano subito in precedenza l'influsso della civiltà greco-romana, e, da ultimi, i negri. Tutte queste civiltà e tutti questi popoli portarono il loro contributo alla civiltà islamica medioevale, così che sotto la superficiale uniformità della lingua, della religione e delle istituzioni arabe, uno straordinario processo di fermentazione e di trasformazione si compieva.

Vogliamo concludere, cioè, che per spiegare la vita delle civiltà non è sufficiente possedere una formula che schematizzi il ciclo vitale dei singoli popoli, ma che bisogna altresì comprendere le leggi del reciproco influsso delle varie culture e le cause del sorgere e del decadere dei grandi complessi culturali, tutti elementi che sembrano gettare nell'ombra il destino dei popoli singoli. Considerato da questo punto di vista, l'ultimo stadio di una "cultura", quello a cui Spengler riserva la qualifica di "civiltà", acquista una particolare importanza. Esso non è solamente un periodo negativo, di pietrificazione e di morte, come egli lo dipinge, ma rappresenta il tempo in cui la civiltà è più permeabile alle influenze esterne. Così il periodo greco-romano è un notevole esempio di sincretismo e non già di decadenza, e in questo è il suo vero significato. Due diverse correnti di cultura, che chiameremo grosso modo "orientale" e "occidentale", "asiatica" e "europea", fluirono per parecchi secoli nello stesso letto, mescolandosi l'una con l'altra a tal punto che parvero formare una nuova civiltà. E questo mescolarsi di due culture non ebbe importanza soltanto per il passato, come punto d'arrivo del mondo antico: esso esercitò un influsso decisivo sul futuro. E' bensì vero che il tramonto della civiltà antica e l'avvento della nuova era coincidono con la separazione di queste due correnti, le quali riprendono a fluire l'una verso oriente e l'altra verso occidente, dando origine alle due nuove civiltà dell'Islam e dell'Europa occidentale (mentre nel letto principale scorre ancora per qualche tempo la vena sempre più sottile della civiltà bizantina). Pur nondimeno, le due correnti continuarono a testimoniare della loro origine comune. L'occidente fu plasmato da una religione orientale, l'oriente conservò per secoli la tradizione della filosofia e della scienza elleniche. Aristotele e Galeno arrivarono in India con i Mussulmani, in Scozia e in Scandinavia con i Cristiani. Il diritto romano sopravvisse nel diritto canonico medioevale e nelle *Ulema* islamiche. Ma non è una ragione, poiché l'Islam ereditò tanta parte della cultura ellenico-orientale dell'epoca romana, perché Spengler attribuisca a quest'ultima un'origine araba. Gli Arabi penetrarono nel mondo culturale orientale allo stesso modo dei popoli germanici in Occidente, cioè in qualità di eredi e non di precursori.

Come Oriente e Occidente raccolsero, ognuno in misura diversa, l'eredità della cultura greca, così pure fu della tradizione ebraica, senza la quale né Cristianesimo né Islam sono concepibili e che tanto uno come l'altro rivendicano come propria per diritto di nascita. La tradizione ebraica fa parte del tessuto stesso di cui è fatto il Corano; sopravvive nell'Europa moderna e non fu mai così forte come nei paesi nuovi: nella Scozia calvinista, nella Scandinavia luterana, nella Nuova Inghilterra puritana. Ed è proprio nella stessa epoca di sincretismo, nel periodo greco-orientale, che Israele trovò la possibilità di nuovi contatti e l'occasione di rivelarsi. Da allora, le due correnti culturali si sono continuamente allontanate l'una dall'altra, ma non hanno perduto ancora il carattere indelebile che le segnò in quell'epoca decisiva in cui scorsero mescolando le loro acque.

Tutta questa rete di influssi culturali è considerata da Spengler come essenzialmente esteriore, irreal e "non-vitale". Il Cristianesimo medioevale e quello dei Padri della Chiesa — il Cristianesimo "faustiano e magico" per usare i suoi nomi — sono per lui due diverse religioni, le quali posseggono una terminologia e degli usi comuni, ma ognuna delle quali è, nondimeno, la manifestazione originale di un'anima individuale. Questa è la *reductio ad absurdum* di tutta la sua teoria, poiché implica la conclusione che la civiltà occidentale avrebbe seguito un identico corso, a parte nomi e forme vuote, se non fosse mai diventata cristiana e non avesse mai ricevuto l'eredità delle tradizioni culturali greca e romana. La

filosofia relativista della storia finisce per negare l'esistenza stessa delle relazioni e per dissolvere l'unità della storia in una pluralità impenetrabile di processi culturali isolati e sterili.

Tuttavia, respingere le teorie di Spengler non significa negare l'esistenza di diverse unità culturali. Alcuni filosofi che hanno sottoposto alla critica "Il declino dell'Occidente", come per esempio R. G. Collingwood (In *Antiquity*, I, 3. Settembre 1927), tendono a considerare la storia come un divenire perpetuo, un processo unico e universale di sviluppo del mondo. Così Collingwood sostiene che l'idea delle civiltà è puramente soggettiva, che essa è una pura creazione dello spirito. *"Il ciclo è il campo visuale dello storico in un determinato momento". "Noi fabbrichiamo i periodi storici fissandoci sopra qualche punto per noi particolarmente luminoso e cercando di studiare che cosa vi è all'origine. La nostra mente è colpita da qualche fenomeno straordinario (per esempio, la vita in Grecia nel V° secolo, o qualcosa di analogo), il quale diventa il nucleo di un gruppo di indagini storiche che hanno per oggetto di conoscere come questo fenomeno potè verificarsi e come potè cessare, che cosa è alla sua origine e che cosa esso originò a sua volta".*

In quanto vi è una civiltà, si afferma, essa poggia sull'esistenza di un'idea dominante; e poiché ogni idea implica il suo contrario, una civiltà si trasforma necessariamente nell'altra in virtù della naturale evoluzione del pensiero. In altre parole, due civiltà che si susseguono non sono organismi indipendenti; esse sono soltanto la materializzazione di una tesi e di un'antitesi nel processo dialettico neo-hegeliano.

Una tale concezione idealistica della storia è ancor meno soddisfacente del relativismo anti-intellettualistico di Spengler. Come quest'ultimo, essa opera un divorzio completo tra la storia e la scienza e non lascia posto alcuno al contributo del biologo e dell'antropologo. Infatti, mentre Spengler considera una civiltà come un processo di vita fisica inconsapevole che può soltanto essere afferrato intuitivamente, Collingwood elimina senz'altro gli aspetti fisici e materiali e tratta lo sviluppo culturale come un puro movimento di idee.

In realtà, una civiltà non è né un processo puramente fisico né una costruzione ideale, ma un complesso vivente che ha le sue radici nella terra, nella semplice vita istintiva del pastore, del pescatore e del contadino, e fiorisce nelle eccelse creazioni dell'artista e del filosofo, così come l'individuo combina, nell'unità sostanziale della sua personalità, la vita animale della nutrizione e della riproduzione con le attività più elevate dello spirito e della ragione. È impossibile ignorare l'importanza dell'elemento materiale e irrazionale nella storia. Ogni civiltà riposa su un fondamento di caratteristiche geografiche e di eredità etniche che condiziona ogni sua più elevata attività. Un'altra civiltà non è soltanto un altro pensiero, ma soprattutto un'altra vita. La decadenza della civiltà ellenica non dev'essere attribuita alla decadenza di un ideale ellenico; essa non fu, come afferma Collingwood, *"un processo che, per la sua logica interna, doveva condurre all'idea magica"*; al contrario, l'ideale ellenico non morì mai, esso è eterno e imperituro, e il declino della civiltà ebbe origine da un processo di *degenerazione sociale*: il passaggio del popolo greco, dalla terra che lo aveva nutrito fin dalle origini, al crogiuolo del cosmopolitismo cittadino. E' persino possibile che una civiltà ne uccida un'altra, come nel caso della civiltà azteca distrutta dagli Spagnoli e nei numerosissimi esempi di società primitive che sono scomparse al contatto con la civiltà moderna. E non sono sempre le civiltà meno evolute ad essere distrutte in questo modo. Vi sono esempi di civiltà urbane, giunte ad un alto grado di sviluppo, che sono cadute vittime di invasori barbari, come avvenne nel V secolo A. C., quando fu annientata la civiltà delle provincie danubiane, o quando le città della Persia orientale furono distrutte dai Mongoli. Il tentativo degli idealisti di vedere nella storia soltanto *"la gloria dell'Idea che si specchia nella storia mondiale"*<sup>16</sup>, non ha miglior sorte dell'ottimismo del Dottor Pangloss e si attira come risposta, secondo le regole della dialettica hegeliana, la visione contraria e complementare di Candido, il quale considera la

storia come un miscuglio irrazionale di crudeltà e di distruzione in cui la forza bruta e la sorte cieca dominano sovrane.

Tuttavia, anche se la civiltà è essenzialmente condizionata da fattori materiali, questi non sono gli unici. Una civiltà riceve la sua forma da un elemento razionale e spirituale che trascende i limiti delle condizioni etniche e geografiche. La religione e la scienza non muoiono con la civiltà di cui esse furono parte, ma si tramandano da popolo a popolo e partecipano come forze creative alla formazione di nuovi organismi culturali. E, infatti, coesistono nella storia due movimenti diversi: uno dei quali, come Spengler dimostra, scaturisce dal processo vitale di un popolo al contatto di determinate condizioni geografiche, mentre l'altro è comune a un certo numero di popoli diversi e risulta dall'azione, l'uno sull'altro, di fattori religiosi e intellettuali, e dalla loro sintesi. Qualunque tentativo di spiegare la storia come risultato esclusivo dell'uno o dell'altro di questi movimenti è destinato a fallire. Solamente tenendo conto di entrambi è possibile comprendere l'evoluzione umana, e spiegare l'esistenza di quell'elemento reale di continuità e di integrazione nella storia che solo può giustificare una fiducia nel progresso.

### CAPITOLO III.

#### L'ANTROPOLOGIA E LA TEORIA DEL PROGRESSO: LE BASI MATERIALI DELLA CIVILTÀ

Non abbiamo detto nulla, finora, dell'antropologia e dell'etnologia, delle scienze, cioè, che hanno come particolare oggetto di studio le origini dell'uomo e lo sviluppo delle società primitive. Sono scienze che, in confronto alla sociologia e alla filosofia della storia, sono di nascita recente; anzi, esse hanno acquistato l'autonomia solo da pochi decenni e anche oggi vi sono notevoli divergenze d'opinione riguardo a quello che dovrebbe essere il loro legittimo campo di studio e i loro metodi particolari.

L'antropologia, in modo speciale, deve la sua origine al movimento darwiniano<sup>17</sup>, e i suoi primi esponenti, come Tylor, Lewis Morgan e Bastian, furono guidati dall'idea di applicare la teoria darwiniana dell'evoluzione alla storia dello sviluppo umano. Infatti, non diversamente da Herbert Spencer, i cui insegnamenti ebbero pure una notevole influenza sul loro pensiero, essi furono propensi a considerare qualsiasi mutamento sociale come il risultato di una sola, immutabile legge, valida in ogni parte del mondo, in mezzo a tutte le razze e a tutti i popoli. È un punto di vista che fu molto bene esposto da uno dei maggiori antropologi americani del secolo scorso, D. G. Brinton, nel passo che segue: *"Questi due principi, o, meglio, verità dimostrate (l'unità dello spirito umano e la sostanziale uniformità delle sue reazioni in condizioni identiche) costituiscono la base ampia e sicura della psicologia etnica... Poiché vi sono condizioni di natura universale, quali la struttura e le funzioni del corpo umano, i suoi rapporti fondamentali con l'esterno, i suoi bisogni e le sue possibilità, esse, all'inizio, dettero dovunque origine alle stesse attività psichiche e alle stesse manifestazioni spirituali, le quali costituiscono ciò che Bastian ha chiamato, con espressione felice, le "idee elementari" della nostra specie. In tutte le razze, in ogni continente, esse si presentano con una sorprendente identità, tanto che gli studiosi più antichi furono indotti erroneamente a ritenere che esse provenissero tutte da un unico centro di diffusione"*<sup>18</sup>.

Così le numerose e veramente incredibili rassomiglianze che esistono tra gli usi e i costumi dei popoli primitivi nelle diverse parti del mondo furono attribuite non già a contatti tra le varie culture o ad influssi reciproci, ma all'innata identità della mente umana, che si riteneva dovesse seguire dovunque la stessa linea di sviluppo. *"Le istituzioni umane"*, scrive Tylor, *"sono stratificate altrettanto, rigorosamente che la terra su cui l'uomo vive. Esse si succedono l'una all'altra in una serie praticamente uniforme in tutto il globo, indipendentemente dalla diversità, più che altro superficiale, della razza e della lingua, plasmate dall'identica natura umana che agisce, in mezzo al variare delle circostanze, nella vita selvaggia, barbarica e civilizzata"*<sup>19</sup>. Poiché, per esempio, il totemismo è stato scoperto in Australia come un'istituzione caratteristica di uno dei popoli più arretrati e primitivi del mondo, se ne trasse la conclusione che ogni popolo dovesse essere passato attraverso uno stadio analogo e che il totemismo precedesse dovunque il sorgere di istituzioni più avanzate, anche là dove la storia non ha conservato la minima traccia della sua esistenza.

Gli antropologi credettero che fosse possibile non soltanto risalire più in là della storia, ma anche che la loro nuova scienza fornisse tutta una serie di leggi di carattere generale che spiegavano l'intero corso dell'evoluzione delle diverse società. Non consideravano la storia come una scienza, ma piuttosto come un esercizio letterario, o un catalogo di fatti senza alcuna connessione tra loro, mentre le loro teorie evolvevano in una sfera superiore, quella del metodo scientifico puro. Non comprendevano come nulla sia meno scientifico

che trasferire i metodi di una scienza ad un'altra scienza, e come qualsiasi teoria sull'evoluzione delle società, separata dalla storia, diventi un mero dogmatismo aprioristico. Malgrado ciò, il loro punto di vista regnò a lungo indisturbato, e anche oggi non ha perduto il suo potere se ancora ispira molte opere di carattere popolare sull'evoluzione dell'uomo e sullo sviluppo della società e della cultura. Fu uno storico - il defunto F. W. Maitland - che primo segnalò gli errori in cui necessariamente si cadeva volendo applicare il metodo darwiniano alla scienza della società<sup>20</sup>. Egli dimostrò che facendo uso di questo metodo nello studio delle più avanzate fasi della civiltà, si arriva alle conclusioni più bizzarre.

Giacché, anche se fosse possibile (ciò che egli nega) stabilire una successione regolare e invariabile di stadi di civiltà, sarebbe pur sempre necessario provare con l'evidenza offertaci dalla storia che un dato popolo non ha avanzato direttamente dal primo stadio all'ultimo senza passare per gli stadi intermedi. *"I nostri antenati anglosassoni non arrivarono all'alfabeto o al Credo Niceno attraversando una lunga serie di "stadi" differenti; essi giunsero d'un sol balzo tanto all'uno che all'altro"*. E se questo avviene così spesso nei tempi storici, perché non dovrebbe avvenire anche nel caso di popoli primitivi, per quel che riguarda il totemismo o la scoperta dei metalli?

Maitland era convinto che *"a poco a poco l'antropologia si sarebbe trovata nella situazione di dover scegliere tra essere storia o essere niente"*, e bisogna ammettere che, tutto sommato, gli sviluppi degli ultimi venticinque anni gli hanno dato ragione. Tra gli antropologi vi è stata una reazione generale verso l'adozione del metodo storico e la rivalutazione del fattore degli scambi culturali nella storia dell'evoluzione delle varie società.

Questa tendenza ha seguito strade diverse nei diversi Paesi. Nella stessa Università di Cambridge, cui Maitland aveva appartenuto, ebbe come rappresentante il Rivers, la cui conversione al metodo storico non ebbe origine da considerazioni teoretiche ma dai risultati concreti cui avevano approdato le sue ricerche sull'ordinamento sociale e lo sviluppo dei popoli della Melanesia. Egli fu portato a riconoscere che una civiltà primitiva non era, come gli avevano insegnato, il risultato di un semplice e rettilineo processo di evoluzione, ma aveva dietro di sé una storia lunga e complessa. Per comprendere lo stadio di civiltà di una tribù della Melanesia era necessario ricostruire il suo passato sociale, sbrogliare la matassa, filo per filo, degli usi e delle istituzioni, e ricondurre ogni elemento alla sua origine prima. Valendosi di questo metodo di analisi egli dimostrò che l'apparente uniformità con la quale si sviluppa una società primitiva nasconde tutta una serie di fasi di emissione e ricezione di cultura, e che, in particolare, quelle regioni sperdute che egli studiava avevano subito influssi provenienti dalle grandi civiltà del passato. I discepoli del Rivers, il prof. Elliot Smith e il prof. Perry, portarono ancora più in là questa teoria e tentarono di dimostrare che praticamente tutti gli elementi di cui consta una civiltà superiore, ovunque si possano trovare, scaturiscono da una fonte comune, e che questo centro originale di emanazione deve essere cercato nell'antico Egitto.

Ma già qualche anno prima che fosse pubblicata l'opera del Rivers sulla Melanesia, un vigoroso attacco alla vecchia teoria evoluzionista era stato lanciato in Germania e in Austria dai professori Graebner e Pater Schmidt. Invece di isolare una determinata classe di fenomeni sociali, come avevano fatto i primi antropologi, e tentare di trovare una legge induttiva che fornisse una spiegazione generale per tutti i fenomeni dello stesso ordine, ovunque si potessero osservare, Graebner studiò ogni civiltà come un tutto unico, ogni parte del quale fosse strettamente connessa al resto. Egli sostituì in tal modo l'idea di complesso culturale (*Kulturkreis*) cioè di un gruppo interdipendente di fenomeni sociali, alle "idee elementari" del Bastian o agli stadi semigeologici del Tylor, quale base delle ricerche etnologiche, e tentò di rappresentare il processo di evoluzione come la risultante dell'azione reciproca e dell'espansione di queste unità primarie.

Benché l'ostilità estrema del Graebner e dello Schmidt verso l'evoluzionismo, e il loro rifiuto a riconoscere che aspetti simili offerti da varie civiltà possano avere origine indipendente, abbiano sollevato molte critiche, i loro metodi sono stati, in generale, adottati, e si può dire che oggi, tanto nell'etnologia quanto nello studio dei tempi preistorici, il metodo fondato sul concetto dell'unità culturale ha soppiantato quello più antico che tentava di spiegare lo sviluppo intero delle varie società in termini di una legge uniforme di progresso. I risultati dei nuovi metodi si possono osservare negli scritti dei componenti la scuola americana di antropologia, come A. L. Kroeber, C. Wissler, R. H. Lowie e A. Goldenwieser, i quali meritano di essere meglio conosciuti di quanto non siano da noi. Grande merito di questa scuola è l'aver riconosciuto la complessità dei problemi connessi con lo sviluppo della civiltà e l'aver resistito alla tendenza verso le semplificazioni eccessive che ha minato tanto la scuola evoluzionista ; quanto quella storica, come si vede, per quest'ultima, nelle teorie "panegiziane" dei discepoli del Rivers.

Infatti, anche se si ammette l'importanza degli scambi culturali tra le varie società, il metodo storico non può coprire l'intero campo d'osservazione né esaurire il contenuto di una civiltà. Esso serve soltanto a spostare il problema delle origini ad uno stadio precedente di sviluppo ed a limitare l'ambito dell'indagine.

Alla base di qualsiasi evoluzione vi è sempre la vita di un gruppo di uomini nei suoi rapporti primari con l'ambiente e con le diverse funzioni economiche, così che lo studio di tali rapporti rimane il primo compito dell'antropologo e del sociologo. Quest'ultimo, tuttavia, era agli inizi troppo infarcito di teorie aprioristiche, fondate sull'evoluzionismo e sull'idea del progresso, per dedicarsi a uno studio puramente obiettivo dei fatti.

Studiosi, ad esempio, come MacLennan e Lewis Morgan non si accontentarono di mettere in rapporto l'organizzazione familiare dei popoli primitivi con la loro vita economica e con la loro cultura generale, ma fecero uso degli elementi limitati a loro disposizione per fabbricare un vasto sistema che desse ragione dell'evoluzione a partire dalla promiscuità primitiva, attraverso il matrimonio di gruppo e il matriarcato, fino alla famiglia patriarcale, presupponendo così che l'organizzazione della vita associata debba sostanzialmente passare, in qualunque parte del globo, attraverso le medesime fasi di sviluppo.

Il primo che seppe studiare con vera obiettività la vita umana nei suoi rapporti con le condizioni geografiche e le diverse funzioni economiche, fu un uomo che non conosceva nulla di antropologia e che non aveva molta simpatia per le teorie dei primi sociologi. F. J. Le Play, a cui vogliamo alludere, era un cattolico e un conservatore, ad un tempo uomo di fede e uomo concreto, il quale amava la sua Europa e desiderava ricondurla a quei principi di prosperità sociale che egli riteneva minacciati dalle dottrine del liberalismo rivoluzionario. Malgrado ciò, il suo metodo di studio fu più "biologico", più in armonia con lo spirito persino di un Darwin, che tutte le più ambiziose teorie evoluzioniste di scrittori come Herbert Spencer o Lewis Morgan.

La sua grande opera, intitolata *Les Ouvriers Européens*<sup>21</sup>, consiste di uno studio particolareggiato di cinquantasette tipi di famiglie, prese da tutte le parti d'Europa, dai Pirenei agli Urali, e basato sull'osservazione diretta della loro vita economica nei suoi rapporti con la natura e l'organizzazione della società. La sua attenzione fu specialmente rivolta a quelle occupazioni naturali, primarie, che sono alla base di qualsiasi civiltà materiale. Si tratta fondamentalmente di sei tipi umani; i cacciatori, i pastori, i pescatori delle coste marine, gli agricoltori, i boscaioli, e infine i minatori. Non soltanto ognuno di questi tipi possiede un ambiente geografico appropriato (così che abbiamo i cacciatori Samaiedi nelle tundre nordiche, i Tartari nomadi nelle steppe orientali e i pescatori sulle coste occidentali) ma ognuno di questi tipi è anche rappresentato nell'ambito di qualsiasi "zona" civilizzata. Come hanno dimostrato il prof. Geddes e Victor Branford, i quali hanno tanto fatto per introdurre e diffondere i metodi di Le Play in Inghilterra, ogni valle contiene, almeno potenzialmente e quasi scaglionati in diversi settori, tutti i tipi di occupazione

naturale, dal pastore e dal minatore delle montagne, passando per i boscaioli dell'altopiano, ai contadini del fondo valle e ai pescatori della costa.

Il valore di questa classificazione non è limitato agli stadi primitivi della società, giacché più elevata è la civiltà più sviluppata è l'azione di questi tipi originari l'uno sull'altro, e più sviluppata la loro cooperazione, mentre d'altra parte le qualità sociali a cui essi hanno dato origine continuano a sussistere anche in una società cittadina, le cui forze vitali poggiano ancora principalmente su quelle stesse basi rurali. Inoltre, i metodi di Le Play sono ben lungi dall'aver esclusivamente un valore empirico. Come il prof. Geddes ha messo in evidenza, i tre fattori che Le Play considera come gli elementi primari della vita associata - il luogo, il lavoro e la famiglia, o il popolo - corrispondono alla formula biologica "ambiente, funzione, organismo" e così offrono una base per riconnettere la sociologia alla biologia.

In realtà, il processo di sviluppo di una civiltà presenta notevoli analogie con quello di una specie, o sottospecie, biologica. Un nuovo tipo biologico si forma sotto l'azione di un ambiente particolare; normalmente, esso è forse il prodotto della segregazione di una "comunità" in un ambiente nuovo o in via di trasformazione (in qual modo ciò avvenga, se per selezione, adattamento o variazione spontanea, non è nostro compito chiedercelo). Così pure una civiltà, ridotta alla sua più semplice espressione, è nient'altro che la maniera di vivere di un popolo che si è "adattato" ad un ambiente particolare; essa è il risultato di una comunione intima tra l'uomo e la regione dove egli trascorre, e da cui trae, la sua vita. Se questa comunione dura senza modificazioni per un periodo sufficientemente lungo, essa non produrrà soltanto un nuovo modo di vita, ma anche un nuovo tipo di uomo: una razza e una cultura al tempo stesso. Nell'emisfero occidentale, ad esempio, ogni zona climatica possiede il suo tipo razziale particolare: i negroidi nella foresta tropicale, la razza mediterranea nella zona temperata, la razza nordica nelle latitudini già più fredde, e i Lapponi nelle regioni artiche. Un tempo, a ognuna di queste razze corrispondeva, all'ingrosso, un proprio tipo di civiltà, così che possiamo parlare indifferentemente di una razza negroide o di una civiltà negroide, di una razza nordica o di una civiltà nordica, di una razza o di una civiltà artica.

Una situazione simile si realizza, naturalmente, solo dove le condizioni di segregazione si sono conservate immutate per più secoli. In altre parti del mondo, per esempio in America, un solo tipo razziale è diffuso dai tropici fino all'Artide, con la conseguenza che l'indiano della foresta tropicale non ha lo stesso adattamento fisico alle necessità del proprio ambiente che distingue il negro africano.

Benché una civiltà sia cosa molto diversa da una razza, ogni civiltà contiene i germi di una differenziazione razziale, e questo può servire a spiegare la tendenza di certe moderne unità culturali a richiamarsi ad unità razziali fittizie e persino a creare delle pseudorazze, come l'anglosassone o la latina. Una siffatta attitudine non può realizzarsi nei nostri tempi a causa della mancanza di isolamento e del rapido mutare delle condizioni esterne. Il massimo risultato che può essere raggiunto in questo senso è la creazione di un certo tipo culturale o nazionale che si manifesta nell'espressione del viso e nel portamento, ma non già nei caratteri somatici. Nei tempi preistorici le condizioni erano diverse, ed è possibile che le prime civiltà paleolitiche, le quali presentano tra di loro caratteristiche così uniformi malgrado le distanze nello spazio e nel tempo, siano il risultato di modi diversi di vita, a cui si deve pure una differenziazione razziale. Così la civiltà mousteriana, per esempio, corrisponde a quel processo di adattamento che ha prodotto l'uomo di Neanderthal.

Tuttavia, per quanto primitiva una civiltà possa essere, e per quanto direttamente plasmata dalle condizioni geografiche e climatiche, essa non è mai il semplice, automatico risultato di forze materiali. Il fattore umano è sempre attivo e creativo. Nessuna civiltà potrebbe apparire più povera e più retrograda di quella dei cacciatori Boscimani dell'Africa del Sud, in cui sembra che la vita umana sia ridotta alla sua nudità essenziale. Eppure, non si può dire che essa sia il prodotto necessario di circostanze esterne, ma bensì il

risultato di una libera e intelligente attività che si esprime in un'arte e in un folklore molto più ricchi e più originali che quelli di popoli di gran lunga più progrediti. Anche la civiltà esquimese è, in un senso, assolutamente dipendente dall'ambiente, e nondimeno costituisce uno dei più straordinari esempi che sia possibile trovare del trionfo dell'uomo sulla natura.

Noi non consideriamo la dipendenza di un artista dalla materia che tratta come un segno di debolezza o di insufficiente abilità. Anzi, più grande sarà l'artista quanto più profondamente egli penetrerà nei segreti della materia che lavora, e quanto più la sua opera si adeguerà alle proprietà della materia di cui essa è fatta. Nello stesso modo, la conformità di una civiltà al suo ambiente naturale non è un indice di barbarie.

Tanto più una civiltà progredisce, quanto più completamente si esprime nelle sue condizioni esterne e attraverso di esse, quanto più intima, cioè, sarà la cooperazione tra uomo e natura. Difatti, nelle civiltà superiori, la differenziazione dovuta a cause geografiche è molto più avanzata che nelle civiltà inferiori. Una società fondata sulla caccia può presentarsi omogenea in qualsiasi parte dello stesso continente, mentre un'altra di tipo agricolo e sedentario produrrà nuovi caratteri regionali a seconda dei vari climi e delle diverse vegetazioni.

Giacché, se l'addomesticazione degli animali e delle piante rende, in un certo senso, l'uomo più indipendente dalla natura, ha anche come conseguenza di creare un nuovo legame tra l'uno e l'altra. Ad ogni tipo di agricoltura, ad ogni diverso assortimento di piante coltivate, corrisponde una particolare civiltà. L'ulivo, dono di Atene, fu la nutrice della civiltà ellenica, così come la palma fu lo "Albero della vita" per Babilonia. Alla vite e all'ulivo per il Mediterraneo, al riso e al gelso per la Cina, alla noce di cocco e al taro per le isole del Pacifico, al granturco e al tabacco per l'America centrale, corrispondono forme particolari di ordinamento sociale, di proprietà individuale o collettiva, ideali diversi di benessere, abitudini di lavoro e caratteri umani diversi, come pure un ritmo di vita, dipendente dal ciclico alternarsi delle occupazioni agricole, ben distinto.

Questa comunione intima della civiltà con il suolo in cui si radica è visibile in ogni aspetto della vita: nel cibo e nel vestiario, nelle armi e negli utensili, nelle abitazioni e nelle forme di colonizzazione, nelle strade e nei sistemi di comunicazione. Sotto qualsiasi profilo, il carattere naturale di una regione determina i modi nei quali una civiltà si esprime, e questi a loro volta reagiscono sul carattere della civiltà stessa. Resta però chiaro che, se l'ambiente condiziona la civiltà, non la crea. Non vi è nessuna legge che automaticamente obblighi l'uomo a realizzare tutte le possibilità del suo ambiente. Ancor meno il fattore geografico è sufficiente a spiegare il progresso e la trasformazione delle civiltà. Se questo fattore predominasse, ogni razza avrebbe il suo proprio modo di vita, ma esso sarebbe altrettanto uniforme e immutabile quanto la vita di una specie animale. Una volta che un popolo si fosse adattato al proprio ambiente, rimarrebbe press'a poco in una situazione permanente di equilibrio; la sua civiltà sarebbe fissata in un tipo immutabile, che senza variazioni importanti si tramanderebbe di epoca in epoca.

In realtà, la tendenza verso la fissazione di una civiltà in un tipo immutabile e permanente esiste ogni qual volta un popolo resta segregato nel suo ambiente naturale. Il tempo è irrilevante, poiché, per se stesso, non è un fattore di mutamento. La civiltà dei Boscimani dell'Africa del Sud, che abbiamo già menzionato, presenta straordinari punti di contatto con quella delle popolazioni capsiane della Spagna e del Nordafrica nella tarda età paleolitica. Infatti, vi sono ragioni per presumere che si tratti realmente della stessa civiltà e della stessa razza, le quali si sono mantenute intatte nel lontano sud dell'Africa sebbene fossero state cacciate dalle loro antiche sedi dall'arrivo di popoli più progrediti.

Così, pure, è possibile che le popolazioni artiche abbiano conservato le tracce di una tradizione la quale risale ai cacciatori dell'età paleolitica che vagavano per le steppe dell'Europa settentrionale durante l'ultimo periodo dell'epoca glaciale.



Se questa ininterrotta continuità di tipo culturale è eccezionale e non caratterizza tutti i popoli cosiddetti primitivi, lo si deve sopra tutto al fatto che un popolo raramente si trova in stato di completo isolamento. Tolte poche aree remote e inospitali, come le steppe del Sudafrica e dell'Australia, le regioni artiche, le profondità della foresta tropicale, ogni parte del mondo ha assistito a un millenario processo di contatti e di interpenetrazioni di popoli e di civiltà. Fu per aver scoperto l'importanza di questo fattore, nel corso delle sue ricerche sulla storia della civiltà nella Melanesia, che il Rivers fu indotto a rivedere tutte le sue teorie sulle cause dell'evoluzione e delle trasformazioni della vita associata. *"Fui condotto ad accogliere l'idea - egli scrive - che le teorie correnti sull'evoluzione indipendente, che io avevo accettato ad occhi chiusi, erano false. L'esempio della Melanesia suggerisce che un popolo isolato non si trasforma né progredisce, ma che invece l'introduzione di nuove idee, di nuovi strumenti e di nuove tecniche porta a un definito processo di evoluzione, i risultati del quale possono essere molto diversi tanto dagli ingredienti indigeni che vi hanno partecipato che da quelli importati. Il prodotto dell'azione reciproca dei vari elementi assomiglia così più a un composto chimico che a un miscuglio. Lo studio della civiltà della Melanesia suggerisce anche che, quando questo nuovo processo di evoluzione ha raggiunto un certo grado, esso si arresta ed è seguito da un periodo di ristagno, il quale a sua volta dura finché un nuovo apporto dall'esterno non dà la spinta ad un altro periodo di progresso"*<sup>22</sup>.

Questo processo limitato di evoluzione costituisce la vera giustificazione di quel carattere ciclico della vita delle civiltà che è alla base delle teorie di Spengler. Il ciclo di assimilazione e di trasformazione necessario a produrre una nuova civiltà occupa un periodo definito di tempo, e, a questo proposito, è possibile che la notevole somiglianza nella durata dei cicli di civiltà, la quale ha colpito tanti studiosi sia nel presente che nel passato, derivi dal fatto che il processo di fusione razziale richiede un determinato numero di generazioni per avere il suo svolgimento. Infatti, nella maggioranza dei casi, la nascita di una nuova civiltà ha origine non soltanto dall'intervento di nuovi influssi, ma anche dall'arrivo di un nuovo popolo, cosicché la trasformazione implica un complicato processo di riadattamento e di assimilazione razziale e culturale. Si deve, in primo luogo, tenere conto dell'azione del nuovo ambiente sul tipo di uomo e sulla società cresciuti in altre regioni; secondariamente, dell'azione e reazione della civiltà del popolo conquistato su quella dei conquistatori; e, in terzo luogo, della graduale mescolanza fisica dei due popoli. Tutti questi fattori cooperano alla formazione di una nuova civiltà che non sarà né quella degli immigrati né quella degli autoctoni, ma qualcosa di veramente originale.

La formazione, quindi, di una nuova civiltà non è soltanto un fenomeno storico, ma presenta anche un aspetto biologico e può essere paragonata, sotto certi riguardi, alla formazione di una nuova specie. Se è adattata all'ambiente in cui ha sede e alle necessità di vita che deve soddisfare, può persistere indefinitamente, dando così origine a un "tipo" stabile. Se, invece, non riesce a realizzare questo adattamento, non può che scomparire lentamente o precipitare d'un sol colpo. In alcuni casi, come per le colonie vichinghe in Groenlandia, e forse anche per la civiltà Maya nell'America Centrale, il declino è effetto immediato dell'incapacità ad affrontare le avverse condizioni climatiche o geografiche dell'ambiente. Più spesso, però, il tramonto di una civiltà, si riconnette alla scomparsa del popolo invasore attraverso la sua totale assimilazione ad opera del popolo invasore. È il destino che attende normalmente un'aristocrazia di conquistatori, e, essendo molte civiltà creazione di una élite, ciò è spesso sufficiente a spiegare i fenomeni di ristagno e di declino che seguono così di frequente un periodo di brillanti conquiste culturali.

A questo fattore il Rivers attribuì la massima importanza nella storia della società della Melanesia. Egli dimostrò come l'arrivo della popolazione "Kava" nel Sud e di quella "Betel" nel Nord introdusse nuovi tipi di civiltà nella zona melanesiana e dette inizio a un processo di evoluzione che durò fino a quando i nuovi elementi furono completamente assimilati da

parte delle popolazioni indigene, dopo di che la società si irrigidì nuovamente in un tipo di civiltà statico e incapace di progresso. Dobbiamo nondimeno ricordare che il caso della Melanesia non è del tutto tipico, trattandosi di una regione straordinariamente arretrata e geograficamente eccentrica, in cui la tradizione culturale autoctona era di natura rudimentale. In molti casi il popolo conquistato contribuisce quanto i conquistatori, e anche più, alla formazione di una nuova civiltà. Avviene allora che il periodo che segue l'entrata in scena del nuovo popolo sia un tempo di declino o di arresto nel corso della civiltà, e che la sua rinascita sia causata dal riaffiorare dell'elemento indigeno. Questa è l'origine di quegli improvvisi e sfolgoranti rinnovamenti culturali, quali vediamo ad esempio nel Rinascimento italiano e in quell'altro più antico "Rinascimento" del sesto secolo a. C., quando cioè la cultura egea si ridestò a nuova vita dopo il periodo di oscurità e di barbarie che succedette all'invasione dei Dori.

Il ciclo consiste perciò, normalmente, di tre fasi: prima viene il periodo della crescita, allorché i due elementi non si sono ancora, fusi insieme e il popolo immigrato continua a conservare la tradizione culturale che ha portato con sé; poi vi è il periodo, del progresso, quando la civiltà, fertilizzata dai nuovi elementi che ha assorbito, sboccia in fiore ed entra in un periodo di attività creativa; infine, vi è l'epoca della maturità, la quale può significare tanto che i nuovi elementi sono stati totalmente assimilati e la tradizione originale ha ripreso il sopravvento, quanto che si è realizzata una fusione completa tra i due elementi e che il nuovo tipo di civiltà si è stabilizzato in modo permanente.

Da tutto ciò deriva che, per giudicare della stabilità e della forza di una civiltà, dobbiamo prendere in considerazione non solamente il carattere delle sue istituzioni o la qualità delle sue conquiste culturali, ma, prima di ogni altra cosa, la sua vitalità intima. La forza di una data istituzione politica o sociale, come quella di uno stile in arte, non dipende dalla sua validità astratta, nel primo caso, o dalla sua bellezza, nel secondo, ma dalla comunione che lega l'una, o l'altro rispettivamente, alla civiltà viva. La più fedele imitazione di un'opera d'arte non potrà mai richiamare in vita uno stile scomparso, una volta che la tradizione viva sia spezzata. Come una moda artistica o letteraria può essere imitata in maniera del tutto esteriore e artificiale, così un popolo può adottare le forme politiche e sociali proprie a una civiltà diversa senza essersene incorporate in modo organico. Un fenomeno di tal genere può significare, oltre certi limiti, la fine della vita di una civiltà, sì che talora un progresso astratto e puramente superficiale può essere il segno di una sostanziale decadenza.

Quando i successori di Alessandro Magno ricoprono l'Asia di teatri, municipii, ginnasi e scuole di retorica, non trasformarono gli asiatici in greci, ma bensì soffocarono le tradizioni locali, che continuarono a vivere soltanto più tra i poveri e i contadini. La grande rete di istituzioni municipali che i principi del periodo ellenistico, e poi Roma, stesero sui paesi soggetti, era una creazione meccanica ed esterna rispetto all'impulso vitale autentico che aveva dato origine alla città-stato greca. Lo stesso potremmo dire delle istituzioni rappresentative, dell'istruzione obbligatoria, della stampa quotidiana e di tutti gli altri ingredienti che compongono la civiltà moderna. Non si deve vedere soltanto se un'istituzione è ragionevole o benefica, ma prima di tutto, e soprattutto, se è viva. Non ci può essere dubbio, per esempio, che il sistema rappresentativo moderno quale esiste oggi sul continente, con i suoi elaborati sistemi di rappresentanza proporzionale e con il suffragio universale, è di gran lunga superiore, in teoria, al sistema parlamentare inglese del Settecento, con i suoi "borghi putridi", le sue assurde anomalie per quanto riguardava il suffragio, e la sua corruzione. Eppure, quest'ultimo fu l'espressione viva di un'età e di un popolo forniti di genio politico creativo, fu una delle grandi forze che hanno fatto il mondo quale è oggi. I più elaborati sistemi continentali, invece, mancano di rapporti organici con la società che li ha adottati e sono suscettibili di essere messi da parte, come è accaduto recentemente in Italia, in favore di sistemi più primitivi ma che posseggono radici più profonde nelle tradizioni politiche del Paese. Solamente in quanto un nuovo sistema è

espressione spontanea della società, esso può essere un progresso; non appena lo sviluppo vitale inferiore di una civiltà viene a cessare, il cambiamento significa morte.

Chiunque avesse per un momento posato lo sguardo sul mondo mediterraneo durante l'età di Pericle avrebbe potuto pensare che l'avvenire dell'umanità fosse ormai assicurato. Sembrava che l'uomo avesse finalmente raggiunto la sua maturità, che fosse entrato in possesso dell'eredità a lui assegnata. L'arte, la scienza, la democrazia erano arrivate ad una splendida fioritura in un centinaio di libere città, e le promesse del futuro sembravano ancora maggiori delle realtà presenti. Invece, proprio quando l'intero mondo mediterraneo si preparava ad abbracciare le nuove cognizioni e i nuovi ideali di vita e di arte, quando i barbari si volgevano da ogni parte verso le città elleniche come a una sorgente di potenza e di luce, proprio allora questa grande promessa cadde e l'intima linfa dell'Ellade s'inaridì. Le libere città furono lacerate dalle rivalità e dalle lotte di classe. I più grandi spiriti del tempo - forse i più grandi di ogni tempo - non trovarono più posto nel loro seno e furono costretti a mettersi al servizio di re e di tiranni. La scienza ellenica finì così per vivere addomesticata alla corte dei Faraoni Macedoni, di Alessandria e le libere città divennero preda di un qualunque condottiero fortunato.

Quale fu la ragione di questo spegnimento improvviso della civiltà ellenica? Non già, a mio parere, una qualsiasi delle cause esterne che sono state invocate - la guerra peloponnesiaca, il diffondersi della malaria, lo sfruttamento eccessivo del suolo - che possono essere tutte ritenute, nella migliore delle ipotesi, cause secondarie. E neppure si può attribuire, come fa il Prof. Gilbert Murray nella sua interessante opera sulla religione greca, "a una perdita di coraggio". Fu qualcosa di più profondo di tutto ciò. La civiltà ellenica crollò non perché venne a mancare il coraggio ma perché venne a mancare la vita. Mentre la scienza greca era in pieno rigoglio, la vita intima del mondo greco si estingueva e, sotto lo sfolgorio superficiale della letteratura e della filosofia, le fonti di vita del popolo s'inaridivano. La forza della cultura ellenica era tutta nelle sue basi regionali e agrarie. Il cittadino non era soltanto un proprietario terriero ma anche un coltivatore diretto: persino la sua religione era inseparabile dalle tombe avite e dal tempio dedicato all'eroe locale. Agli occhi degli scrittori del periodo classico, il greco tipico non era il sofista né il ciarliere mercante levantino, ma il rude contadino *à carnano*, o il non meno rurale patrizio dorico, gli uomini "che avevano combattuto a Maratona" e a Platea. Senonché, nei due secoli che erano trascorsi tra le guerre persiane e il periodo ellenistico, i Greci avevano cessato d'essere un popolo di agricoltori per diventare una nazione di cittadini. La campagna si era spopolata, la terra era coltivata dagli schiavi, mentre gli uomini liberi, decimati dalle guerre e dalle rivoluzioni, si erano ammassati nelle città o avevano emigrato in oriente, nelle terre di nuova conquista.

A mano a mano che dalla civiltà ellenica si ritrae la vita, possiamo notare lo scomparire graduale dei diversi tipi d'uomo in cui lo spirito di quella società si era incarnato, il venir meno delle istituzioni tradizionali, lo scomporsi della vita luminosa e altamente differenziata delle città-stato in un miscuglio informe e cosmopolita, senza radici né nel tempo né nel luogo: una società che era identica in tutte le grandi città, dalla Mesopotamia al Golfo di Napoli. Ecco l'origine della degenerazione dell'uomo greco. Non è più il cittadino-soldato che aveva abbattuto la potenza persiana a rappresentare questo popolo, ma il "greco famelico" della satira di Giovenale, l'uomo buono a tutto e a nulla, capace d'insegnare la retorica non meno che di ballare sulla corda. Mentre una volta il greco era il padrone per natura e il barbaro lo schiavo, vediamo ora il centurione di Persio, "*il grosso Pulferio*" che "*sghignazzando offre un soldo guasto per un centinaio di greci*".

Tuttavia, durante questo periodo di decadenza vitale, le conquiste intellettuali della civiltà greca non vennero meno, e la cultura ellenica, in una sua forma astratta e standardizzata, si diffuse ad oriente e a occidente molto più ampiamente di quanto avesse fatto nei giorni della sua piena vitalità.

Ma se il progresso intellettuale - o, almeno, un alto livello di realizzazione scientifica - può coesistere con un declino di vitalità, se, cioè, una civiltà può sfaldarsi dall'interno, dobbiamo concludere che le previsioni ottimiste dei due ultimi secoli, sul futuro della civiltà moderna perdono ogni valore. La sorte del mondo ellenico è un monito per noi che la civiltà più elevata e intellettualmente più progredita dell'Occidente può essere inferiore, dal punto di vista dell'attitudine a sopravvivere, delle più rudimentali società orientali.

Vi è, infatti, una differenza sostanziale tra la "fissazione" o il ristagno di una civiltà come quella cinese o egiziana, successivi alla chiusura di un ciclo di formazione e di progresso, e la dissoluzione organica di una cultura, come possiamo osservarla nel caso dell'antica Grecia o di Roma. La civiltà cinese e quella egiziana poterono sopravvivere per migliaia di anni perché conservarono intatte le loro fondamenta, sottoponendo le relazioni sociali a un ordinamento preciso e ieratico, seppero dare alle funzioni più semplici e più umili tutta la consacrazione della religione e della tradizione. Le civiltà classiche, invece, si allontanarono dalla fonte della loro vita per concentrarsi prematuramente sul potere e sulla ricchezza, così che la loro provvisoria conquista del mondo fu pagata con la degenerazione, forse anche la distruzione, dei loro organi sociali.

E', questo, un esempio quanto mai chiaro dei pericoli che derivano dall'inurbamento di una società; ma un processo analogo può essere osservato in molti altri casi di decadenza. Si comincia con la concentrazione nelle città, che ha come conseguenza l'intensificarsi dell'attività culturale. Questo fenomeno, però, è seguito da un abbassamento del livello della civiltà nelle campagne e da un allargamento del solco che divide il contadino dal cittadino. In alcuni casi, come nell'antica Grecia, il risultato è un graduale ma profondo imbarbarimento della campagna mentre in altri - come nella Russia a partire da Pietro il Grande e nell'Oriente ellenizzato dopo Alessandro - i contadini continuano ad aggrapparsi alla loro cultura tradizionale, mentre le città adottano un tipo di civiltà urbana importata già bell'e fatta dall'estero. Nell'ultimo stadio, le città perdono ogni contatto economico e vitale con il loro contado, diventano parassitarie in quanto dipendono sempre meno dalla natura e sempre più dal mantenimento di un sistema politico ed economico artificiale.

Un tale processo di degenerazione urbana è appunto una delle più importanti ragioni di debolezza nella nostra moderna civiltà europea. Essa è diventata amorfa e moribonda perché non ha più radici, perché non possiede più un ritmo vitale né un equilibrio.

La volgarità e lo squallore della nostra vita moderna è il segno di una inferiorità biologica, di un rapporto insufficiente o falso con l'ambiente il quale non può produrre che tensione, sforzo vano, rivolta o fallimento.

Una civiltà meccanica, industriale, cercherà, nel lavoro, di eliminare qualsiasi movimento superfluo, così da fare dell'operaio il perfetto complemento della sua macchina. Nello stesso modo una civiltà vitale tenderà a rendere ogni funzione e ogni atto partecipi di una grazia e di una bellezza vive. Saranno in gran parte tendenze istintive, come nella bellezza degli antichi lavori agricoli - arare, seminare, mietere - ma saranno anche sforzo cosciente presso grandi civiltà orientali, come nella calligrafia dello scriba mussulmano, e nell'elaborazione di una complicata etichetta sociale nell'Oriente.

Per quale ragione un agente di cambio è meno "bello" di un guerriero omerico o di un sacerdote egiziano?

Perché fa meno corpo con la vita, perché non è indispensabile, ma accidentale e quasi parassitario. Quando una civiltà ha riconosciuto i propri bisogni essenziali ed organizzato le proprie funzioni vitali, non vi è ufficio in essa che non abbia bellezza. Così è, ad esempio, per i costumi: l'armamentario dell'epoca vittoriana col suo cilindro e la sua redingote, esprimeva qualcosa di fondamentale nella civiltà ottocentesca, e per questa ragione si diffuse in tutto il mondo, insieme a quella civiltà, come nessun'altra moda aveva mai fatto prima.

È possibile che i nostri discendenti riconoscano a quell'abbigliamento una sua tetra e assira bellezza, che' potrebbe far da emblema alla grandiosa e spietata epoca che lo ha creato; ma, comunque sia, è certo che gli mancava la bellezza diretta e naturale che ogni costume deve avere. Non diversamente dalla civiltà in mezzo a cui era sorto, esso non aveva più alcun rapporto ne con la vita della natura ne con la vita dell'uomo.

Nessuna civiltà, per quanto progredita, può permettersi di trascurare le realtà fondamentali connesse con la vita della natura e con i caratteri della regione da cui il suo benessere dipende. Anche le più alte conquiste della scienza, dell'arte e dell'organizzazione economica non sono sufficienti a scongiurare la decadenza di un organismo sociale, quando le sue funzioni vitali siano state intaccate. Periodi di apparente progresso celano più d'una volta un processo di degenerazione o di decomposizione sociale che mina l'assetto di una civiltà. Nondimeno, come Le Play mise in evidenza, non si tratta di un fenomeno inevitabile: per quanto avanzata sia la degenerazione, sussiste sempre una possibilità di rinnovamento, a patto che la società recuperi il suo equilibrio funzionale e ristabilisca i contatti perduti con la vita della natura.

## CAPITOLO IV

### LO STUDIO COMPARATO DELLE RELIGIONI E L'ELEMENTO SPIRITUALE DELLA CIVILTÀ

Abbiamo veduto nel capitolo precedente che la civiltà, anche nelle sue forme più elevate, dipende in ultima analisi, ed è condizionata, da fattori materiali. L'uomo, come ogni altro organismo vivente, è il prodotto dell'ambiente, dell'ereditarietà e della funzione, e la sua civiltà non è una costruzione intellettuale astratta, ma un'organizzazione materiale di vita che soggiace alle stesse leggi di sviluppo e di decadenza, di "*generazione e di corruzione*", che governano il resto del mondo fisico.

Potrebbe sembrare, a tutta prima, che ciò porti ad una concezione completamente deterministica della storia, in cui non vi sia posto per la volontà razionale e per la libera cooperazione degli intelletti umani. E questa è, senza dubbio, la conclusione logica della teoria spengleriana sulle civiltà, la quale subordina l'intelligenza e la libertà dell'uomo agli effetti ciclici di una cieca legge di destino. Se accettiamo poi i postulati del vecchio materialismo scientifico, a maggior ragione dovremo ritenere l'aspetto intellettuale e spirituale di una civiltà come secondario e derivato: il processo vitale della civiltà sarebbe un puro e semplice processo fisico, come per esempio la digestione, e moventi ed emozioni che sembrano presiedere al suo corso non sarebbero più determinanti di quanto non siano, nel caso dell'alimentazione, le sensazioni piacevoli che accompagnano l'ingestione del cibo.

Eppure, come abbiamo già veduto, i materialisti furono riluttanti a trarre dalle loro idee una conclusione così apparentemente ovvia. In realtà, non tentarono affatto di ridurre la vita umana ad un'attività puramente istintiva, o di sottovalutare la parte rappresentata dalla ragione nell'evoluzione della società. È bensì vero che durante gli ultimi trent'anni la reazione all'intellettualismo eccessivo della filosofia idealista ha avuto per effetto che si esagerasse in senso opposto, che vi fosse, cioè, la tendenza a minimizzare l'importanza dell'elemento razionale nella vita umana. Nondimeno tutti questi tentativi hanno una portata limitata e incidono piuttosto sul problema delle origini che sulla validità dei risultati. Per quanto i *behaviourists* possano considerare il pensiero come un discorso represso, e il discorso, a sua volta, come un gesto represso, per quanto gli psicanalisti possano vedere nelle aspirazioni più ideali l'azione segreta di un complesso sessuale, tanto gli uni come gli altri ammettono implicitamente la possibilità di una certa qual razionalizzazione dell'esperienza, poiché altrimenti verrebbero a distruggere la pretesa delle loro teorie di dare una spiegazione qualsiasi ai fatti.

Così pure nessuno vorrà negare che la vita moderna è stata profondamente trasformata dal macchinismo. Ma se il macchinismo presuppone la scienza della meccanica, e questa a sua volta non è pensabile senza, la matematica, non sarà possibile negare che, in altri stadi del processo evolutivo, gli atti siano influenzati dal pensiero. Per quanto lontano noi risaliamo nella storia dell'umanità, riusciremo sempre a trovare le tracce del potere trasformatore esercitato dal pensiero e dall'invenzione sulla vita umana. La scoperta dell'agricoltura e dell'addomesticazione degli animali trasformarono il corso della civiltà non meno radicalmente dell'introduzione delle nuove tecniche scientifiche e industriali, mentre in età ancora più remote, all'alba dell'umanità, vi furono quelle grandi, primordiali scoperte — il fuoco, i primi utensili, le prime armi, le prime vesti — che prepararono la strada alle successive conquiste dell'uomo sulla natura.

D'altra parte nulla ci giustifica a supporre che le invenzioni di carattere pratico fossero la prima o la sola manifestazione di una attività specificamente umana. Se l'uomo è essenzialmente un animale che si serve di utensili, l'"utensile" è, fin dalle origini, quello

dell'artista non meno che del lavoratore. Infiniti anni prima che avesse imparato a costruire case, a coltivare la terra o a addomesticare animali, l'uomo era già un artista, e un artista tutt'altro che mediocre, se dobbiamo giudicare dalle magnifiche pitture dell'epoca paleolitica che sono state trovate nelle caverne. Ma l'arte del primitivo non costituisce soltanto la soddisfazione di un impulso estetico; essa ha uno scopo rigidamente pratico, potremmo anche dire razionale. Non si tratta di procurare piacere o di riprodurre ciò che l'uomo vede, ma di esercitare un potere sopra la natura esterna. Così, con ogni probabilità, le pitture di animali dell'epoca paleolitica furono intese come un mezzo magico grazie al quale il cacciatore primitivo gettava una specie di incantesimo sulla sua preda e acquistava il potere di sopraffare la forza e l'astuzia degli animali allo stato selvaggio. Anche oggi, in mezzo ai popoli più arretrati, come i negri o gli indigeni dell'Australia e della Melanesia, l'arte è quasi sempre la manifestazione esteriore di un rituale rigoroso o di una tradizione cerimoniale che governa tutta quanta la vita di un popolo. I primi esploratori ed etnologi furono indotti a credere che i popoli più incivili conducessero un'esistenza quasi interamente materiale, occupati soltanto nella soddisfazione dei loro bisogni immediati. *"Non pensa ad altro fuorché a ciò che riguarda i suoi bisogni materiali di ogni giorno"*, è l'osservazione tipica citata da Herbert Spencer nel suo tentativo di ricostruire la mentalità primitiva<sup>23</sup>. Senonché, una conoscenza più approfondita della vita dei popoli primitivi ci lascia con un'idea molto diversa. Gli indigeni australiani, per esempio, la cui civiltà è una delle più rudimentali che sia possibile immaginare e che furono ritenuti dai primi colonizzatori europei come del tutto privi di vita religiosa o morale, un gradino appena più su degli animali, posseggono invece, come ora sappiamo, un cerimoniale ricchissimo, così elaborato da superare in complessità le pratiche religiose di molti popoli più progrediti. Le loro cerimonie si prolungano spesso per mesi interi e, fornendo il principale incentivo al lavoro organizzato e all'attività sociale, determinano esse sole il ritmo della vita della comunità.

Si può veramente affermare che l'indigeno dell'Australia centrale è tanto lontano da quella preoccupazione per i bisogni materiali immediati, considerata da Herbert Spencer come caratteristica della mentalità primitiva, che la parte più importante della sua vita è proprio quella dedicata all'osservanza dei riti e delle tradizioni. I suoi pensieri si concentrano, non già sui problemi della vita quotidiana, ma sul mondo misterioso e chimerico dell'*alcheringa*, il luogo d'origine dei loro totem, dei padri e creatori del mondo degli uomini. Ecco che cosa scrivono B. Spencer e Gillen: *"Dal giorno dell'iniziazione, la sua vita è nettamente divisa in due parti. Innanzi tutto vi è quella che potremmo definire la vita ordinaria, comune a tutti, uomini e donne, e connessa con la ricerca del cibo e con le danze guerresche...*

*Poi vi è quel lato della sua esistenza, che a poco a poco diventa per lui sempre più importante, che è volto verso le cose di natura sacra e misteriosa. Col passare degli anni, egli prende una parte sempre maggiore in queste pratiche sacre, finché quasi tutti i suoi pensieri si concentrano su di esse. Le cerimonie rituali, che all'uomo bianco sembrano avvenimenti trascurabili, sono per lui questioni molto gravi. Esse si ricollegano tutte alla memoria dei grandi antenati della tribù. L'indigeno è fermamente convinto che, quando verrà la sua volta di morire, la parte spirituale che è in lui finirà per ritornare al vecchio focolare alcheringa, dove egli vivrà in comunione con i suoi antenati fin quando gli sembrerà venuto il momento di reincarnarsi"*<sup>24</sup>.

Ora è evidente che questo complicato fiorire di credenze e di cerimoniali non può essere senz'altro attribuito all'influsso dell'ambiente australiano e alle necessità materiali della vita primitiva. Questi sono, naturalmente, elementi che lo condizionano, ma il fenomeno ha un'origine indipendente e una storia che avrebbe potuto essere diversa anche se le condizioni geografiche e etniche fossero rimaste inalterate. E neanche è possibile credere che questo sviluppo, come Durkheim pretende, sia un fenomeno collettivo nel senso che la coscienza individuale si sia completamente confusa con quella del gruppo. Infatti è

impossibile, in uno stadio qualsiasi dell'evoluzione religiosa, escludere il fattore del pensiero e dell'iniziativa individuale. L'influsso dell'uomo d'eccezione - potremmo anche dire del genio - sia come organizzatore, o come maestro o profeta, è palese tra i selvaggi non meno che nelle civiltà più avanzate, e la "fissazione" di una società primitiva, come quella degli indigeni dell'Australia centrale, in un formalismo rituale di rigidità bizantina non esclude affatto la possibilità che essa sia passata attraverso un periodo formativo in cui abbia ricevuto l'impronta di uno spirito creatore individuale.

È proprio questo aspetto *interiore* di una civiltà che le conferisce i suoi caratteri più salienti. L'unità di una civiltà non risiede soltanto in una comunanza di sede, e cioè d'ambiente e di lavoro, in una comunanza di funzioni e di sangue, ma anche, e soprattutto, in una comunanza di pensiero. Giacché una civiltà, pur della specie più rudimentale, non è mai esclusivamente una unità fisica, ma implica, oltre a una certa omogeneità nell'ordinamento sociale e nella maniera di vita, anche una disciplina sociale continua e cosciente. La stessa comunanza di linguaggio, che è elemento essenziale per ogni genere di vita associata, può soltanto evolversi durante secoli di sforzi razionali comuni. Vediamo come secoli di pensiero e di azione condivisi producano una terminologia, un sistema di classificazione e persino una scala di valori che, a loro volta, s'impongono alle menti di tutti coloro che vengono a trovarsi nel loro raggio d'influenza, così da giustificare il vecchio detto che la lingua è l'anima di un popolo. Ma non è solamente in questo modo che il pensiero collettivo di una società si esprime. Vi è anche una concezione comune della realtà, una visione particolare della vita che si esprime persino nelle società più primitive, attraverso pratiche magiche e credenze religiose, e che nelle civiltà più evolute appare, in forma più completa e cosciente, nella religione, nella scienza, e nella filosofia. In tal modo il fattore spirituale condiziona lo sviluppo di ciascuna società. Esso è l'elemento attivo e creativo nella civiltà, giacché emancipa l'uomo dalle leggi puramente biologiche che regolano l'evoluzione delle specie animali e gli conferisce la possibilità di accumulare un capitale ogni giorno più vasto di cognizioni e di esperienze e di esercitare quindi un controllo sempre maggiore sull'ambiente che lo circonda.

Naturalmente questo fattore spirituale non è mai indipendente dall'ambiente; sono due elementi che fanno una sola sostanza, così come lo spirito dell'individuo fa una sola sostanza con il suo corpo. Ma nello stesso modo in cui lo spirito di un individuo esercita un influsso sul corpo, così l'elemento spirituale è l'anima e il principio informatore di una civiltà. Due popoli possono vivere nello stesso ambiente geografico ed appartenere allo stesso ceppo razziale, eppure le loro due civiltà possono essere molto diverse se essi non partecipano della stessa tradizione spirituale. Noi sappiamo come intere regioni siano passate da una civiltà all'altra senza che vi fossero cambiamenti sostanziali nella loro composizione etnica. Per citare ancora l'Islam, noi vediamo come un nuovo atteggiamento verso la vita, apparso negli aridi altipiani dell'Arabia, abbia trasformato l'esistenza e l'ordinamento sociale dei montanari slavi della Bosnia, dei pirati malesi delle Indie, dei raffinati cittadini della Persia e dell'India settentrionale, e infine delle barbare tribù negre dell'Africa. Le autentiche barriere tra i popoli non sono né la razza né il linguaggio né la configurazione geografica, ma quelle che derivano da una diversità di orientamento spirituale e di tradizione, come del resto è dimostrato dai contrasti tra Greci e Barbari, tra Ebrei e Gentili, tra Mussulmani e Indù, tra Cristiani e Pagani. In tutti questi casi troviamo una diversa concezione della realtà, valori morali ed estetici diversi, in una parola, un diverso mondo inferiore. Dietro a ogni civiltà vi è una visione particolare della vita, una visione che può essere il frutto inconsapevole di secoli di pensiero ed esperienze comuni, o che può essere sbocciata dall'improvvisa illuminazione di un grande profeta o di un grande pensatore. L'esperienza di Maometto nella caverna del monte Ira, allorché la vita umana, confrontata allo splendore e alla potenza dell'unità divina, gli si presentò con tutta la labilità del batter d'ali di un moscerino, ha determinato da quel momento l'esistenza di



una gran parte del genere umano. Un popolo che durante mille anni ha ascoltato tre volte al giorno la voce del muezzin proclamare l'unità divina non può vivere allo stesso modo o vedere con gli stessi occhi dell'Indù, il quale adora la vita della natura. nelle sue infinite forme e considera il mondo esterno come una manifestazione del gioco delle forze cosmiche sessuali.

Possiamo anzi dire che, mentre modificazioni di natura spirituale o intellettuale producono effetti profondi sulla vita materiale di un popolo, modificazioni esclusivamente esteriori o materiali hanno poche conseguenze positive, qualora non affondino le loro radici nella vita spirituale di una data civiltà; È ben noto che l'influsso della civiltà tecnica dell'Europa moderna su un popolo primitivo non conduce normalmente a nessun progresso effettivo; anzi, se non si accompagna a un processo graduale di educazione e di assimilazione spirituale, questo influsso distruggerà la società su cui si esercita. Un popolo potrà utilizzare nuove conoscenze e nuove tecniche solamente se esse s'integreranno allo spirito che anima la sua civiltà e al suo atteggiamento generale verso la vita. Un esempio interessante è stato recentemente riferito da alcuni studiosi e riguarda una tribù della Papuasias a cui si era fatta conoscere la radio. L'invenzione colpì a tal segno la loro mente che essi tentarono di imitarla e costruirono il modello completo di un pilone con la sua antenna radio-emittente. Senonché, essi trasformarono lo scopo della invenzione, conformandolo all'idea, dominante della loro civiltà: se ne servirono, cioè, come di un sistema per entrare in comunicazione con lo spirito dei trapassati. In tal modo, l'ultimo trionfo della scienza europea divenne nelle loro mani soltanto un nuovo elemento della tecnica magica propria alla loro tradizione indigena.

Le sole innovazioni vitali in una civiltà sono quelle che vengono dall'interno, e quindi il primo fra tutti i fattori di progresso è lo spirito umano. Ciò potrebbe, a tutta prima, far pensare a un ritorno alle vecchie teorie intellettualistiche sul progresso sostenute dai filosofi e dai sociologi del Settecento e dell'Ottocento, di cui si è discusso nel capitolo I. Ma, uomini come Helvetius, Condorcet e Buckle concepivano l'elemento razionale nella storia in modo molto diverso da quello che noi abbiamo qui delineato. Buckle, ad esempio, ritiene lo sviluppo delle conoscenze e le nuove scoperte scientifiche come i soli elementi importanti, ed esclude perciò che la morale, la religione, la letteratura e la scienza di governo esercitino qualunque influenza degna di nota sull'evoluzione di una società. Ai suoi occhi, morale, religione, letteratura sono il frutto di una civiltà, non le sue cause. Egli arriva persino a sostenere che la scoperta della polvere da sparo ha contribuito maggiormente alla causa della pace che tutti gli insegnamenti del Cristianesimo!

Invece, dobbiamo riconoscere che la conoscenza scientifica e lo spirito critico-razionalista, sebbene abbiano influito moltissimo sull'evoluzione recente della nostra civiltà, hanno avuto un'importanza assai limitata in altre epoche e altre civiltà. Se vogliamo valutare equamente la parte avuta dall'elemento spirituale nelle civiltà, dobbiamo allargare la nozione di spirito in modo da comprendervi l'intera sfera della coscienza umana, dai primi oscuri sforzi per coordinare i dati dell'esperienza sensibile fino alle più alte conquiste dell'intelligenza speculativa.

Il processo tendente a ordinare e unificare la molteplicità e l'eterogeneità del mondo sensibile coincide con la storia stessa dell'umanità. E' un processo che non si esaurisce mai perché vi è un elemento irriducibile che si sottrae ai più ardui sforzi della scienza e della filosofia, ma che, d'altra parte, non ha mai cessato di svolgersi fin da quando l'uomo cominciò a dar nome alle cose e a classificare e ordinare la sua esperienza attraverso il linguaggio. Fin dai primi albori della civiltà, gli uomini hanno tentato, sebbene in forma rozza e simbolica, di comprendere le leggi della vita e di conformare ad esse la loro attività sociale. L'uomo primitivo, naturalmente, non guarda il mondo esterno con i nostri occhi, non lo considera cioè come un sistema meccanico e passivo, come un campo d'azione per le energie umane o come semplice materia che attende di essere plasmata dal suo

spirito. Lo vede come un cosmo vivente, popolato, di forze misteriose, più potenti della sua, che devono essere placate e servite. E in questo consiste la sua vita.

Perciò, un popolo sente fortissima la necessità, più ancora che del cibo o delle armi, di disporre di un equipaggiamento psichico, di una tecnica, che gli permetta di entrare in comunicazione con queste potenze sovrumane al fine di propiziarsele. Come ha detto, Durkheim, la religione è il grembo da cui provengono tutti i germi della civiltà. *"La religione abbraccia l'intero campo della realtà, così che il mondo fisico come quello morale, le forze che muovono i corpi come quelle che muovono lo spirito, sono state concepite in forma religiosa. Ecco perché le pratiche e i sistemi più diversi, sia quelli che rendono possibile la vita morale (leggi, precetti morali, arte), sia quelli che servono alla vita materiale (scienza e tecnica) derivano direttamente o indirettamente dalla religione". "Non appena s'intravede l'esistenza di rapporti ideali tra le cose, la scienza e la filosofia diventano possibili. Ed è la religione ad aprire loro la strada"*<sup>25</sup>.

Tuttavia, non è perché la religione sia soltanto la divinizzazione della coscienza associata, come Durkheim vorrebbe farci credere, che ciò avviene. Anzi, per quanto la vita associata dipenda dalla religione, la sfera religiosa è appunto quella che è fuori dal controllo della società e il primo impulso religioso nasce da un sentimento di dipendenza dalle potenze sovrumane. È un sentimento tanto più forte nell'uomo primitivo che tra i popoli di civiltà più progredita, in quanto questi ultimi godono sempre di una certa autonomia nei confronti del mondo esterno, mentre il selvaggio dipende, in ogni momento della sua vita, da forze che egli non può né comprendere né controllare. Vive circondato da potenze misteriose che si manifestano sia nella natura esterna che nel suo intimo, in terra e in cielo, negli animali e nelle piante, non meno che nei sogni e nelle visioni, e negli spiriti dei trapassati. Perciò la religione primitiva è caratterizzata dalla sua universalità e dalla sua indeterminazione, le quali fanno sì che praticamente sia impossibile isolare un singolo e ben definito tipo di credenza e di pratica religiosa come la fonte e l'inizio dell'intera evoluzione.

Alcuni moderni studi sull'antropologia e sul pensiero primitivo pretenderebbero che la religione fosse un fenomeno di carattere secondario e che il primo atteggiamento dell'uomo verso la realtà sia stato una specie di materialismo empirico. Così la teoria classica della scuola evolucionista, rappresentata da antropologi come Tylor o Frazer, attribuisce la nascita della religione a un timore superstizioso dei fantasmi - sviluppatosi gradualmente dal timore verso gli spiriti dei trapassati - per il quale ogni fenomeno naturale terrificante o sorprendente era ritenuto opera di uno spirito personale. Perciò, come dice Tylor, l'idea di un'anima umana servì come modello per concepire degli esseri spirituali in generale, *"partendo dal più minuscolo gnomo che folleggia nell'erba alta, fino al creatore celeste che governa il mondo, al Grande Spirito"*<sup>26</sup>.

Una tale spiegazione sembrava offrire una comoda chiave per penetrare l'intero corso dell'evoluzione religiosa, ed è facile capire quale seduzione essa abbia esercitato sui contemporanei di Darwin e di Herbert Spencer. Senonché, uno studio più approfondito ha dimostrato come non sia possibile isolare una singola credenza, o anche un tipo particolare di credenze, come la fonte e il punto di partenza dell'evoluzione religiosa. La mentalità dell'uomo primitivo è tutta quanta impregnata di religione e la credenza negli spiriti personali è soltanto una parte della sua concezione della realtà, la quale non si limita mai a quello che egli vede. Ben lungi dall'essere un materialista, egli compie uno sforzo, come dice Mary Kingsley, per pensare in termini di materia. *"La sua mente lavora nella presunzione che tutto ciò che accade è frutto dell'azione di uno spirito sull'altro. Noi invece partiamo dalla supposizione che ogni cosa accade per l'azione della materia sulla materia... L'europeo è costretto dalle circostanze a percepire l'esistenza di un mondo fisico esterno. L'africano considera invece spirito e materia come indivisibili per natura, la materia non essendo altro che una forma inferiore dello spirito"*<sup>27</sup>.

Tra i popoli primitivi più progrediti, la nozione della natura spirituale della realtà prende quasi una veste filosofica. Così un sacerdote Dakota spiegò a James Walker che le forme che noi vediamo non sono le forme reali ma soltanto il loro *tonwapi*, cioè la manifestazione del potere divino che le anima. Ogni oggetto possiede uno spirito e questo spirito è *Wakan*, potere divino, il quale deriva dai *Wakan*, creature superiori all'uomo così come l'uomo è superiore agli animali. Ancora più singolare è la credenza dei Maori, secondo cui il mondo esterno è l'"aura" o il riflesso degli dei. Elsdon Best riferisce che un missionario spiegò una volta a un Maori che la sua religione era falsa perché insegnava che ogni cosa aveva un'anima. Al che il Maori rispose: "*Se una cosa non fosse posseduta da un wairua di un atua - l'ombra di un dio - quella cosa non potrebbe avere forma*". Quindi, è lo spirito che anima un oggetto che ci permette di percepirlo e non la sua natura fisica.

Inoltre, ogni essere racchiude un elemento eterno - "*il toiora del mondo che perdura*" - e il *toiora* dell'universo non è altro che l'anima del dio supremo: lo, colui che si determina da sé<sup>28</sup>.

Naturalmente, non sono, queste, idee tipiche dell'uomo primitivo, rappresentando esse piuttosto il grado più alto di speculazione che sia possibile incontrare tra popoli di civiltà inferiore. Nondimeno, servono benissimo a chiarire la visione della realtà che esiste, in modo vago e confuso, in tutti i popoli primitivi. Noi troviamo dovunque la credenza secondo cui, dietro l'apparenza esteriore delle cose, vi è un mondo misterioso di forze spirituali o soprannaturali che governano il corso della natura e la vita dell'uomo.

Tra i popoli più progrediti queste forze sono concepite, in forma, più personale e individualizzata, come esseri spirituali, quali i "Maestri" o i "Padroni" dei popoli paleo-siberiani, gli "Spiriti Custodi" degli indiani delle pianure, e le divinità della natura comuni a tutti i popoli politeisti del mondo. Ma vi è anche una forma meno evoluta di religione primitiva, la quale concepisce la potenza soprannaturale che si cela dietro il mondo sensibile come una enorme entità indifferenziata. Persino i Coriaki della Siberia, che pure attribuiscono al loro dio una forma più o meno personale, non soltanto lo chiamano "il Padrone di lassù" o "l'Uomo-Tuono", ma anche "l'Universo" o "l'Esterno", o ancora "Colui che esiste", "l'Esistenza", "la Forza". In Africa il Yok dei Lango, il Mulungu degli Yao e l'Engai dei Masai, per citare solo qualche esempio, non sono soltanto gli appellativi di una divinità ma anche i nomi di un potere soprannaturale indifferenziato che si rivela al tempo stesso nella magia, nei fenomeni naturali e nello spirito dei trapassati.

Ma è tra i popoli cacciatori nel Nordamerica che la nozione di un vago potere soprannaturale diffuso in tutto l'universo ha raggiunto la sua espressione più definita con gli appellativi di Orenda, tra gli Iroquois, di Wakan tra i Sioux, di Algonquian Monito, di Athabaskan Coen e di Yok tra i Tlingit. Riferendosi appunto agli indiani Tlingit dell'Alasca, Swanton scrive: "*I Tlingit non dividono arbitrariamente l'universo in tanti reparti cui sono preposti altrettanti esseri soprannaturali. Al contrario, la potenza soprannaturale si presenta ai loro occhi come una immensità impersonale, omogenea, insondabile quanto alla sua natura, ma che, tutte le volte che si rivela agli uomini, assume una forma personale, anzi umana, qualunque sia l'aspetto sotto cui si mostri. Così lo spirito del cielo è l'immensa energia soprannaturale come si manifesta nel ciclo, lo spirito del mare è la stessa come si manifesta nel mare, lo spirito dell'orso come si manifesta nell'orso, lo spirito della roccia come si manifesta nella roccia, ecc. ecc. Con ciò non si vuol dire che il Tlingit arrivi alla formulazione cosciente di una unità soprannaturale. Piuttosto essa appare in lui come un sentimento inespresso. Perciò vi è un solo nome, Yok, per designare questo potere spirituale, un nome che è dato a qualsiasi sua manifestazione particolare. Ed è a una siffatta intuizione o sentimento personalizzati che sembra, di solito, essersi riconnessa l'idea del "Grande Spirito".*

*L'energia soprannaturale dev'essere tenuta ben distinta dall'energia naturale. E' vero che tutt'e due finiscono per avere i medesimi risultati, ma nella mente del Tlingit la differenza*

*tra le due è altrettanto grande quanto per noi. Un sasso che rotola da una montagna o un animale lanciato nella corsa non è affatto, di per sé, una manifestazione di energia soprannaturale, ma lo diventa se qualcosa vi sia associato, qualcosa che trascenda l'esperienza normale dell'indiano"<sup>29</sup>.*

Un capo Dakota, per citare un altro esempio, spiegò in questo modo ad Alice Fletcher<sup>30</sup> le credenze indiane: "Ogni cosa che ora si muove ora no, si ferma poi or qua or là. Un uccello vola, poi si ferma in un luogo per fare il suo nido e in un altro per riposarsi del volo. Un uomo che cammina, si ferma quando vuole. Così il dio (Wakan) si è fermato anche lui. Il sole, che è tanto bello e splendente, è uno dei luoghi dove lui si è fermato.

La luna, le stelle, i venti, dappertutto egli è stato. Gli alberi, gli animali, sono tutti là dove lui si è fermato, e l'indiano pensa a questi luoghi e manda le sue preghiere perché arrivino dove il dio si è fermato e gli procurino salute e benedizione".

Questa vaga nozione di "un oceano di energia soprannaturale" non è facile da definire o da esprimere per un primitivo, e neppure per un uomo civilizzato. Essa costituisce lo sfondo di tutto il suo pensiero e della sua visione della vita, ma, appunto per questa ragione, sfugge all'occhio di un osservatore superficiale. Non sorprende, quindi, che missionari, esploratori e antropologi abbiano tratto con preferenza le loro idee sulla religione dei popoli primitivi dai miti e dalle favole, i quali si trovano sul limitare della coscienza collettiva. Ad esempio, nel caso dei Tlingit, ciò che apparirà subito in risalto non sarà il potere soprannaturale di cui abbiamo parlato, ma la personalità nettamente definita di Yehl, il Corvo, le cui imprese, spesso comiche e ben poco edificanti, sono argomento di innumerevoli favole, e che viene considerato anche come una specie di demiurgo e di benefattore della società: come colui che portò il fuoco agli uomini e collocò in cielo il sole e le stelle. Nondimeno, questi miti razionalisti e apparentemente irriverenti sono in certo modo conciliabili con un'attitudine profondamente religiosa dello spirito. Tra i Boscimani, per esempio, abbiamo Cagn, la mantide religiosa (un buontempone come Yehl, il Corvo, o come la volpe Renart), che ha sposato l'istrice e adottato il porcospino come figlio. Eppure J. M. Orpen riferisce queste parole di un cacciatore boscimano chiamato Quing: "*Cagn creò tutte le cose e noi lo preghiamo così : O Cagn, o Cagn, non siamo noi forse tuoi figli? Non vedi tu la nostra fame? Procuraci il cibo. Dove è Cagn, Quing non sa, ma le alci lo sanno. Andando a caccia, non hai mai sentito il suo grido, quando ad un tratto le alci accorrono al suo richiamo?"*

La verità è, come Andrew Lang ha messo bene in rilievo, che mitologia e religione, nel senso rigoroso delle parole, sono due entità diverse, le quali si sono mescolate inestricabilmente l'una all'altra, ma che sono, all'origine, ben distinte. Non è però sicuro che Lang sia nel giusto quando attribuisce l'origine del mito alla tendenza dell'uomo primitivo a trovare una spiegazione per ogni fenomeno naturale (come, per esempio, perché il leopardo è maculato, perché la luna cala, e così via). Infatti, lo studioso americano T. T. Waterman ha dimostrato che, almeno nel Nord-America, la conoscenza di un mito è molto più diffusa della spiegazione che si è, col tempo, legata ad esso. Egli ne trae la conclusione che l'elemento ermeneutico è secondario<sup>31</sup>.

E' facile, tuttavia, capire come si possa attribuire un significato cosmologico ad una favola ormai divenuta popolare ed anche come si possa ricollegarla alle evanescenti divinità del panteon religioso in modo che gli attributi di un tipico buontempone come il Vecchio Coyote nordamericano finiscano per confondersi con quelli di una entità puramente religiosa come il Sole. Così può benissimo essere che le due figure di Cagn il Creatore e di Cagn il Buontempone siano originariamente appartenute a due diverse categorie di pensiero le quali, una volta che furono ricollegate entrambe al sacro insetto - la Mantide - finirono per fondersi l'una con l'altra.

Perciò Andrew Lang aveva perfettamente ragione nel sostenere che la mitologia è quasi del tutto, priva di significato religioso. Ciò è talvolta esplicitamente ammesso dagli stessi

popoli primitivi. Gli Omaha e le tribù affini, ad esempio, fanno una netta distinzione tra i miti e le favole, da una parte, e i riti sacri e le visioni, dall'altra. I primi sono semplici leggende o "storie fantastiche" e sono relegati nella categoria del "comico", mentre i riti e le visioni "appartengono al *Wakanda*", cioè al dominio del soprannaturale, e ad essi ci si può avvicinare solamente con la preghiera e il digiuno. Una distinzione dello stesso genere sembra sia stata fatta anche dagli Indiani Pueblo<sup>32</sup>.

La mitologia appartiene, dunque, a un mondo diverso da quello dell'esperienza religiosa, e le assurdità e il grottesco che vi si ritrovano non sono un argomento contro la profondità e la realtà di questa esperienza. Il Prof. Lowie descrive il personaggio centrale dei miti cosmologici degli Indiani Crow come un tipico mattacchione *"che si crogiola nella volgarità e nella buffoneria"*. Eppure, nel medesimo tempo, *"l'indiano Crow si avvicinava all'universo con una sincera umiltà che era in aperto contrasto con l'orgoglio personale che lo animava nei rapporti con i suoi compagni di tribù. Egli forniva con ciò una prova di quel senso di assoluta dipendenza da qualcosa di diverso da sé che Schleiermacher e Feuerbach hanno posto alla base del sentimento religioso. L'uomo, per se stesso, è nulla, ma in qualche parte del mondo esistono esseri misteriosi più potenti di lui grazie alla cui benevolenza egli può innalzarsi"*<sup>33</sup>. Che cosa ci potrebbe essere di più profondamente religioso di questo inno del guerriero Pawnee:

*"Oh tu, che possiedi i cieli!  
Io vivo. A te io affido la mia sorte,  
Solo, ancora una volta, sul sentiero della guerra"*.

Tuttavia, questo atteggiamento, che non manca di trovare espressione nelle preghiere e nel rituale primitivi, non ha, nella mitologia, nulla che lo giustifichi.

Come uno dei primi missionari francesi nel Canada ebbe a scrivere: *"A dir vero nessuna conoscenza di un dio è stata tramandata a questi popoli dai loro padri, sì che prima che noi mettessimo piede nel loro paese non possedevano altro che vane favole sull'origine del mondo. Nondimeno, selvaggi come essi erano, albergava nel loro cuore il sentimento segreto di una divinità, di un principio primo, autore di tutte le cose, che essi pur non conoscendolo, invocavano. Nelle foreste, a caccia, sull'acqua, nei pericoli della tempesta, essi lo chiamavano in loro aiuto"*<sup>34</sup>.

Malgrado ciò, la mitologia ha un suo valore, se non nell'ambito della religione, almeno in quello del pensiero. Grazie ad essa, si esercita per la prima volta la libera indagine razionale e si apre la via a una genuina attività speculativa che si estrinseca negli elaborati sistemi cosmologici, semifilosofici, dei polinesiani e degli Indiani Pueblo. Anche nelle sue forme più primitive, la mitologia rappresenta una certa critica della vita. Si può infatti sostenere che la preminenza data ovunque alla figura del buffone non può essere spiegata soltanto con il suo potere di seduzione di natura letteraria, ma piuttosto con la coscienza che l'uomo primitivo ha già di un elemento arbitrario e malevolo nella vita, al quale occorre attribuire un significato cosmico più vasto. Tra i popoli africani, in modo particolare, l'atteggiamento critico e pessimista verso la vita è molto pronunziato. I personaggi mitologici non sono soltanto degli astuti buontemponi, ma spesso rappresentano forze decisamente malefiche che stanno in agguato per colpire l'uomo e annientarlo; oppure, sono esseri la cui natura originaria si è successivamente cambiata e il cui cuore si è indurito nei riguardi dell'uomo.

*"Cagn, all'inizio, era molto buono e gentile, ma poi, a forza di combattere contro troppe cose, si è guastato"*, così si esprime quello stesso boscimano Quing, che abbiamo già citato. *"Leza, il dio dei Ba Ila, non è soltanto il creatore e il protettore che manda la pioggia e le stagioni fruttuose, ma anche Colui-che-assilla, colui che è sempre dietro di noi e che*

*non riusciamo a sfuggire*". È diventato vecchio e perverso, proprio come Cagn, e la natura tutta è cambiata in peggio con lui<sup>35</sup>.

Si ha l'impressione che l'elemento critico nel pensiero primitivo non contribuisca normalmente all'avanzamento e alla purificazione delle concezioni religiose, ma piuttosto alla loro contaminazione e negazione.

Nelle civiltà primitive è più facile ritrovare l'elemento dinamico entro la sfera dell'intuizione religiosa diretta che entro quella dell'indagine cosciente e razionale. Può sembrare paradossale l'ipotesi che il punto di partenza del progresso umano sia da cercare nel tipo di conoscenza più elevato, nell'intuizione dell'essere puro, ma dobbiamo ricordare che, almeno nel dominio dello spirito, l'evoluzione umana non è tanto un movimento dal più basso al più alto, quanto dal confuso al distinto. L'arte e la letteratura, per esempio, non progrediscono seguendo la stessa linea continua di sviluppo che è propria della civiltà dei mezzi materiali. Una civiltà "inferiore" può produrre un'arte che è, nel suo genere, perfetta e che non è suscettibile di ulteriore perfezionamento. Nello stesso modo anche i popoli più arretrati posseggono un senso religioso altamente sviluppato, che si esprime talvolta con intensità quasi mistica. Il fondamento ultimo della religione primitiva non è una credenza nei fantasmi o in creature mitiche, ma un'oscura e confusa intuizione dell'esistenza di un essere trascendente, di un "oceano di energia sovranaturale": *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*.

Il primitivo non è né un animista né un politeista, poiché la forza misteriosa che egli adora non si identifica completamente con nessuna delle forme individuali attraverso a cui essa si manifesta, E non è neppure un panteista, giacché la qualità essenziale di questa forza è il suo carattere trascendente e soprannaturale.

*"La fede religiosa dei Dakota non è nelle sue divinità come tali, ma piuttosto in qualcosa di misterioso e di irraggiungibile di cui esse sono la personificazione, e ciò nella misura e nel grado che può soddisfare la fantasia di ogni individuo particolare. Ognuno adorerà questa o quella divinità e trascurerà o disprezzerà le altre: ma il vero, grande oggetto di adorazione, qualunque sia l'intermediario scelto, è il Taku Wakan, che rappresenta il soprannaturale e il misterioso. Una sola qualifica non può rendere il pieno significato del Wakan dei Dakota. Esso riassume in sé tutto il mistero, tutta la potenza nascosta e tutta la divinità"*<sup>36</sup>.

E così, per il selvaggio come per il filosofo, tutto termina nel mistero, e, per quanto indeterminata e confusa, la mente primitiva arriva alle stesse conclusioni raggiunte da quel profondo mistico che scrisse:

"La fine di tutto sei Tu, essendo uno e tutti e nessuno.  
Essendo uno. Tu non sei tutti, essendo tutti, Tu non sei uno,  
Tutti i nomi sono Tuoi, come potrei dunque io  
Invocare il Tuo nome,  
Il solo indefinito".

San Gregorio di Nazianze, Inno.

## PARTE SECONDA

### CAPITOLO V.

#### LA RELIGIONE E LE ORIGINI DELLA CIVILTÀ

Se è vero che i fattori razionali e spirituali sono quelli che determinano l'attività creativa di una civiltà e che la manifestazione prima di questi fattori è da ricercarsi nella sfera religiosa, dovremo concludere che la religione ha avuto, nell'evoluzione umana, una parte molto più importante di quella che normalmente le assegnano i teorici che hanno tentato di spiegare il fenomeno del progresso.

Da quando, nel Settecento, si è iniziata la rapida ascesa della scienza moderna, storici e sociologi hanno sempre avuto la tendenza a trascurare lo studio della religione sotto uno dei suoi aspetti fondamentali, quello sociale. Come abbiamo già veduto, gli apostoli dell'illuminismo settecentesco si preoccuparono soprattutto di dedurre le leggi della vita associata e del progresso, da un esiguo numero di principi razionali. Essi si aprirono il cammino con la scure, come rudi pionieri in mezzo alla giungla intricata e profondamente radicata delle credenze tradizionali. Non sentirono nessun bisogno di cercare di capire come le religioni erano sorte e si erano sviluppate e quale fosse la loro influenza sul corso della storia, giacché, per loro, la religione era essenzialmente una forza negativa, non diversa dall'ignoranza e dalla tirannia. Con Condorcet, essi trovarono una spiegazione soddisfacente all'esistenza della religione facendone risalire l'origine alla duplicità del primo furfante e alla semplicità del primo sciocco.

Nell'Ottocento, poi, a parte i Sansimonisti, lo stesso atteggiamento, se pure in forma meno franca e brutale, continuò a dominare il pensiero scientifico e trovò la sua formulazione classica in Inghilterra: nella storia della civiltà di Buckle e nella sociologia di Herbert Spencer, esso fa parte, anche oggi, malgrado la reazione intervenuta negli ultimi trent'anni, del nostro bagaglio intellettuale ed ha valore di assioma per molti sociologi e antropologi.

La religione era concepita come un complesso di idee, di speculazioni, riguardanti l'inconoscibile e, come tale, apparteneva a un campo diverso da quello proprio alla sociologia. L'evoluzione della società, che è l'oggetto di studio di quest'ultima scienza, è il risultato della reazione dell'uomo all'ambiente e al cumulo sempre in aumento delle cognizioni riguardanti il mondo esterno. Essa è perciò un fenomeno unitario che può essere studiato senza far riferimento ai numerosi sistemi religiosi che sono sorti e tramontati durante i secoli. Le pratiche e le credenze religiose riflettono sì, in una certa misura, le condizioni di ordine culturale nelle quali sono nate, ma costituiscono un elemento secondario e in nessun modo attivo nella formazione di una civiltà.

Non vi è dubbio che queste idee erano giustificate se applicate soltanto all'epoca in cui erano sorte. Infatti, durante il Settecento e l'Ottocento, il mondo della cultura laica era completamente autonomo e il suo progredire non doveva nulla alle credenze e alle sanzioni delle religioni esistenti. Ma può essere pericoloso arrivare ai principi elementari che governano l'evoluzione della società partendo dalle condizioni particolarissime di una civiltà così progredita e complessa. In realtà, basta soffermarsi un momento per capire come quella epoca eccezionale di rivoluzione intellettuale, politica e economica, non trova riscontro in nessun altro periodo della storia. Fu un'epoca creativa e distruttiva ad un tempo, ma essenzialmente di transizione e perciò transitoria, e questa instabilità non aveva altra causa fuor di quella separazione e di quel dislocamento dei due mondi dell'umana esperienza, inferiore ed esteriore, che appunto i pensatori di quei tempi accettavano come condizione normale dell'esistenza.

Nel caso della civiltà primitiva, in particolare, questo dualismo non esiste. La vita intera della società possiede un'orientazione religiosa e la religione è il centro vitale dell'organismo sociale, E ciò non perché il primitivo sia fondamentalmente più religioso dell'uomo moderno, o abbia un interesse minore per il lato materiale della vita, ma perché l'aspetto materiale e quello spirituale della sua civiltà sono inestricabilmente intrecciati l'uno all'altro, così che il fattore religioso si manifesta in ogni momento della sua vita. Anche la più elementare delle sue necessità può soltanto essere soddisfatta grazie al favore o alla cooperazione delle forze soprannaturali. Nelle parole di un pellirossa:

*"Nessun uomo può riuscire da solo nella vita, e nessuno può ricevere l'aiuto di cui ha bisogno dagli altri uomini".*

Il primitivo si volge verso la religione non solamente per ottenere beni spirituali, come la conoscenza e il coraggio, ma anche per avere successo nella caccia, per ottenere la salute o la fecondità, per la pioggia e per i frutti della terra. In particolare, i momenti fondamentali di passaggio nell'esistenza di un individuo - la nascita, la pubertà, la morte - sono eminentemente religiosi, in quanto il passo difficile e pericoloso da uno stato di esistenza all'altro pone l'uomo in più intimo contatto con il soprannaturale e può soltanto essere superato con l'ausilio di riti religiosi. Ma, a parte questi momenti critici eccezionali, l'uomo sente il bisogno, anche in tempi normali, di ricorrere all'aiuto delle forze superiori e di vivere nel contatto quotidiano, e sotto le sanzioni, di quell'altro mondo di potenze sacre e misteriose la cui azione è per lui la legge ultima e fondamentale dell'esistenza.

Conseguenza di ciò è che il personaggio più importante nella società primitiva è l'uomo che si considera in rapporto con quest'altro mondo e in possesso di attitudini soprannaturali. Secondo la vecchia teoria aprioristica dell'evoluzione umana, la forza bruta era la legge della società primitiva: l'orda umana era governata e guidata dal più forte, e il debole non poteva che soccombere. Senonché, questa teoria non è suffragata dai fatti. L'egoismo e la forza bruta occupano un posto di gran lunga meno importante nella vita allo stato selvaggio di quanto potremmo attenderci; anzi, il debole vi ha spesso una sorte migliore che in una società progredita. Citerò come esempio quello che scrive un uomo che ha studiato a fondo la popolazione delle isole Andaman: *"Ogni cura ed ogni considerazione possibili sono dedicate, da parte di tutte le classi della società, ai giovanissimi, ai deboli, ai vecchi e ai minorati, così che costoro, essendo oggetto di un interesse e di un'attenzione speciali, conducono spesso una vita migliore, per quanto riguarda le comodità e la soddisfazione dei bisogni dell'esistenza giornaliera, dei membri più fortunati della comunità"*<sup>37</sup>.

Così pure, l'uomo che è tenuto in più alto onore nella società primitiva non è colui che possiede forza fisica o abilità nella caccia o, anche, audacia in guerra, ma il sognatore e il mistico. In qualunque parte del mondo, e specialmente in mezzo ai popoli più arretrati, gli uomini che si ritiene abbiano avuto qualche esperienza di carattere soprannaturale sono considerati sacri e tenuti distinti dagli altri comuni mortali. Nella maggioranza dei casi essi formano una classe o un gruppo professionale organizzato; anzi, offrono il primo esempio, nelle civiltà primitive, di differenziazione sociale.

È questo il caso degli Sciamani della Siberia, degli Angakok esquimesi, degli stregoni del Nordamerica, degli *Oko-jumu*, o "Sognatori", delle Isole Andaman, dei Nganga, o divinatori, dei popoli Bantù. Il carattere essenziale dell'istituzione consiste nel possesso, da parte di alcuni componenti la tribù, di cognizioni e di facoltà soprannaturali, ottenute sia per mezzo di *trance* o di estasi, oppure grazie a sogni. Inoltre tutto il sistema che costituisce la disciplina sociale è sovente molto mite. C. Wissler così scrive degli Indiani: *"Sembra che agli inizi l'intero controllo da parte dell'autorità sia stato esercitato, non già mediante la forza e le punizioni, ma mediante l'ammonizione e l'uso discreto dell'arma del ridicolo"*<sup>38</sup>.



I fenomeni di *trance* sono molto diffusi tra i popoli siberiani, tanto che la parola Sciamanismo si applica generalmente all'intero sistema di pratiche e di credenze di quel genere. E' un'esperienza che, in realtà, ha manifestazioni psicofisiche straordinariamente simili presso popoli delle più diverse parti del globo. L'inyanga degli Zulù, non meno dello sciamano siberiano o dello stregone australiano, prima di arrivare al pieno possesso delle sue facoltà soprannaturali, passa attraverso un periodo di profondo turbamento mentale e fisico. Diventa una "casa di sogni", "il suo corpo si fa torbido", ed egli non può più né dormire né mangiare. Anche se rinuncia alla sua vocazione e si rivolge a un grande mago perché esorcizzi lo spirito dentro di lui privandolo così di ogni attitudine divinatoria, egli rimane per tutta la sua vita diverso dagli altri membri della tribù<sup>39</sup>.

Poiché tutto ciò che ha del meraviglioso ed esce dall'ordine normale delle cose è considerato soprannaturale, qualsiasi fenomeno di natura psicopatica è suscettibile di essere associato allo Sciamanismo. Ma l'ambito di questa istituzione è più vasto: ogni uomo che ha in sé qualcosa di eccezionale tende a diventare uno sciamano. Potrà quindi trattarsi, in certi casi, di uomini provvisti di una straordinaria forza spirituale e realmente ispirati, in altri casi di personalità nevrotiche e squilibrate, o di burloni o di abilissimi prestigiatori.

Così pure in regioni diverse lo sciamano può specializzarsi ora come guaritore ed esorcista, ora come profeta e divinatore, oppure come uomo capace di miracoli o di stregonerie. Tra i popoli artici, i ben noti fenomeni spiritistici hanno una parte di primo piano e lo sciamano non differisce gran che dal nostro medium. Nel Nordamerica, invece, lo sciamano è spesso un profeta che guida il suo popolo nei momenti di crisi, tanto che, come ha osservato Mooney nel suo studio sulla religione Sioux "*Della Danza del Fantasma*", tutti i grandi movimenti nella storia delle tribù nordamericane hanno origine negli insegnamenti di alcuni profeti che pretesero di essere favoriti da una specie di rivelazione messianica<sup>40</sup>. Così fu per la famosa predicazione di Tecumseh e di suo fratello "il Profeta", che furono uomini di nobile carattere e di elevata intelligenza; in tempi recenti, possiamo citare l'esempio del culto "della Danza del Fantasma", che condusse alla guerra dei Sioux del 1890, e, nel nostro secolo, l'esempio della diffusione del culto Peyote.

E nel Nordamerica che il culto dell'esperienza visionaria è più sviluppato, tanto da far parte, in molti casi, della iniziazione dei componenti la tribù. Non si tratta di semplici crisi isteriche ma di fenomeni che rivestono un autentico significato religioso e morale. Tra gli Iowas, quando un giovane si raccoglie nella solitudine per prepararsi alla sua esperienza visionaria, il padre, o la sua guida spirituale, gli rivolge questo discorso: "*L'ora è venuta di usare il carbone (con cui il neofita s'imbratta il viso). Lascia che le tue lacrime cadano sulla nostra madre, la Terra, affinché essa abbia pietà di te e ti aiuti nel momento del bisogno. Cerca il tuo cammino, il Creatore ti aiuterà. Può essere che egli ti mandi una voce e che ti annunci se guadagnerai fama nella tua tribù oppure no. Può essere che tu sogni del Tuono o di qualche altra creatura di lassù, suo aiutante o servitore. Possano essi concederti una lunga vita! Implora l'aiuto del Sole.*

*Il Sole è una grande potenza. Ma se qualche potenza sorge fuori dall'acqua o dalla terra, non accoglierla, lasciala, non guardarla neppure! Non ascoltarla se non vuoi subito morire! Perché è così che tu devi contenerti. Sii cauto, giacché vi sono forze celesti e forze maligne, e queste cercano soltanto di trarti in inganno. Tu devi essere pronto al digiuno, perché se Wakanda ti aiuta, tu diventerai un grand'uomo, un protettore del tuo popolo, e potrai acquistare onore*"<sup>41</sup>.

L'esperienza di un iniziato durante questo periodo di prova decide spesso di tutto il resto della sua vita. Francis Parkmann riferisce il caso di un Dakota, membro di una delle più bellicose famiglie e vivente in mezzo a un popolo di guerrieri, che dedicò l'intera sua vita alla causa della pace, a placare gli odii tra le famiglie e a dirimere i litigi privati: tutto ciò perché lo spirito della pace era apparso a lui durante la sua iniziazione sotto forma di

un'antilope e gli aveva interdetto di seguire, come tutti gli altri uomini, il sentiero della guerra. Benché questa vocazione fosse in contrasto con i valori morali della sua tribù, essa fu accettata *"senza discussione dagli altri membri in grazia del carattere soprannaturale della rivelazione che le aveva dato origine"*.

Oltre all'esperienza soggettiva della visione, che è l'elemento essenziale di questo tipo di religione, lo Sciamanismo, sia nelle forme più elementari come in quelle più elevate, implica anche tutta una tecnica e un corpo di conoscenze tradizionali. Lo sciamano possiede veramente una tecnica, una conoscenza dei riti magici e del formalismo religioso, oltre a una teoria sui metodi di guarigione e a certe nozioni sulle proprietà curative delle piante.

Questo bagaglio di conoscenze può essere tramandato di padre in figlio oppure far parte della tradizione professionale di un ordine sacro. Nell'Australia centrale, per esempio, lo stregone, mentre può essere debitore dei suoi poteri alla rivelazione diretta degli spiriti, può talora sottoporsi anche a una speciale preparazione sotto la guida di uno stregone più anziano, come l'*oknirabata*, - il "grande maestro" - degli Arunta, che è anche la principale autorità in tutte le materie connesse con i riti e le cerimonie della tribù. Allorché questa tradizione professionale diventa più importante dell'esperienza personale, la tecnica dello stregone si evolve in un'arte o in una scienza precise, spesso molto elaborate, James Frazer ha messo in rilievo le enormi conseguenze che un fenomeno simile ha avuto sull'evoluzione dell'umanità. Esso implica che una categoria di uomini viene separata dal resto della comunità e sollevata dall'obbligo del lavoro affinché possa consacrarsi alla ricerca del sapere. *"Era insieme loro dovere e loro interesse conoscere più degli altri uomini, familiarizzarsi con qualunque cosa potesse aiutare l'uomo nella sua ardua lotta con la natura. Le proprietà dei vegetali e dei minerali, le cause della pioggia e della siccità, del tuono e della folgore, l'avvicinarsi delle stagioni, le fasi della luna, il tragitto quotidiano e annuale del sole, il moto delle stelle, il mistero della vita e il mistero della morte: tutti fenomeni che devono aver destato la meraviglia di quei primi filosofi e averli stimolati a trovare la soluzione di problemi sui quali certamente la loro attenzione veniva attirata concretamente dalle domande importune dei loro clienti, i quali non pretendevano soltanto di capire, ma anche di regolare, per il bene dell'uomo, i grandi processi naturali"*<sup>42</sup>.

Perciò Frazer ha perfettamente ragione nel considerare la magia come il primo passo verso uno studio sistematico del mondo esterno e come la fonte della più antica concezione di un ordine naturale e di una legge di causalità. Ma il mago, mentre in un senso è una specie di scienziato primitivo, nell'altro è anche uno sciamano, o un sacerdote. È impossibile essere d'accordo con Frazer quando ritiene la magia come essenzialmente non religiosa o pre-religiosa, quando dice che: *"prima di tentare di blandire una divinità sdegnosa o irascibile o capricciosa con la dolce insinuazione della preghiera e del sacrificio, l'uomo cercò di piegare la natura ai suoi voleri con la pura forza della magia e degli incantamenti"*.

Noi riteniamo invece che un sistema magico sviluppato deriva dall'elaborazione e dalla fissazione di un tipo primitivo di esperienza religiosa: l'estasi dello sciamano, cioè, precede le formule stereotipe del mago nello stesso modo in cui l'esperienza religiosa di un Buddha o di un Maometto precede il ritualismo evoluto del buddista e del mussulmano.

Il momento cruciale nella civiltà primitiva non si verifica quando la magia si trasforma in religione - giacché, come abbiamo veduto, la religione è all'origine di tutta quanta l'evoluzione - ma quando lo sciamano si trasforma in sacerdote. Raggiunto il secondo stadio, i rapporti tra l'uomo e le forze soprannaturali che governano la sua esistenza non dipendono più dalle *trance* sporadiche dello sciamano, ma divengono oggetto di una funzione sociale affidata ad un ordine determinato di persone. Come dice Wissler, mentre uno sciamano può anche essere un autentico idiota, un sacerdote deve per forza

possedere dell'ingegno<sup>43</sup> e l'influenza di queste sue doti intellettuali apporta un principio di ordine che agisce sulla vita intera della società primitiva.

Anche gli aspetti più anomali e individualistici dello Sciamanismo acquistano significato sociale quando le sue funzioni passano nelle mani di una corporazione sacerdotale, La storia dell'oracolo di Delfo, ad esempio, mostra come l'ufficio del divinatore, una volta che sia retto da un clero abile, possa assumere straordinaria importanza per tutta una civiltà. E non è questo il solo esempio, poiché il *Long-Ju-Ju* di Aro, il famoso oracolo del Fiume della Croce, ebbe un'importanza analoga per la storia delle popolazioni Ibo della Nigeria meridionale<sup>44</sup>.

Tuttavia, è nel caso di quelle funzioni di natura eminentemente sociale, come ad esempio dei riti che si riconnettono al benessere fisico del popolo e alla salvaguardia dei suoi mezzi di sussistenza, che l'inserzione della religione nella società ha gli effetti più notevoli sull'evoluzione della civiltà. Le pitture delle caverne ci dicono che fin dall'epoca paleolitica una delle funzioni sociali più importanti era quella connessa con le pratiche magiche tendenti ad assicurare il successo nella caccia e a dare all'uomo il controllo sugli animali, i quali costituivano la base del suo nutrimento<sup>45</sup>. Ma è probabile che queste pratiche riguardanti la caccia fossero associate allo Sciamanismo, cioè al tipo di religione individualista quale troviamo tuttora tra i popoli più arretrati del Nordamerica, per esempio presso certe tribù del bacino del Mackenzie, nelle quali la cellula della vita sociale consiste in una piccola banda non organizzata di cacciatori. Uno stadio più elevato di organizzazione si ha quando una società si suddivide in un certo numero di gruppi differenti, ognuno dei quali possiede i suoi particolari riti sacri ed è tenuto insieme da legami cerimoniali e religiosi. Come in una fase più rudimentale della società, lo sciamano — o il cacciatore isolato — ha il suo spirito custode in forma generalmente di un animale, così ognuno di questi gruppi ha dei rapporti di carattere sacrale con qualche specie particolare di animale o di pianta. Dire "relazione totemistica" non è sufficiente a chiarire il fenomeno. Infatti, la parola "totemismo" è stata usata con tale larghezza da significare cose del tutto diverse: dalla credenza negli spiriti custodi sotto forma di animali, all'adorazione di divinità animali, fino all'impiego di emblemi tribali di tipo araldico.

Comunque l'origine dell'autentico totemismo sembra sia da ricercare nell'idea del totem come approvvigionatore di cibo e nei riti per la conservazione e l'accrescimento dei mezzi di sussistenza. Come il bufalo e l'orso sono animali sacri per le popolazioni di cacciatori del Nordamerica e della Siberia, così in Australia qualunque cosa fornisca l'indigeno di nutrimento, sia un verme, sia un seme, sia un canguro, diventa il totem di un gruppo. Questo aspetto del totemismo appare evidentissimo nelle cerimonie per la moltiplicazione dell'animale o del vegetale totemico, come nell'Intichiuma degli Arunta, per esempio, i quali hanno per totem l'erba della prateria. I riti magici hanno qui perduto il loro carattere individualistico, e il capo del totem compie le cerimonie che devono provocare la crescita dell'erba o la moltiplicazione delle api non già per il suo vantaggio, giacché gli è vietato di appropriarsene eccetto che in forma rituale e solenne, ma per il benessere della collettività. Egli è un vero e proprio sacerdote, un funzionario della collettività, il quale compie un rito non per sé solo ma per tutti.

Dobbiamo anche notare che queste cerimonie, in quanto riproducano i processi naturali, offrono all'uomo l'opportunità di acquistare un complesso di conoscenze e un controllo sulla natura che è reale e non soltanto un'illusione dovuta alle arti magiche. Quando, ad esempio, l'indigeno australiano raccoglie i semi dell'erba e soffia leggermente sopra di essi in ogni direzione per ottenere una crescita rigogliosa, non è difficile vedere nella cerimonia l'origine di uno svolgimento che può condurre fino alla scoperta dell'agricoltura. E così pure l'uso dei popoli artici della Siberia di allevare un orsacchiotto, "l'orso comune" come è chiamato, e di ucciderlo poi ritualmente allo scopo di assicurare una provvista di carne d'orso per tutto l'anno, ha tutto l'aspetto di essere un primo stadio nell'addomesticazione

degli animali. Se è vero che gli Australiani non sono mai arrivati ad essere agricoltori, pure la loro civiltà, irrigiditasi in particolari forme stereotipe, sembra quasi rappresentare il residuo fossilizzato di una fase di civiltà intermedia tra quella caratterizzata dalla semplice ricerca del cibo e quella dell'agricoltura primitiva. L'agricoltura può benissimo essere stata scoperta in un solo luogo, e di qui essersi irradiata altrove, ma a noi sembra di avere abbastanza ragioni per supporre che la sua origine sia legata a un culto della fertilità e alla imitazione rituale dei processi naturali.

Una delle più antiche e universali forme religiose consiste nell'adorazione della Dea Madre, la dea della terra e di tutto ciò che vive e cresce. Questa figura divina appare dovunque insieme al sorgere delle civiltà superiori, in Mesopotamia e in Siria, nell'Egeo e nell'Asia Minore, nell'Europa preistorica, e persino nell'Africa occidentale e nel nuovo mondo. Le rozze figure femminili che costituiscono gli idoli della divinità, o gli amuleti che procurano la fertilità, sono stati portati alla luce dalla vanga degli archeologi nei centri più famosi delle civiltà preistoriche. Ma la medesima figura regnava sovrana anche nelle civiltà superiori, come nelle grandi città-tempio di Babilonia e dell'Asia Minore, e domina ancora oggi in India.

Il culto della divinità della terra è tuttora diffuso anche tra molti popoli primitivi, come appare da questa dichiarazione raccolta tra gli Indiani Kagaba della Gujana francese e riferita da K. T. Preuss: *“La madre dei nostri canti, la madre dei nostri semi, ci partorì al principio di tutte le cose, ed essa è la madre di ogni tipo d'uomo, la madre di tutte le nazioni. Essa è la madre del Tuono, la madre dei fiumi, la madre degli alberi e di ogni cosa. Essa è la madre del mondo e dei nostri fratelli maggiori, il popolo della pietra. È la madre dei frutti della terra e di tutte le cose. Essa è la madre dei nostri fratelli minori, i francesi e gli stranieri. È la madre di tutte le nostre acconciature per la danza, di tutti i nostri templi, ed è la sola madre che noi possediamo. Essa sola è la madre del fuoco e del sole e della Via Lattea. Essa è la madre della pioggia, e la sola madre che noi possediamo. Ed essa ci ha lasciato un pegno in tutti i templi, un pegno in forma di canti e di danze”*<sup>46</sup>.

Ma il culto della fertilità trova la sua manifestazione più caratteristica in quelle rappresentazioni simboliche delle nozze divine della Gran Madre, della morte e resurrezione del suo divino figlio o amante, il dio della vegetazione, che non sono altro che i “misteri” di tanti antichi culti asiatici, come quelli di Istar e di Tamuz, di Attis e di Cibele, di Astarte e di Adone. Ed è facile vedere come il dramma della morte e della resurrezione delle forze della natura si sia legato a poco a poco indissolubilmente con delle rappresentazioni simboliche, quali l'apertura dei solchi, la seminagione e l'irrigazione dei semi, e la raccolta del sacro covone di grano. Abbiamo quindi ragioni sufficienti per ritenere che alcune di queste rappresentazioni simboliche abbiano realmente insegnato all'uomo primitivo che cosa fosse l'agricoltura, e che la pratica utilizzazione di questi insegnamenti sia seguita alle prime rappresentazioni rituali intese a promuovere l'accrescimento dei prodotti del suolo. Anche la custodia di animali sacri, come il toro o la vacca, che erano Simboli o incarnazioni della fecondità divina, può aver portato alla scoperta, nell'Asia occidentale, dell'arte di addomesticare e allevare gli animali. Tutte queste arti rurali, infatti, non erano per gli uomini del mondo antico semplice materia di economia, ma bensì misteri sacri, il cui segreto era custodito nel cuore stesso della loro religione<sup>47</sup>.

Ma qualunque possa essere la conclusione ultima riguardo all'origine religiosa dell'agricoltura e dell'addomesticazione degli animali, non vi è nessun dubbio che le primissime forme di una civiltà più avanzata furono caratterizzate dall'assurgere dei sacerdoti a casta sociale organizzata. Il passaggio dallo Sciamanismo alla casta sacerdotale corrisponde press'a poco al passaggio da un tipo di civiltà inferiore a un altro di civiltà più elevata.

Purtroppo non è possibile studiare questo processo di evoluzione nelle civiltà del mondo antico, poiché la trasformazione decisiva era già avvenuta prima che cominciasse il periodo storico. Invece in America, dove, come abbiamo già detto, l'intero processo costituito dal succedersi di una civiltà all'altra è più recente che in Eurasia, è tuttora possibile trovare tipi di società agricole molto primitive e anche di società nella fase di transizione dalla civiltà del cacciatore a quella dell'agricoltore. In ciascun caso sembra che esista un legame molto stretto tra la pratica dell'agricoltura e lo sviluppo di cerimonie rituali e di un'organizzazione sacerdotale. Infatti, pur essendo il risultato molto più diffuso di quanto non sia l'agricoltura, resta però assodato che esso soggiunge il suo massimo sviluppo nei più antichi centri della civiltà agricola e che la sua intensità si affievolisce gradatamente, a mano a mano che si allontana da questi centri.

Di tutte queste società, la più degna di attenzione è quella degli Indiani Pueblo dell'Arizona e del Nuovo Messico, poiché, a partire dai tempi preistorici, malgrado i mutamenti intervenuti nella popolazione, la loro tradizione culturale si è conservata intatta. In realtà essa è essenzialmente dello stesso tipo delle civiltà contadine eurasiatiche del primo periodo neolitico, in particolare delle civiltà che si chiamano "del vasellame dipinto", e sembra riportarci al primo sorgere di una forma di vita superiore, al periodo che immediatamente precede le più antiche civiltà storiche dei Summeri e dell'Egitto.

Tutta la vita del popolo si concentra nei riti che riguardano la coltivazione del granturco ed il calore e l'umidità che ad essa sono necessari. Wissler, che è una grande autorità in materia di civiltà indigena americana, scrive: "La comparsa di nubi, la pioggia, la seminazione del granturco, in una parola, l'intero ciclo della vita quotidiana, si accompagna a procedimenti rituali, in cui ogni gruppo di sacerdoti compie la parte che gli è assegnata in quel dato momento. Pure essendo di natura essenzialmente magica, questi riti racchiudono una notevole dose di cognizioni pratiche, sulle cure da prestare alla semenza, sul tempo e il luogo migliori per la semina, ecc. ecc."<sup>48</sup>. Malgrado che queste collettività siano relativamente piccole, esse dispongono di un gran numero di gruppi sacerdotali e di confraternite religiose, ognuno dei quali ha le sue proprie funzioni e il suo proprio cerimoniale. Presso gli Hopi, per esempio, vi sono i sacerdoti del serpente, quelli del sole e del calendario, quelli che compiono le grandi cerimonie annuali del Nuovo Fuoco, e molti altri ancora. E in tutte queste cerimonie i primi germogli del grano e i crudi simboli che rappresentano Alosaka, il potere germinante, oppure Talatumsi, la terra madre, o "la sorella maggiore dell'alba", hanno una parte fondamentale<sup>49</sup>.

Quando un simile ciclo cerimoniale, basato sull'anno agricolo, è instaurato, esso è suscettibile di svilupparsi in un vasto ordinamento liturgico che abbraccia l'intera vita sociale e intellettuale di una comunità. E' ciò che troviamo nelle civiltà superiori dell'America centrale, come quelle dei Maya e degli Aztechi. Presso i primi, l'evoluzione del ciclo rituale portò a quello straordinario progresso nella scienza astronomica e cronologica di cui è testimonia il grande calendario Maya, col suo ingegnoso sistema di cicli intersecati e l'uso contemporaneo dell'anno di Venere di 584 giorni e delle fasi solari e lunari. Un calendario che, come dice Wissler, "non è un meccanismo per datare", ma un sistema rituale che "fornisce il programma religioso per ogni giorno dell'anno o un ciclo completo di funzioni perpetuamente ricorrenti". L'ordinamento rituale era insieme lo specchio e il compimento del sistema cosmico, giacché coordinava il sistema celeste con quello delle stagioni e inoltre, grazie all'eterno avvicendamento di sacrifici e di preghiere, aiutava le forze della natura nelle loro funzioni.

Il medesimo sistema venne ereditato dalla più tarda civiltà messicana degli Aztechi, che ad onta della sua potenza militare rimase ad un livello più basso in confronto alla civiltà delle antiche città-stato dei Maya. H. J. Spinden ha paragonato i rapporti tra i due popoli a quelli esistenti tra Grecia e Roma, attribuendo alla più antica civiltà Tolteca, che ebbe la sua sede negli altipiani del Messico, la stessa posizione, tra i due, che fu degli Etruschi nel

mondo antico<sup>50</sup>. Presso gli Aztechi, la parte sacrificale diventò di gran lunga la più importante e si tradusse in una serie ininterrotta di sacrifici umani, di solito accompagnati da rappresentazioni drammatiche nelle quali la vittima personificava la divinità. La fertilità e la rigenerazione della natura ponevano soltanto essere assicurate grazie a una copiosa effusione di sangue umano, tanto che il carattere guerriero della civiltà Azteca può essere attribuito alla necessità di procurarsi ogni anno un congruo numero di prigionieri per i sacrifici rituali.

Perciò, in entrambi questi casi, e non diversamente che nelle società sudamericane, la civiltà non fu essenzialmente che uno sviluppo dell'ordinamento rituale<sup>51</sup>. Quando il rituale fu spezzato o il suo custode — la casta sacerdotale, declinò — come accadde per i Maya — la civiltà intera decadde.

E' in America che possiamo più chiaramente osservare questo carattere rituale della civiltà arcaica, perché, come ho detto, è soltanto in America che i primi stadii di una civiltà superiore sono sopravvissuti fino all'epoca storica. Ma vi sono tracce numerose dell'esistenza dello stesso tipo di civiltà nel vecchio mondo. Tutte le civiltà antiche erano rituali e il loro carattere distintivo era funzione del tipo di rituale che vi predominava. Così nell'antica Cina sembra che il calendario possedesse un significato rituale analogo a quello che aveva presso i Maya. L'Imperatore — il Figlio del Cielo — era il signore del calendario sacro e il culto ufficiale era interamente basato sull'idea di una corrispondenza rituale tra l'ordine sociale e l'ordine cosmico, quale si manifesta nelle vie del cielo. Persino il palazzo sacro — il Min T'ang — era disposto secondo questa idea, era la "Casa del Calendario": l'Imperatore si spostava di stanza in stanza a seconda del mese dell'anno e mutava il suo costume, il suo cibo, i suoi ornamenti e anche la musica che l'accompagnava per adattarli al variare delle stagioni. In India, invece, la parte sacrificale era messa in risalto sopra ogni altra, e l'ordine cosmico era considerato legato al sacrificio rituale e, anzi, dipendente da esso.

Tuttavia, mentre nel caso dell'India e della Cina, siamo appena in grado di distinguere, sotto le forme di una civiltà di tipo, superiore, le vestigia di questa fase primitiva, nell'Asia occidentale possiamo seguire tutto lo svolgimento delle civiltà rituali arcaiche a partire da un'epoca ancor più remota e vedere come la religione della Dea Madre abbia presieduto alle loro origini. I primi sviluppi di una civiltà superiore nel vicino oriente — la comparsa dell'agricoltura e dell'irrigazione, il sorgere della vita cittadina — furono profondamente impregnati di religiosità. Gli uomini non hanno imparato a controllare le forze della natura al fine di rendere la terra più produttiva e di allevare dei greggi, non hanno considerato cioè queste cose come compiti pratici entro l'ambito di un ordinamento economico in cui potevano contare soprattutto sulla propria iniziativa e sul proprio lavoro. Per loro, erano piuttosto dei riti religiosi, con i quali essi cooperavano, come sacerdoti e peroranti, al grande mistero cosmico della fertilizzazione e della crescita delle cose naturali. Il dramma mistico, che si rinnovava ogni anno, della Madre Divina, e della morte e resurrezione del suo figliolo e sposo, rappresentava tutto il ciclo economico — aratura, seminazione, mietitura — di cui il popolo viveva. E il Re non era tanto l'organizzatore e il reggitore di una comunità politica, quanto il sacerdote e il capo religioso del suo popolo: rappresentava il dio stesso e stava tra la dea e il suo popolo come ministro e interprete della volontà divina<sup>52</sup>.

Ma è solamente in paesi molto conservatori, come nell'Asia Minore, che noi possiamo osservare questa religione primitiva in una forma relativamente semplice. Nella Mesopotamia, per esempio, fin dai primi albori della storia, nel 4° millennio a. C., vi era già una teologia e un cerimoniale grandemente differenziati. Il dio e la dea di ogni città avevano già delle caratteristiche e delle personalità ben definite, e avevano preso il loro posto in un panteon summerico. La civiltà summerica conservava però il suo carattere interamente religioso. Il dio e la dea erano i signori riconosciuti della loro città, mentre il re

non era che il loro grande sacerdote e ministro. Il tempio, la casa di dio, era il centro della vita della comunità, in quanto il dio era il primo proprietario della terra, il primo mercante e banchiere e, come itale, disponeva di uno stato maggiore di servi e di amministratori. Inoltre, tutto il territorio della città era il territorio del dio, tanto che i Summeri non parlavano dei confini della città di Kisch o della città di Lagasch, ma dei confini del dio Enlil o del dio Ningirsu. Tutto ciò che il re faceva per la sua città era comandato dal dio, od era fatto a vantaggio del dio. I testi della loro letteratura che sono arrivati fino a noi provano come non si trattasse di una semplice fraseologia tipica di tutte le religioni di Stato, ma di una fede popolare profonda nell'interdipendenza e nella comunione tra la città e la sua divinità.

Anche in Egitto noi vediamo che la civiltà arcaica non è meno impregnata di intenso spirito religioso. Tuttavia, la religione egiziana è meno omogenea di quella della Mesopotamia o dell'Asia Minore. In primo luogo vi è il culto delle divinità animali delle diverse province, che costituisce la religione primitiva degli indigeni della valle del Nilo; poi vi è il culto di Osiride, che è fondamentalmente simile a quello del dio asiatico della natura, Tammuz e Adone, di cui abbiamo parlato dianzi, e che fu forse introdotto nel Delta del Nilo dalla Siria o dalla Palestina durante il periodo predinastico; infine vi è la religione del dio del Sole, che diventò il culto ufficiale dei Faraoni e influì più di ogni altro sull'evoluzione dell'antica civiltà egiziana.

Mai, forse, nella storia, una civiltà superiore è giunta a un così alto grado di centralizzazione e di unità come lo Stato egiziano all'epoca dei costruttori delle Piramidi.

Dire socialismo di Stato è dir poco, perché la vita intera di un individuo era consacrata a una causa che era fuori di lui. Tutta l'enorme organizzazione burocratica e economica dell'Impero si concentrava su un punto: la glorificazione della Divinità solare e di suo figlio, il dio Re.

E' veramente uno degli spettacoli più straordinari della storia vedere tutte le risorse di una grande civiltà e di un potente Stato organizzate, non per la guerra la conquista, non per l'arricchimento di una classe dominante, ma soltanto per provvedere di sepolcri i Re defunti e per ornare i loro mausolei. Eppure, fu proprio questa concentrazione sulla morte e sull'oltretomba a dare alla civiltà egiziana la sua sorprendente stabilità. Il Sole e il Nilo, Re e Osiride, la Piramide e la mummia: finché tutto ciò rimaneva, l'Egitto non poteva tramontare, la sua vita legata al ciclo eterno delle preghiere e delle pratiche rituali. Tutta l'arte, tutto il sapere egiziani crebbero e fiorirono al servizio di questa idea religiosa centrale, sì che quando, all'epoca della decadenza definitiva, il sacro regno cadde nelle mani di potenze straniere, tanto i Libici come i Persiani, i Greci come i Romani, trovarono necessario, affinché quel congegno di civiltà non si arrestasse, di "accogliere i doni di Hor" e di mascherare il loro fiorente imperialismo sotto le forme dell'antica teocrazia solare.

## CAPITOLO VI.

### LA NASCITA DELLE GRANDI RELIGIONI

E' difficile sopravvalutare ciò che il mondo deve alle antiche società rituali di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo. Esse costituiscono le fondamenta di tutta l'evoluzione ulteriore della civiltà: a loro dobbiamo l'invenzione della scrittura e del calendario, la scoperta dell'uso dei metalli, l'architettura, l'ingegneria e quasi tutte le arti e i mestieri della vita quotidiana, quali sono ancora oggi praticati nel vicino e nell'estremo Oriente.

Possiamo in qualche modo avere la misura di ciò che esse avevano raggiunto dai monumenti che ci sono rimasti -- le piramidi e i templi dell'Egitto, i canali e le torri sacre di Babilonia, i ruderi dei Maya e dei Toltechi - opere che, per maestà di concezione e per difficoltà di esecuzione, restano ancora oggi insuperate.

Eppure il progresso materiale che esse realizzarono - forse il più grande, in senso relativo, che il mondo abbia mai veduto - era rigidamente definito. Ogni civiltà era avvolta in un ritualismo dal quale non poteva essere separata: quando aveva realizzato ciò che racchiudeva in potenza quando il suo sistema rituale aveva preso corpo in una determinata forma di organizzazione sociale e materiale, essa diventava statica e più non progrediva.

Le conseguenze di questo fenomeno sono più evidenti nelle grandi civiltà del vicino Oriente, le quali non furono continuamente sottoposte alle invasioni barbariche. Gli stessi caratteri distintivi della civiltà egiziana, che noi abbiamo rilevato come indici della sua forza e della sua stabilità, ci danno anche la misura delle sue limitazioni. Se consideriamo l'aspetto materiale della civiltà, dobbiamo riconoscere che gli Egiziani non la cedevano, e forse anche erano superiori, ai Greci e ai Romani che li avevano soggiogati. Ma, la loro, era una civiltà eminentemente conservatrice, tutta avviluppata nelle forme religiose di un lontano passato. Persino i loro dominatori dovettero accomodarsi nell'alveo di queste forme per poter governare il paese: continuarono nei templi le antiche cerimonie e l'antico sacro Stato continuò ad esistere, con la sola differenza che Tolomeo o Cesare sedevano sul trono dei Faraoni. Non vi è nulla di più curioso che vedere, sulle pareti dei templi egiziani di quel periodo, le figure di Tiberio o di Tolomeo, ritratte in costume egiziano, con l'alta corona bianca dei Faraoni sul capo, in atto di adorare Iside e Osiride, o il dio Sebek dalla testa di coccodrillo, nulla che faccia un effetto più strano che leggere i loro nomi europei seguiti dagli antichi appellativi sacri "Figlio del Sole, Signore di entrambe le terre, caro a Ptah e a Iside". L'Egitto non era più che un enorme museo archeologico, e la sua civiltà sopravviveva come sopravvive una mummia.

Se le altre civiltà arcaiche avessero potuto seguire, senza interferenze esterne, la propria linea di sviluppo, la storia sarebbe stata la stessa. Ma, nella maggioranza dei casi, la tradizione culturale arcaica non sopravvisse intatta.

A partire dal terzo millennio a. C., le società di civiltà superiore furono sottoposte ad una serie di invasioni da parte di popoli più guerrieri e meno civilizzati, quali i popoli di schiatta indo-europea, che condussero gradualmente alla formazione di nuove nazioni e nuove civiltà. E' da notare, tuttavia, che gli invasori non recarono alcun impulso verso una civiltà materiale più progredita. Essi vennero come distruttori più che come creatori. Così furono i barbari che conquistarono l'Impero romano o i Turchi che invasero il vicino Oriente. Il loro progresso era dovuto quasi, unicamente agli elementi di civiltà che essi assorbirono dai popoli conquistati.

Ma, nel corso del primo millennio a. C., il mondo subì una trasformazione di carattere culturale di enorme importanza, che non limitò i propri effetti ad un solo paese o ad una sola civiltà, ma si fece sentire quasi contemporaneamente in India e nel bacino



mediterraneo, in Cina e in Persia. Fu piuttosto una rivoluzione di pensiero che una trasformazione delle condizioni materiali di vita, e fu causata dall'apparizione di forze spirituali nuove che, da allora, hanno continuato ad agire sul mondo e che tengono ancora oggi l'uomo sotto il loro influsso. Gli insegnamenti dei profeti ebrei e dei filosofi greci, di Budda e degli autori delle Upanisad, di Confucio e di Lao-Tsé, non sono certo le reliquie mal comprese di un mondo scomparso, come la letteratura religiosa di Babilonia o dell'Egitto : essi hanno un significato e un valore perenni. La loro importanza per la vita spirituale e intellettuale dell'umanità non è inferiore a quella delle conquiste fatte dalle civiltà arcaiche nel campo della vita materiale. Non diversamente da queste, quegli insegnamenti sono il piedistallo immutabile su cui le età successive hanno costruito e su cui poggia tutta la nostra tradizione intellettuale e religiosa.

L'originalità e l'importanza dell'epoca che vide il sorgere delle grandi religioni sono tali che si può essere indotti a sottovalutare ciò che essa, per parte sua, deve alle epoche precedenti. Quali legami ci possono essere, ci si chiederà, tra la visione ellenica di un universo intelligibile o l'umanismo etico di un Confucio, da una parte, e i riti cruenti e i barbari miti dell'antica civiltà pagana, dall'altra?

Eppure, come la civiltà materiale dei popoli nuovi si fondò sulle tradizioni delle società arcaiche soggiogate, così anche gran parte delle concezioni intellettuali e religiose del mondo più antico furono ereditate da quei popoli. Ma le nuove civiltà, in cui confluivano due diversi elementi, ebbero la tendenza a produrre uno spirito critico e riflessivo che era completamente assente nelle civiltà precedenti. Gli uomini non si sentirono più di accettare la società e la vita umana, quali esse erano, come una manifestazione delle forze divine. La distruzione dell'antico ordine teocratico aveva lasciato i suoi segni nella coscienza popolare: dovunque troviamo la tendenza ad idealizzare il ricordo di quel mondo scomparso, un'età dell'oro in cui gli dei stessi governavano l'umanità, e l'ingiustizia e la discordia erano ancora sconosciute. Di fronte a questa idealizzazione del passato, il presente appariva come un'epoca in cui l'ordine divino non era più rispettato e il male e l'iniquità regnavano sovrane. Sorse così una specie di dualismo etico basato sull'antitesi tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, tra la verità umana e quella divina. Gli uomini confrontarono il mondo che avevano sotto gli occhi con un ordine ideale, etico e sociale, e giudicarono in conseguenza.

In questo modo, la credenza fondamentale su cui posava la civiltà arcaica; - l'idea di un ordine sacro che governa tanto il mondo della natura come quello dell'uomo - continuò ad esercitare un influsso capitale sulla mentalità della nuova epoca, ma fu al tempo stesso sottoposta ad una profonda trasformazione. L'idea che l'età precedente aveva espresso in forma rituale si moralizzò e si spiritualizzò. L'ordine sacro non fu più un sistema di cerimonie, ma una legge morale di giustizia e verità.

L'antica idea di un ordine rituale fu quindi il punto di partenza di una nuova evoluzione religiosa. Il legame tra le due epoche appare forse più chiaro nel caso della Cina, dove il vecchio tipo di civiltà era sopravvissuto con maggiore continuità che altrove. Vediamo qui come gli insegnamenti morali di Confucio fossero fundamentalmente legati alla vecchia concezione di un ordine rituale. L'importanza, per Confucio, di questi insegnamenti non consisteva negli ideali etici stessi, ma nel loro riferimento ai Riti tradizionali. In realtà, si può affermare che i riti occupano nel Confucianesimo la stessa posizione che ha la Legge nel Giudaismo.

Essi non sono, come un osservatore occidentale potrebbe supporre, una questione di etichetta sociale, ma nulla di meno che la manifestazione esteriore di quell'ordine eterno che governa l'universo e che è conosciuto come il Tao, la Via del Cielo.

"Essi hanno la loro origine in Cielo", dice il Libro dei Riti, "e il loro movimento raggiunge la terra. Essi si distribuiscono in modo da estendersi a qualsiasi atto della vita. Mutano con le

stagioni, si adattano al variare delle sorti e delle condizioni. Riguardo all'uomo, essi servono di nutrimento alla sua natura " (Li-Ki, VII).

A Yen-Yen che gli domandava un giorno se l'importanza dei Riti era veramente così grande, Confucio rispose: "*Con queste regole gli antichi Re cercarono di rappresentare le vie del Cielo e di dirigere i sentimenti dell'uomo. Perciò, di colui che le trascura e le viola si può parlare come di un morto, e di chi le osserva come di un vivo*". ...."*E perciò queste regole hanno la loro origine in Cielo e la loro rispondenza sulla Terra, e si possono applicare agli esseri spirituali*" (Lu-Yun, IV, 5 e I, 4).

La vera grandezza e originalità di Confucio consistono nell'aver egli dato un contenuto etico all'ordine rituale. Invece di prendere in considerazione la sola efficacia magica dei riti e di accontentarsi di una normale misura di osservanza esteriore, egli pretese dall'uomo una completa adesione interiore. La parola *li*, che è così importante nella dottrina di Confucio e che è tradotta comunemente con "correttezza", in realtà non significa un comportamento corretto puramente esteriore, ma il conformarsi dell'individuo all'ordine che regge non soltanto la vita della società ma anche l'intero corso della natura. Lo "uomo superiore" deve conformare al Tao, oltre alla sua condotta esterna, la sua mente e la sua volontà. Così la grande virtù confuciana della benevolenza, o dell'altruismo (Jen) non è un amore sentimentale del prossimo, ma una rinuncia all'egoismo e al perseguimento del proprio interesse, la fusione dell'io nell'ordine universale. Nello stesso modo, la virtù della Giustizia (Yi), che consisteva originariamente nella rigida osservanza delle distinzioni di classe e nella ripartizione precisa dei diritti sociali, fu trasformata dal Confucianesimo in un ideale di giustizia e rettitudine morali.

Inoltre, l'autodisciplina morale non si limita nei suoi effetti alla vita inferiore dell'individuo, ma s'irradia, partendo dal Re o dal Saggio, sui sudditi o i discepoli, diventando l'anello che unisce insieme il Cielo e la Terra, l'Uomo e la Natura, in un'armonia cosmica che è l'ideale supremo del Confucianesimo<sup>53</sup>. "*Tutto procede bene nel regno celeste quando il Figlio del Cielo avanza sulla sua virtù come su un cocchio guidato dalla musica, mentre tutti i Principi intrattengono rapporti l'uno con l'altro conformemente ai Riti, e i Grandi Ufficiali mantengono l'ordine tra di essi conformemente alle leggi, e gli ufficiali subalterni si completano l'un l'altro con la loro buona fede, e la gente del popolo si protegge a vicenda in uno spirito di armonia. Così nasce la condizione che è chiamata della Grande Unità*" (Li-Ki, XVII). In tal modo l'ordine rituale della civiltà arcaica divenne, nelle mani dei seguaci di Confucio, la base di un'interpretazione della vita che ha dominato la civiltà cinese fino ai nostri giorni.

La medesima concezione di un ordine universale ha un'importanza fondamentale anche nella storia religiosa dell'India e della Persia. La vediamo nel Rgveda, il più antico dei libri sacri dell'India, col nome di Rta o Rita, e la troviamo nell'antica Persia col nome di Arta, e con quello di Ascia nel Zend-Avesta. La parola viene normalmente tradotta come "Ordine" o "Diritto", ma è difficile trovare un equivalente qualsiasi in una lingua moderna, poiché il suo significato è al tempo stesso cosmico, rituale e morale. In primo luogo, si richiama al corso ordinato della natura, alla successione delle stagioni e ai movimenti celesti: l'anno è la ruota di Rita, la ruota dai dodici raggi; il sole è "*il volto chiaro e visibile di Rita*", e i fiumi seguono, nei loro incessante fluire, il sacro Rita. Ma il riferimento etico è ancora più importante. La parola è di solito associata, nel Rgveda, con Varuna, il dio che presiede alla Giustizia e punisce i peccati. Egli è "*il fondamento del Rita*", "*il custode del sacro Rita*", e l'uomo giusto innalza le sue preghiere per aiutare "*ad accrescere la fonte di Rita che è in Varuna*" un'espressione quasi identica a quella usata nell'Avesta, dove si parla di "*gonfiare la fonte di Asha*", Infine Rita, come il latino ritus, si applica prevalentemente al rituale del sacrificio. Il fuoco sacrificale è "*il rampollo di Rita, nato nel Rita*", e reca le offerte agli dei per il tramite di Rita.

La concezione che si riconnette a quest'ultimo significato più propriamente rituale della parola, benché fosse la più primitiva, era destinata ad esercitare la maggiore influenza sull'evoluzione religiosa dell'India. Presso i Brahmana si arrivò a creare una vera e propria filosofia del rituale, secondo cui l'ordine del sacrificio rappresentava la causa efficiente dell'ordine della natura, e il Brahman, la sacra formula sacrificale, era concepita come la forza ultima che stava alla base dell'universo. In Persia, invece, l'evoluzione avvenne in senso contrario. Anche là, all'origine, l'Ascia fu senza alcun dubbio una concezione rituale, tanto che conservò sino alla fine lo stretto legame con il sacro fuoco. Ma l'accento fu posto specialmente sull'aspetto morale. L'Ascia diventò la personificazione della giustizia divina. Esso si manifesta nella purezza morale e nella verità, e i servi dell'Ascia sono coloro "*che fanno avanzare il mondo*" con il loro lavoro e con le buone opere.

L'esistenza di una concezione analoga nel mondo greco non appare, forse, in modo altrettanto evidente.

La verità è che la tradizione arcaica sopravvisse in Grecia in forma più sporadica e irregolare che altrove. Non si concretò in una casta sacerdotale, come in India, o in un rigido ordine politico come in Cina. Eppure, malgrado la mancanza di continuità culturale, anche là i riti della civiltà arcaica rimasero a guidare la vita degli uomini. La nuova mitologia delle divinità dell'Olimpo fu di gran lunga meno importante per l'uomo religioso che l'adempimento dei riti sacri, le cui radici affondavano nel passato arcaico. La teologia dei Greci era nata da poco, come osserva Erodoto, ma le loro pratiche religiose risalivano ad epoca memorabile. Gli uomini potevano credere quel che volevano sulla natura degli dei purché continuassero ad adempiere, scrupolosamente, i Riti: questo soltanto poteva garantire la salvezza della città e la fertilità della terra. La legge del sacrificio era "l'antica e ottima legge", cardine dell'intero ordine sociale.

Ma queste cerimonie tradizionali si riallacciavano anche a concezioni etiche. Gli ideali di purezza morale e rituale erano inscindibili l'uno dall'altro, ed entrambi erano considerati come una partecipazione umana alla legge universale di Dike, il Diritto Eterno. E questa la concezione che, nel mondo greco, corrisponde più da vicino al Rito e all'Ascia dei popoli ariani dell'Oriente<sup>54</sup>.

Anch'essa trova riferimento nell'intero ordine cosmico, sì che tanto Omero quanto Esiodo ritengono che un atto umano ingiusto implichi un turbamento nel corso naturale. "*Quando l'uomo segue la giustizia*", scrive Esiodo, "*la città intera prospera, la terra produce ricche messi, la prole aumenta e aumentano i greggi; ma quando l'uomo è ingiusto tutta la natura è avversa, il popolo è decimato dalla carestia e dalla pestilenza e il peccato di uno solo può attirare la rovina sulla città intera*"<sup>55</sup>.

Ma la concezione di un ordine universale che governa il corso della natura trova la sua espressione più compiuta nella filosofia greca. Tanto Pitagora come Eraclito ritennero il principio dell'ordine e della misura come la causa profonda di tutte le cose. "*Il Sole stesso*", afferma Eraclito, "*non può eccedere la sua misura, poiché altrimenti le Erinni, ancelle di Dike, se ne accorgerebbero*". E questo principio non vale soltanto per il mondo fisico: esso è "*l'unica legge divina da cui traggono alimento tutte le leggi umane*", è la via di Dio, "*il pensiero grazie al quale ogni cosa è guidata nel suo moto tra le altre cose*"<sup>56</sup>. L'idea ha la sua formulazione classica in Platone, soprattutto nelle "Leggi" che, non diversamente dagli insegnamenti di Confucio, hanno come base la concezione secondo cui la legge della vita sociale deve essere un riflesso e una parte dell'ordine divino che governa l'universo e che si manifesta in primo luogo nell'ordine astrale<sup>57</sup>.

Vediamo così come in tutte le grandi civiltà, dalla Cina all'Egeo, l'inizio del nuovo movimento spirituale sia segnato dalla comparsa dell'idea di un ordine universale, che è, ad un tempo, spirituale e materiale, ordine di giustizia e ordine di natura. Ma la rivoluzione intellettuale non si fermò a questo punto, che rappresentò piuttosto la prima tappa di uno svolgimento. I pionieri del pensiero non si accontentarono della concezione di un ordine

immanente, che si manifesta nel corso della natura e nella vita morale dell'uomo, ma si misero alla ricerca di un principio ancora più alto, di una realtà assoluta che trascendesse l'ordine della natura e ogni forma limitata di esistenza.

Il movimento di ricerca dell'assoluto si affermò per la prima volta e con la maggior determinazione nell'India. Esso non costituì, come ci si sarebbe potuto attendere, uno sviluppo delle concezioni etiche relativamente progredite connesse con l'adorazione di Varuna, ma piuttosto uno sviluppo del tipo più primitivo di religione rappresentato dal rituale magico dei Brahmana, e che forse si ricollega alla tradizione indigena dei popoli soggiogati di civiltà dravidica.

Ma questo movimento affonda le sue radici in uno stadio di pensiero ancora più antico e più universale di quello della civiltà arcaica, e precisamente in quella vaga e oscura intuizione di un essere trascendente che costituisce, come abbiamo visto, la prima base della religione primitiva. Come l'Orenda e il Wakan degli Indiani del Nordamerica, la parola Brahman significa tanto la formula o l'incantesimo sacerdotale quanto il principio dell'esistenza in sé, l'essenza, che è la forza suprema dell'universo.

Il progresso spirituale dell'India, dalla religione dei Brahmana alla religione delle Upanisad, consiste nella trasformazione di questa primitiva idea del Brahman, come potenza magica o Zauberfluzdum, in un principio metafisico assoluto. Il primo passo fu compiuto quando gli uomini riconobbero il valore dei riti piuttosto nel significato esoterico in, essi racchiuso che nel puro formalismo esteriore. L'idea del Brahman, per esempio, si dissociò dal sacrificio, il quale divenne semplicemente una rappresentazione simbolica della realtà superiore. Dapprima questa realtà fu concepita sotto un aspetto cosmologico, come essenza del mondo o sostanza universale, e il Brahman fu identificato con lo spazio e con *Prana*, l'alito della vita. Ma simili spiegazioni cosmologiche non soddisfecero la brama di ricerca della realtà ultima che ispirò i saggi delle Upanisad. Essi non vollero soltanto trascendere la mitologia e il rituale tradizionali, ma anche andare al di là dall'apparenza esteriore delle cose, di là dall'universo creato, per raggiungere l'unico essere assoluto, che solo è verità, che solo è.

La grande conquista dei saggi delle Upanisad, la scoperta che ha dominato la religione e il pensiero dell'India da quel tempo in avanti, fu l'identificazione di questo principio supremo con l'Atman o l'io. Questo io, o anima, è il fondamento di ogni cosa esistente, è *"la trama su cui il mondo è intessuto"*. Soprattutto è il fondo della nostra propria coscienza, l'anima delle nostre anime, giacché l'io umano e l'io ultimo sono, in un certo senso, identici.

*"Colui che, abitando nella terra è altri che la terra, colui che la terra non conosce e di cui la terra è il corpo, colui che governa dal profondo la terra, sei tu, il Signore del Profondo, l'Immortale"*.

*"Colui che, abitando nello spirito è altri che lo spirito, colui che lo spirito non conosce, colui che governa dal profondo lo spirito, sei tu, il Signore del Profondo, l'Immortale"*.

*"Egli vede non visto, ode non udito, pensa non pensato, comprende non compreso. Non vi è altri fuori di lui che vede. Non vi è altri fuori di lui che ode, non vi è altri fuori di lui che pensa, non vi è altri fuori di lui che comprende. Sei tu, il Signore del Profondo, l'Immortale"<sup>58</sup>.*

In tal modo il principio supremo non s'identifica più con la sostanza dell'universo e neppure con il processo cosmico, come nel panteismo ingenuo dei Brahmana: esso è essenzialmente una realtà spirituale che trascende qualsiasi forma finita di esistenza. Solo ricorrendo a negazioni si può tentare di descriverlo: *"Neti, neti, non così, non così"*, poiché *"l'Atman è silenzio"*. *"Quando il sole è tramontato e la luna è calata e il fuoco è spento e la voce tace"*. La luce dell'Atman risplende.

La scoperta di questo principio di trascendenza valse a trasformare completamente l'atteggiamento religioso dell'India. Le conoscenze del Brahman non furono più ricercate, come nel periodo precedente, per il potere che esse conferivano sulla natura, per le

ricompense materiali di longevità, ricchezza e prosperità, ma per se stesse, come il bene supremo a cui si potesse attingere. Le buone opere dell'antica religione - l'adorazione degli dei, i sacrifici, i riti - hanno tutte perduto il loro valore. Esse servono soltanto a procurare dei beni relativi: la fortuna in questo mondo e una vita felice nell'altro. La vera felicità può essere sperimentata soltanto nell'unione con l'Atman, nella suprema fusione dell'anima con l'assoluto, che sola può liberare l'uomo dal castigo della reincarnazione.

*"Quale è il desiderio dell'uomo, tale è la sua volontà, e quale è la sua volontà così saranno i suoi atti, e quale sarà l'atto (Karma) che compirà, così sarà il raccolto che mieterà".*

*"Quando tutti i desideri che sono penetrati nel suo cuore sono annullati, allora il mortale diventa immortale, allora egli ottiene il Brahman. E come la pelle del serpente giace abbandonata sopra un formicaio, così giace il suo corpo; ma quello spirito immortale e disincarnato è Brahman soltanto, soltanto luce"<sup>59</sup>.*

L'idea di una realtà trascendente divenne così la base di una nuova concezione etica che non aveva più alcun rapporto con diritti e doveri di natura sociale.

Era un'etica di rinuncia e di distacco assoluti, la fuga dell'Uno verso l'Uno. "Chi conosce il Brahman, diventa un santo; gli eremiti vagano alla ricerca di Lui che è il loro vero mondo. Sapendo ciò, gli antichi non desideravano prole: cosa è la prole per noi che abbiamo Lui come nostro mondo? E così, liberati dal desiderio di figli, dal desiderio della materia, dal desiderio del mondo, essi giravano mendicando"<sup>60</sup>.

Quanto lontano è questo atteggiamento dalla semplice accettazione di ciò che la vita ha di buono da offrire quale troviamo nelle religioni della natura e nella civiltà arcaica che su di esse si fondava!

L'unico scopo della vita, l'unico compito dell'uomo saggio, è la liberazione: attraversare il ponte, passare il guado che divide la morte dalla vita, l'apparenza dalla realtà, il tempo dall'eternità. Ogni bene umano, sia nella famiglia che nello Stato, è vanità in confronto di quell'altro bene. Ed ecco sorgere nell'antica India tutta una serie di scuole di pensiero, ognuna delle quali tenta di trovare la via alla liberazione per mezzo di una disciplina particolare di salvezza. La via alla liberazione attraverso la conoscenza dell'Atman è l'esempio classico di questi sistemi ed è rimasta fino ad oggi il cardine del pensiero ortodosso indù. Ma non è il solo: nelle Upanisad stesse, esso coesiste con altri elementi che erano destinati a diventare la base di sistemi di pensiero indipendenti. Vi era, ad esempio, la vecchia dottrina rituale della salvezza a mezzo delle opere, che rimase la credenza comune della società ortodossa Brahmanica; vi erano le teorie cosmologiche che ammettevano la realtà della materia e degli elementi e che sfociarono nella filosofia Samkhya; e, finalmente, vi era la via alla liberazione attraverso l'ascetismo, sia sotto forma di privazioni fisiche e di macerazioni (tapas), che di concentrazione mentale e di autodisciplina (yoga).

L'elemento dell'ascetismo è il più importante, poiché appare sotto tutta quanta l'evoluzione religiosa dall'epoca dei Rgveda<sup>61</sup> fino al sorgere dei grandi ordini monastici dei Jain e dei Buddisti. Ma l'ideale ascetico subì una trasformazione progressiva sotto l'influsso del nuovo orientamento spirituale. La figura del Muni o dello sciamano, che acquista poteri magici torturando il proprio corpo e sottoponendolo a privazioni, cede il posto a quella del monaco, il quale cerca la salvezza attraverso la meditazione e l'autodisciplina, nello stesso modo come la concezione puramente magica del Brahman si trasforma in principio spirituale trascendente.

E' nel Buddismo che l'ideale ascetico ebbe la sua più alta espressione, ed è pure nel Buddismo che le nuove discipline riguardanti la salvezza eterna conobbero il massimo sviluppo e approfondimento. I saggi delle Upanisad erano soprattutto portati a riflettere sul Brahman e sulla vera natura delle cose: la liberazione, per loro, era un problema secondario. Per i Buddisti, invece, era questo il problema capitale. *"Una cosa sola io insegno, o monaci", dice il Buddha, "il dolore e la fine del dolore". "Come il mare ha*

*dovunque lo stesso gusto, il gusto del sale, così i miei insegnamenti hanno un solo sapore, il sapore della liberazione".*

Il Buddha condannò esplicitamente qualsiasi tentativo di indagare o definire la natura di questa mèta suprema. La salvezza non era nella conoscenza metafisica, ma nel vigoroso sforzo morale che distrugge il desiderio, radice di ogni sofferenza e della stessa esistenza fisica.

Il Buddismo sorse perciò come una reazione all'intellettualismo delle Upanisad e delle scuole filosofiche e riaffermò l'elemento morale insito nell'idea del Rita (ordine), che era stato subordinato, fin dal tempo del Rgveda, agli elementi rituali e cosmologici. Esso si contrappone alle Upanisad come il Confucianesimo si oppone al Taoismo: da una parte vi è una disciplina morale, dall'altra una cosmologia mistica e una dottrina metafisica dell'essere. Non diversamente dal Confucianesimo, il Buddismo voleva essere la "dottrina del giusto mezzo", che sola può offrire una vera regola di condotta all'uomo saggio. Anzi, il suo contenuto è di natura più esclusivamente etica che lo stesso Confucianesimo, giacché l'insegnamento morale non s'innestava su un'antica tradizione rituale. La legge morale - il Dharma - esisteva in sé e per sé come l'unico principio d'ordine e di conoscenza in un universo la cui esistenza era illusoria. Infatti lo stesso ordine cosmico, veduto nel corso della natura, non ha realtà alcuna: "la ruota dell'esistenza è vuota, dodici volte vuota". Dietro l'apparenza delle cose non vi è realtà trascendente, come insegnavano le Upanisad, non vi è né Brahman né Atman. Vi è soltanto, da una parte, la "ruota dolorosa" dell'esistenza, mossa dall'ignoranza e dal desiderio, e dall'altra, il sentiero della liberazione morale, la via negativa dell'annullamento di ogni desiderio che conduce al Nirvana, l'eterno e beatifico silenzio.

*"Nella mente di colui che comprende l'incertezza di questa labile vita sorge il pensiero: Tutto di fuoco è questo flusso incessante, fiamma che divampa! Tutto colmo di disperazione e veramente terribile! Oh, possa io raggiungere uno stato dove il divenire più non esista! Come placido, come dolce sarebbe quel termine di ogni mancanza, di ogni brama e di ogni passione, quella pace immensa, il Nirvana!" "Esiste un luogo dove un uomo possa fermarsi e, ordinando rettamente la sua vita, realizzare il Nirvana?" "Sì, o Re, la Virtù è quel luogo"<sup>62</sup>.*

Nel Buddismo, dunque, le tendenze etiche del nuovo orientamento spirituale arrivarono alla loro estrema espressione. La supremazia assoluta della legge morale venne assicurata, e tutta intera l'esistenza fu ridotta ai suoi puri termini spirituali ed etici. Ma era un radicalismo morale che implicava la negazione di ogni altro aspetto della realtà. La suprema affermazione della volontà morale era un atto di autodistruzione che negava la natura e la vita stessa.

Fu solamente in India che si giunse a questo estremo stadio di nichilismo, in cui resistenza medesima dell'anima umana e dell'assoluto era abolita, benché anche altrove si trovi la stessa tendenza a volgere le spalle alla vita e al mondo esteriore per cercare un principio trascendente. Persino in Cina, il positivismo etico di Confucio non regnò incontrastato. Nello stesso modo in cui in India il principio dell'ordine rituale, il Brahman, era trasformato dagli autori delle Upanisad nel concetto metafisico dell'essere puro, così in Cina esisteva una scuola che interpretava il Tao - l'ordine universale, della cultura arcaica - non come lo interpretavano i confuciani, cioè quale principio dell'ordine morale e sociale, ma in senso mistico e trascendente. Essi credevano che dietro l'apparente e incessante mutare dell'universo esistesse un principio spirituale più alto che, pure essendo immutabile, è la sorgente di ogni mutamento, e che, pur essendo al di là di ogni esistenza, è la sorgente di tutto ciò che esiste. Lao-Tsé scrive: *"Vi è qualcosa di non definito e pure di completo che precede la nascita del Cielo e della Terra. Oh! Immobile! Oh! Informe! che solo sei senza mutamento, che penetri tutte le cose alterandole! Il suo nome potrebbe essere quello di Madre dell'Universo"<sup>63</sup>.*

E Chuang-Tsé, il più grande degli ultimi taoisti che fiorirono nel IV secolo a. C., scrive nello stesso spirito: *"Oh mio Maestro! Mio Maestro! Tu che distruggi tutte le cose senza essere crudele, Tu che benefichi diecimila generazioni senza essere buono, Tu che esisti da tempo immemorabile senza essere vecchio. Tu ricopri i cicli. Tu sostieni la terra, Tu crei senza sforzo tutte le forme. Conoscerti così è la gioia suprema!"*<sup>64</sup>.

L'ideale etico dei taoisti era perciò un ideale di quietismo e di distacco spirituale. Essi disprezzavano l'insegnamento tradizionale dei saggi confuciani chiamandolo *"la feccia e i rimasugli degli antichi"*. Per loro la vera conoscenza non era né nella tradizione né nel ragionamento discorsivo, ma nella contemplazione mistica la quale conduce alla diretta intuizione della realtà. L'uomo saggio non parteciperà alla vita dello Stato né alle altre faccende umane: egli vivrà come un eremita, conformando il suo spirito al Tao universale, il cui influsso può essere sentito nel deserto e in mezzo ai monti, ma non tra gli uomini.

Credenze di tal genere non sono evidentemente di natura da favorire l'attività sociale o il progresso materiale, benché possano dare frutti copiosi nel campo della letteratura e dell'arte. Tutto il nuovo orientamento di pensiero rappresentato dal Buddismo, dalla religione delle Upanisad e dal misticismo taoista, non può che indurre gli uomini a volgere le spalle alla vita di ogni giorno, all'attività sociale, e a concentrare il loro interesse sull'assoluto.

Persino l'attività razionale, quindi più elevata, del filosofo e dello scienziato perde ogni valore e significato in presenza dell'unità, che tutto abbraccia, dell'essere puro. Vi è, a questo proposito, un passo estremamente esauriente e preciso in un notevole trattato taoista del periodo T'ang (VIII secolo a. C.): il *Kuan-Yinn-Tsé*.

È uno scritto probabilmente influenzato dalle idee filosofiche buddiste, ma ciò non ha soverchia importanza giacché non è quasi possibile distinguere il punto di vista dei buddisti da quello dei taoisti su questi argomenti. Il passaggio è il seguente: *"Fuori del Principio primo, del Tao, non vi è nulla. Ogni cosa che sembra esistere fa parte dell'unità del Tao, In questa unità assoluta e universale non vi è successione, non vi è tempo, non vi sono distanze. Nel Tao una giornata e cento anni, uno stadio e cento leghe sono la stessa cosa.... Noi non dobbiamo, quindi, parlare di leggi di natura e di pretese eccezioni a queste leggi, come sarebbero i mutamenti di forma o di sesso, la levitazione, il fuoco che non brucia e l'acqua in cui non si annega, i mostri, i prodigi eccetera. Poiché il tempo non esiste, e poiché di conseguenza non esiste il futuro, non ci sono predizioni. Poiché lo spazio non esiste, non c'è levitazione. Il Tao è l'Unità che è contenuta in un singolo punto, e quindi non ha né passato né futuro.*

*Io sono una cosa sola con tutti gli altri esseri e tutti gli altri esseri sono una cosa sola con il Tao. Ogni fenomeno viene dal gioco del Tao, non da una legge. Che un cadavere si alzi e cammini, che un uomo peschi un pesce in un vaso o entri ed esca passando per una porta dipinta sulla parete, tutte queste non sono anomalie, dal momento che non esiste una legge". "Distinguere tra causa ed effetto, tra ciò che agisce e ciò che è prodotto, è illusione e finzione. L'uomo comune immagina che il rullio è prodotto da un uomo che batte con una bacchetta sul tamburo, ma, in realtà, non vi è né uomo, né bacchetta né tamburo. O, piuttosto, l'uomo-bacchetta-tamburo sono il Tao che ha prodotto, entro se stesso, il fenomeno del rullio. Così le parole non significano nulla giacché ciò che si vuol indicare non esiste".*

*"Ciò che è veduto in uno stato di veglia non è più reale di ciò che è veduto in sogno. E l'uomo che vede non è più reale di ciò che egli vede. L'uomo che sogna e l'uomo che egli sogna non sono più reali l'uno dell'altro".*

*"Perché egli sa che nessuno esiste, per ciò il Saggio è ugualmente benevolo e indifferente verso tutti"*<sup>65</sup>.

Una idea simile trova la sua classica formulazione nei versi di Kienn-Wenn, l'imperatore cinese del VI secolo a. C. Egli scrisse:

"Dormo forse? O son desto?  
Ciò che amo esiste, forse?  
Non è ogni cosa immaginazione dell'Anima Cosmica?  
Non sono io stesso parte del gran Veggente,  
Del Gran, Sognante, che nella lunga notte  
Sogna il grande sogno cosmico?"<sup>66</sup>.

Questa negazione della realtà del mondo fenomenico, e persino del principio di causalità, è ancora più caratteristica nel pensiero indiano. Tanto i dottori del buddismo Mahayana, come Nagarjuna o Asanga, quanto quelli del più tardivo Vedanta, come Sankara, insegnano che soltanto l'Uno esiste e che la molteplicità è semplice illusione, è l'opera di Maya. L'universo materiale non è altro, infatti, che un incubo cosmico: un elefante illusorio, *Mayahasti*, come lo chiama Gaudapada. La sola vera realtà si trova nell'intuizione dell'assoluto che l'asceta raggiunge attraverso la *trance* e l'estasi.

Infatti la religione della nuova epoca rappresenta, sotto certi aspetti, un ritorno all'individualismo e all'esperienza personale delle visioni e dei rapimenti estatici che caratterizzano lo sciamano primitivo. La civiltà materiale del mondo orientale doveva la sua conservazione principalmente alla sopravvivenza ininterrotta della civiltà arcaica. In Cina fu l'influsso dell'ortodossia confuciana che consacrò e preservò, sotto una forma, in un certo senso, razionalista, questa civiltà. In India, invece, la visione rigidamente metafisica della vita trionfò in teoria e guidò tutto il corso della cultura, ma nondimeno, anche là, il vecchio tipo di civiltà, e il culto delle forze della natura a cui era associato, continuò a sopravvivere con pochi cambiamenti. Gli antichi miti e riti erano interpretati come simboli di una realtà superiore dai seguaci della nuova filosofia religiosa, mentre per l'uomo comune essi conservavano il loro antico significato e continuavano a rappresentare l'azione delle forze del mondo fisico che regolano la vita del contadino. Anzi, si può affermare che, con l'avanzare del tempo, essi tendono a riassorbire le forme di religione superiore che sembrava dovessero prendere il loro posto. Non soltanto il culto della Dea Madre e le cerimonie arcaiche, ma forme del tutto primitive di animismo e di magia si aprono gradatamente una strada fin nel cuore stesso delle religioni superiori. Questo fenomeno si manifesta con eccezionale evidenza nell'India nord-orientale e nel Tibet. In queste regioni il Buddismo stesso fu contaminato dallo sciamanismo e dalle pratiche magiche, così che per un curioso paradosso, il sistema etico più astratto che il mondo abbia mai conosciuto diede origine alle mostruose divinità e ai riti osceni dei Tantra.

Seguendo questa via, le civiltà fondate sul nuovo tipo di religione tendono ad arrestarsi nel loro sviluppo e anche a diventare retrograde. La loro potenza, le loro cognizioni, il controllo sull'ambiente naturale non si accrescono più. Gradatamente, il tipo di civiltà più antico da cui sono sorte riafferma il suo potere e riassorbe queste società così come la giungla si richiude sopra gli "*splendori in rovina di Angkor e di Anuradhapura*".

Bisogna ammettere che la storia dell'India mostra le tendenze del nuovo orientamento spirituale nella loro forma più avanzata e radicale. In Occidente, la rivoluzione intellettuale che va dal VI al IV secolo a. C. non si dimostrò affatto incompatibile con il progresso materiale, fu anzi un'epoca in cui la civiltà fece grandi passi innanzi in ogni campo. A prima vista, niente potrebbe sembrare più lontano dallo spirito orientale, fatto di ascetismo e di ripudio del mondo, della visione ellenica della realtà, con la sua franca accettazione della vita, la sua curiosità senza limiti e la sua libertà intellettuale.

E' tuttavia facile esagerare questo contrasto. I fatti ci mostrano come le forze spirituali che agiscono nel mondo ellenico siano le stesse che troviamo in India e nell'Estremo Oriente. Persino le dottrine indu della trasmigrazione delle anime e della liberazione finale hanno una esatta corrispondenza in Occidente negli insegnamenti orfici e pitagorici. Che cosa vi



potrebbe essere di più indù, nello spirito, della disciplina orfica della salvezza, grazie alla quale l'anima purificata giunge a liberarsi dalla "ruota dolorosa" della reincarnazione perpetua?

Così pure Empedocle considera la vita umana come la punizione di una colpa precedente, e cerca, non diversamente da un asceta Jain, di ottenere la liberazione evitando nel modo più scrupoloso di recare offesa a qualsiasi creatura vivente. Egli insegna che il mondo variopinto delle apparenze deve la sua stessa esistenza al principio della "lotta maledetta" che ha offuscato e contaminato la pura luce bianca dell'essere vero, così che la realtà non è più quale fu alle origini né quale sarà alla fine : *"una sfera perfetta, eguale in ogni sua misura e senza limiti, che gioisce nella sua solitudine circolare"* (framm. 27 e 28).

Così in Grecia, non meno che in India e in Cina, la scoperta dell'unità dell'ordine cosmico condusse inevitabilmente al riconoscimento di una realtà superiore che trascende ogni mutamento e ogni limitazione. Come gli autori delle Upanisad avevano trasformato il concetto del Brahman, da una sostanza terrestre quasi-materiale, nell'Atman assoluto, o le, così pure, nella Grecia, l'unità fisica degli antichi filosofi greci fu a poco a poco sostituita dal principio metafisico dell'essere puro. In Occidente, fu con Platone che questa teoria della realtà trascendente attinse alla sua più classica formulazione. La visione dell'eternità, su cui lo spirito orientale si era così a lungo concentrato, divampò infine nel mondo greco di una luce abbagliante. Con Platone, lo spirito occidentale si allontana dal mondo variopinto e mutevole dell'esperienza per volgersi verso quell'altro universo delle forme eterne *"dove risiede l'Essere medesimo che costituisce l'oggetto della vera conoscenza, l'essenza incolore, informe, intangibile, visibile soltanto allo spirito, — il pilota dell'anima"*<sup>67</sup>; *"una natura che dura eterna, che non cresce né deperisce, non si espande né si riduce, ma che è soltanto Bellezza assoluta, separata, semplice ed eterna, la quale si effonde senza diminuzione né accrescimento, nella bellezza, che sorge e perisce eternamente, di tutte le altre cose"*<sup>68</sup>.

Una visione del mondo siffatta sembra implicare un'etica di rinuncia e di distacco simile a quella dell'asceta indù. Poiché *"se l'uomo avesse occhi per vedere la Divina Bellezza, nella sua integrità, purità e chiarezza, monda da ogni contaminazione di morte, da tutti i colori e le vanità della vita umana"*<sup>69</sup>, ogni cosa terrena non potrebbe che perdere il suo sapore. Il suo unico scopo sarà *"di involarsi dalla terra al cielo"*, di recuperare la visione divina e deificante che un tempo *"noi contemplavamo, splendente di pura luce, puri noi stessi e non ancora rinchiusi nella tomba viva che portiamo con noi, ora che siamo incarcerati nel corpo come l'ostrica nel suo guscio"*<sup>70</sup>.

Pure, il misticismo platonico si differenzia da quello delle religioni orientali in quanto è essenzialmente un misticismo dell'intelligenza, cioè una ricerca dell'illuminazione non attraverso l'ascetismo e l'estasi ma attraverso la disciplina della conoscenza scientifica. L'ideale platonico è stato ben definito da uno scrittore dell'antichità con queste parole: *"ricercare il Dio misterioso e la felicità per mezzo della geometria"*. Infatti lo scopo delle scienze superiori non era per Platone — come, del resto, per il mondo greco in generale — di natura utilitaria.

La geometria non è *"semplicemente una meraviglia umana ma un miracolo d'invenzione divina"*<sup>71</sup>, e lo studio di essa distoglie lo spirito da ciò che è corruttibile e deperibile per volgerlo verso la contemplazione dell'Essere e dell'ordine eterno<sup>72</sup>. All'uomo che segue questa via si rivelerà il legame che unisce insieme ogni figura geometrica, ogni gruppo di numeri in rapporto, ogni combinazione della scala musicale, e i singoli correlativi moti di rivoluzione di tutti i corpi celesti in un'unica armonia intelligibile<sup>73</sup>, così che egli giungerà sulla riva di quell'oceano di bellezza dove la realtà trascendente dell'assoluta bellezza gli sarà finalmente svelata<sup>74</sup>.

Ma questa visione del mondo *sub specie aeternitatis* tendeva, non meno di quanto facesse la dottrina indù sulla natura illusoria dell'universo, a distogliere la mente dell'uomo

dal mondo dell'esperienza comune. Grazie ad essa, diventava impossibile attribuire una importanza definitiva qualsiasi ai mutamenti dell'ordine temporale. Infatti la terra, pur non essendo essa stessa eterna, è modellata su una forma eterna, e il tempo stesso *“imita l'eternità e si muove in un circolo misurato dal numero”*.

Poiché il moto perfetto delle sfere celesti è sempre circolare, il processo del divenire temporale deve essere, esso pure, circolare. Non sono soltanto le piante e gli animali che passano per un ciclo di crescita e di deperimento: tutte le cose create hanno i loro propri numeri e le loro proprie rivoluzioni, e il ciclo del mondo e del tempo stesso si compie nell'anno “perfetto”, quando i cieli hanno concluso una rivoluzione completa e i pianeti si trovano nello stesso rapporto, l'uno con l'altro, in cui erano alle origini. Allora il processo cosmico ricomincia e tutte le cose si ripetono come prima.

La teoria del Grande Anno e del ciclo ricorrente del divenire cosmico è strettamente connessa alla teologia astrale che è esposta nell'*Epinomide*. Non è, comunque, una teoria peculiare a Platone, avendo già fatto la sua prima comparsa fin dai tempi di Eraclito. Anzi, fu una teoria comune a tutte le grandi civiltà del mondo antico, e il suo influsso si estese dalla Siria e dalla Mesopotamia alla Persia, all'India e alla Cina, dove essa ha conservato fino ad oggi la sua importanza<sup>75</sup>. E' probabile che avesse origine in Mesopotamia, dove l'astronomia e la teologia astrale, con cui essa era associata, aveva raggiunto un alto grado di sviluppo durante il periodo neo-babilonico (605-538 a. C.), e che si diffondesse gradualmente da questo centro in tutte le direzioni; Fu tuttavia solo tra i Greci che essa passò dal campo della magia e dell'astrologia a quello della scienza e della filosofia, diventando parte di una interpretazione razionale dell'universo. Grazie a Platone e alla sua Accademia, la teoria passò nella tradizione intellettuale comune del mondo ellenico. Persino Aristotele, malgrado la sua rivolta contro l'idealismo platonico e la sua rivalutazione dell'esperienza sensibile, fu profondamente influenzato da questa visione del mondo. Anche per lui la forma di conoscenza più alta era nella contemplazione dell'universo come manifestazione di un essere perfetto e immutabile. Ogni progresso non è che una parte di un processo di generazione e degenerazione limitato al mondo sublunare — *“il vuoto della luna”* — e che dipende dai movimenti particolari delle sfere celesti. Ogni trasformazione deve necessariamente essere ciclica. *“Se infatti”* egli dice *“i movimenti del ciclo appaiono come periodici ed eterni, i particolari di tali movimenti e gli effetti da essi prodotti saranno pure, necessariamente, periodici ed eterni”*<sup>76</sup>. E questo non vale soltanto per le trasformazioni materiali; secondo quanto Aristotele dichiara esplicitamente, le stesse opinioni dei filosofi ricorrono in forma identica *“non una, non due, non qualche volta soltanto, ma indefinitamente”*<sup>77</sup>.

E' naturale che, partendo da un tale postulato, l'idea del progresso perda il suo senso, giacché ogni passo innanzi rappresenta pure un ritorno a qualcosa che è già stato. La successione temporale diventa, anch'essa, una concezione puramente relativa, come Aristotele ci dimostra molto chiaramente: *“Se è vero che l'universo ha un inizio, un periodo intermedio e una fine e che ciò che è invecchiato ed ha raggiunto il suo termine è al tempo stesso ritornato al suo inizio, e se è vero che le cose anteriori sono quelle più prossime all'inizio, che cosa può provare che noi non siamo anteriori agli uomini che vissero all'epoca della guerra di Troia? Alcmeone ha detto che gli uomini sono mortali perché non possono saldare la loro fine al loro inizio. Se il corso degli eventi è un circolo, non avendo il circolo né fine né principio, noi non possiamo essere anteriori agli uomini della guerra di Troia come costoro non possono essere anteriori a noi, giacché né noi né loro siamo più vicini al principio”*<sup>78</sup>.

Un punto di vista siffatto non è soltanto irconciliabile con una credenza nel progresso, ma sembra condurre inevitabilmente al fatalismo pessimista dell'Ecclesiaste: *“Ciò che è stato è ciò che sarà, e ciò che è stato fatto è ciò che sarà fatto: nulla di nuovo vi è sotto il sole.*

Se vi è una cosa di cui gli uomini dicano : “guarda, questo è nuovo”, ebbene, questa cosa è già stata nei secoli che ci hanno preceduto”.

Il medesimo spirito domina il pensiero degli stoici romani e ispira il quietismo fatalista di Marco Aurelio. “*L'anima razionale*”, questi afferma, “*percorre l'intero universo e il vuoto circostante, ne considera la forma e si stende nell'infinità del tempo, abbraccia e comprende il periodico rinnovarsi di tutte le cose, e sa che coloro che verranno dopo di noi non vedranno nulla di nuovo e che nulla di più hanno veduto coloro che sono venuti prima di noi. Si può dire che colui che ha quarant'anni, se intende qualcosa, ha veduto, grazie all'uniformità dominante, tutte le cose che sono state e quelle che saranno*”<sup>79</sup>.

Aristotele, veramente, cercò di far posto al libero arbitrio e alle circostanze contingenti e negò la legge dell'identità numerica dell'umanità nei diversi cicli. Ma altri filosofi furono più rigorosi nell'applicazione di quella teoria. “*Secondo i Pitagorici*”, dice Eudemo, “*io mi ritroverò qui a raccontarvi, una volta ancora, la stessa storia, con la stessa canna in mano come adesso, e voi sarete seduti come adesso, e tutte le cose accadranno come sono già accadute*”. Gli Stoici, come Zenone e Crisippo, non furono meno espliciti. Quando il ciclo del Grande Anno si sarà compiuto Dione sarà di nuovo qui, il medesimo uomo nel medesimo corpo, eccezion fatta, dice Crisippo, per qualche inezia come la verruca che ha sul viso! Anzi, i filosofi del periodo ellenistico si spinsero ancora più innanzi su questa via insegnando che era possibile predire la prossima fase del ciclo fatale dallo studio dei movimenti astrali. Siamo così abituati a vedere nell'astrologia una superstizione popolare che facilmente dimentichiamo quanto strettamente essa fosse legata, nell'antichità, alla scienza e alla filosofia. Il fatalismo astrologico di Manilio è più vicino, nel suo spirito, al determinismo scientifico dei nostri giorni che alla superstizione popolare, e la teoria aristotelica secondo cui il corso degli astri è la causa efficiente di ogni cambiamento sulla terra sembrava fornire una base scientifica alle affermazioni più ambiziose degli astrologi. Anche i neoplatonici, che furono di gran lunga meno deterministi delle altre scuole e che conservarono un alto ideale di libertà morale e di responsabilità, non negarono che un'armonia prestabilita esistesse tra gli avvenimenti del mondo e l'ordine celeste, sebbene Plotino concepisse gli astri non come cause ma come segni e interpreti dello Spirito eterno”<sup>80</sup>.

Non sarebbe facile svalutare l'importanza di idee simili nella storia del pensiero antico. Esse non si limitarono né a un solo periodo né a una sola scuola. Dall'epoca di Pitagora e di Eraclito fino agli ultimi anni della Scuola di Atene, sotto .gli imperatori cristiani, la teoria del Grande Anno e del ciclo ricorrente del divenire cosmico dominò il pensiero greco. Ciò non significa che i Greci ignorassero la concezione del progresso. Vi è un lungo passo nel quinto libro di Lucrezio, tratto senza dubbio da Epicuro stesso, in cui egli descrive il progresso dell'umanità che, dalle sue origini puramente animali, sotto lo stimolo della lotta per l'esistenza, giunge alle più alte conquiste della vita civilizzata, passo che sembra anticipare le moderne teorie evoluzioniste. Ma non è questa l'idea che domina il pensiero del poeta. Dietro di essa vi è il cupo pessimismo della visione del mondo propria a Lucrezio, in cui la vita intera dell'umanità appare come una scintilla fugace, accesa ed estinta nella cieca corsa degli atomi che precipitano attraverso lo spazio e il tempo infiniti. Questo significativo riconoscimento del progresso è eccezionale; altrove è quasi completamente assente.

Quale era la ragione di un tale atteggiamento? Non possiamo attribuirlo al pessimismo o al venir meno del vigore e del potere creativo dello spirito ellenico, giacché esso è caratteristico del pensiero greco nei suoi momenti di più trionfante splendore. Ancor meno può essere attribuita a una insufficienza di conoscenze. Anzi, esso emana dalla natura stessa dell'ideale scientifico ellenico, il quale era intollerante di soluzioni parziali ed aveva ben poco in comune con la laboriosa specializzazione dell'indagine moderna. I Greci

aspiravano a conoscere il processo cosmico come un tutto inscindibile e a rendere la natura perfettamente trasparente all'intelligenza.

Ma se la legge dell'intelligenza doveva regnare sovrana, non ci poteva essere posto per l'evento storico unico, incomparabile, che sembra occupare tanta parte nel mondo dell'esperienza. Per un greco, ammettere la realtà del divenire significava negare la razionalità dell'universo.

Piuttosto che avviarsi per questa strada, egli era disposto, con Parmenide, a negare l'evidenza sensibile e a respingere ogni divenire e ogni mutamento - anche il moto stesso - come mera illusione. Ciò riuscì tuttavia egualmente fatale a una teoria razionale del mondo della natura, giacché questo mondo non veniva spiegato ma abolito.

Fu necessario trovare una soluzione meno drastica che riconciliasse il processo di trasformazione del mondo fenomenico con l'unità immutabile dell'Essere. Questa fu l'opera di Empedocle, il quale imboccò per primo la via che il pensiero greco doveva da allora in poi seguire.

Egli afferma, con decisione non minore di Parmenide, che ciò che è non può perire e che ciò che non è non può mai arrivare all'esistenza. Vi è tuttavia un perpetuo ciclo di trasformazione, per cui l'Uno diventa i. Molti e i Molti rientrano nell'Uno. *"A misura che il cerchio gira, prevale a turno questo o quelli, e si trasformano l'uno nell'altro e diventano grandi quando il loro momento è venuto". "Così, per il tempo in cui sono soliti, da molti che sono, crescere e diventare Uno, e poi, di nuovo divisi, diventare molti, per questo tempo essi esistono e la loro vita non è durevole; ma in quanto non cessano mai di trasformarsi, in questo essi esistono sempre, immutabili nel loro cerchio"*<sup>81</sup>.

## CAPITOLO VII.

### IL CRISTIANESIMO E LA NASCITA DELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE

Abbiamo veduto come il grande movimento di pensiero che agitò il mondo antico verso la metà del primo millennio a. C. tendesse a distogliere la mente dell'uomo dal mondo dell'esperienza per volgerla alla contemplazione dell'essere assoluto e immutabile: dal tempo all'eternità. Ma vi fu un'eccezione importante a questa generale tendenza. La religione degli Ebrei non ci mostra, nel suo evolversi, quasi nessuna propensione alla speculazione metafisica; non vi troviamo nessun tentativo di trascendere la socialità o, di negare l'importanza del processo temporale e storico. Inoltre, sotto parecchi altri aspetti, la religione d'Israele differiva dalle altre grandi religioni. Queste si riallacciavano tutte a qualche grande cultura precedente di cui esse si erano incorporate le tradizioni. I Greci stessi avevano dietro di loro la tradizione antichissima e culturalmente progredita del mondo egeo.

In India e in Cina i legami che uniscono il nuovo orientamento religioso a una grande ed autonoma tradizione culturale sono ancora più evidenti. La religione d'Israele, invece, non aveva praticamente alcuna base materiale.

Era la religione di un popolo di second'ordine che occupava un territorio molto angusto e che non era né ricco né molto progredito. A differenza dei Greci o degli Ariani dell'India, gli Ebrei non avevano conquistato né si erano incorporati alcuna grande civiltà. Erano soltanto riusciti a inserirsi, in modo piuttosto precario, tra i popoli più antichi del Medio Oriente ed erano esposti da ogni parte all'influenza di civiltà più progredite e più potenti.

Non intendiamo dire che Israele non avesse avuto alcun contatto con le civiltà arcaiche. La Palestina era, anzi, satura di influssi babilonesi e egiziani, tanto che persino i luoghi sacri della tradizione religiosa ebraica — il Sinai, il Monte Nebo, Beth-Shemesh ecc. — portano i nomi di divinità babilonesi. Ma questo ambiente era ostile piuttosto che favorevole alla nuova religione. La tradizione di Israele era quella di un popolo nomade e guerriero. Il loro dio non era una divinità cittadina, come Baal di Tiro, o una pacifica divinità agricola come Tamuz, ma era il dio delle tempeste e delle battaglie che vediamo nel magnifico inno guerriero conservato nel libro di Abakuk, il dio che irrompe dalla montagna o dal deserto meridionale per sterminare i suoi nemici e per giudicare il suo popolo. I contatti con la civiltà superiore dei popoli sedentari ebbero sempre l'effetto di indebolire l'indipendenza spirituale del popolo e di contaminare la purezza della religione di Jahvé con i culti siriani, licenziosi e immorali, della vegetazione.

La storia di Israele ci mostra quindi come una civiltà materiale semibarbara possa diventare il veicolo di una elevata tradizione religiosa. Infatti Jahvé non era soltanto il dio della guerra, ma anche il dio della giustizia e della verità, e la supremazia dell'elemento etico nella religione ebraica era il riflesso, di quello spirito intollerante e alieno da compromessi che rifuggiva dalla vita civilizzata delle città di Canaan per volgersi verso il Sinai e il deserto.

Tuttavia, anche in Israele, il nuovo indirizzo religioso era fondato sull'idea di un ordine rituale. La città sacra del tempio, Gerusalemme, con il suo clero e le sue cerimonie, ebbe una parte fondamentale nella storia della religione ebraica. In realtà, non vi è altro caso nella storia in cui la vita spirituale di un popolo sia così strettamente legata a concezioni rituali e in cui la vita sociale si appoggi in modo così diretto su un cerimoniale sacro.

Ma in Israele, a differenza che nel pensiero greco e cinese, la legge divina che regolava tanto la vita morale dell'individuo come l'organizzazione della società non venne mai concepita come un sistema cosmico impersonale. Essa fu sempre Verbo e comandamento di una divinità personale, di Jahvé, il dio d'Israele.

Non vi era d'altronde nulla di straordinario nel fatto che il popolo d'Israele riconoscesse un unico dio. Era questa più o meno la regola tra i popoli antichi, e in special modo tra i Semiti. Vi era Assur, la divinità nazionale dell'Assiria, Chemosc, il dio dei Moabiti, il grande Baal di Tiro e innumerevoli altri. Ma questi erano spesso al vertice di tutto un panteon di divinità minori, e quasi sempre avevano al loro fianco una divinità femminile, una sposa, come Istar oppure l'Astoret della Bibbia. L'elemento sessuale permeava infatti profondamente la religione antica e, come regola, quanto più civile era il popolo, tanto più risaltava questo aspetto della vita. Il Dio d'Israele, invece, non tollerava nessuno al suo fianco. Era un Dio geloso che detestava il culto immorale delle popolazioni agricole e cittadine della terra di Canaan. Presto, mentre la tendenza generale della nuova età era di fondere in uno i vari culti locali e di subordinare tutte queste divinità personali a qualche principio impersonale trascendente, come ad esempio, il Brahman, la tendenza di Israele fu di accentuare sempre di più il carattere individuale e universale del dio nazionale<sup>82</sup>. Questa tendenza appare già pienamente affermata nell'ottavo secolo a. C., nei più antichi scritti profetici.

Nel libro di Amos, Jahvé non è una semplice divinità nazionale il cui potere sia limitato al proprio popolo e al suo territorio, ma è un dio di tutto il mondo, è *“colui che ha creato le Pleiadi e Orione e cambia l'ombra della notte in aurora e fa il giorno buio con la notte”*. *“Colui che ha formato le montagne e creato il vento, che fa conoscere all'uomo il suo pensiero, che cambia il mattino nella notte e cammina sulle vette della terra”*. Non meno sorprendente è il rilievo in cui viene posto l'aspetto morale e spirituale della legge di Jahvé. Egli non gioisce dell'osservanza puramente esteriore del culto nazionale, odia e disprezza i sacrifici offerti dagli oppressori dei poveri. Sua legge è *“odiare il male, amare il bene e rendere giustizia nella città”*.

Conseguenza di questa nuova concezione religiosa fu che, quando la potenza assira conquistò i piccoli popoli del vicino oriente, la religione di Jahvé non fu coinvolta nelle sventure politiche di Israele, come accadde per le altre nazioni. I profeti, infatti, non videro nella rovina materiale di Israele una prova dell'incapacità di Jahvé a proteggere il proprio popolo, ma bensì una manifestazione del suo potere universale, di un potere inteso in un senso più elevato e misterioso. L'Assiria stessa non era che uno strumento nelle mani del Dio d'Israele, che il Dio avrebbe depresso e infranto quando i suoi scopi fossero stati raggiunti: Israele doveva attendere la salvezza non *“dal braccio della carne”*, ma dall'azione misteriosa della divina onnipotenza.

La crisi che pose fine all'esistenza di Israele come nazione indipendente fu quindi anche il periodo di travaglio che permise al Giudaismo di rinascere come religione mondiale. Il succedersi delle calamità nazionali che culminarono nella distruzione di Gerusalemme e nella cattività non servì che a rafforzare e a diffondere la fede profetica nella preminenza degli intenti divini nello svolgimento storico. E questi intenti divini non riguardavano più soltanto il fato di Israele, ma avevano una portata ben più vasta. *“È troppo poco che tu sia mio servo per rialzare le tribù di Giacobbe e per ricondurre gli scampati d'Israele: io voglio fare di te la luce delle genti, perché la mia salvezza giunga fino agli estremi confini della terra”*. (Isaia, XUX, 6). Le sofferenze di Israele e dell'Eletto da Jahvé erano il mezzo necessario attraverso il quale la potenza, e la giustizia divine dovevano rivelarsi all'uomo. Fin dal principio Jahvé aveva separato dagli altri il piccolo popolo della Palestina e ne aveva fatto il veicolo della sua volontà, mentre i grandi imperi che avevano travolto Israele nella polvere della loro avanzata non erano che lo strumento di un disegno trascendente. La storia si muoveva dunque verso la consumazione di un grande evento: la rivelazione della potenza e della gloria di Jahvé nel suo servitore Israele e dell'eterno prevalere della giustizia nel Regno messianico di Dio.

Conseguenza di ciò fu che gli Ebrei, più di qualunque altro popolo, attribuirono alla storia un valore unico, assoluto. La legge eterna che i Greci vedevano materializzata nel moto

regolare dei cieli si rivelava agli Ebrei nelle vicissitudini della storia umana. Mentre i filosofi dell'India e della Grecia meditavano sulla fallacia o sull'eternità del processo cosmico, i profeti d'Israele riconoscevano nella storia l'intento morale e interpretavano gli avvenimenti della loro epoca come rivelazione della volontà divina. Per loro non poteva esservi questione di un ritorno di tutte le cose in un ciclo eterno di trasformazione cosmica, giacché carattere essenziale dell'intento divino nel mondo era la sua unicità. Vi era un solo Dio e un solo Israele, e nei rapporti tra l'uno e l'altro si esauriva l'intento della creazione. Così quando gli Ebrei, nel corso della storia, entrarono in contatto con la civiltà cosmopolita dell'età ellenistica, essi soli conservarono la loro tradizione religiosa e la loro visione del mondo, trincerandosi dietro le barriere di una ancor più severa osservanza del rituale tradizionale. È vero che essi non sfuggirono del tutto all'influenza della concezione dominante che riconosceva il carattere ciclico del divenire universale, ma questa concezione fu da essi interpretata secondo lo spirito della loro propria tradizione. L'eone dell'Apocalisse ebraica non è un vero ciclo, ma piuttosto uno stadio nello svolgimento di un processo unico che, in quanto tale, conserva tutto il suo valore e tutta la sua importanza. Si tratta comunque di una concezione che è trasferita dal piano storico a quello cosmico, o, meglio, viene ad assumere una nuova forma in quella specie di storia cosmica a cui noi diamo il nome di apocalisse.

Fu proprio a questa tradizione profetica e apocalittica, distinta dal ritualismo legale che costituiva l'altro elemento del patrimonio ebraico, che fece appello il nuovo movimento religioso destinato a trasformare il mondo antico. Le componenti di carattere sociale e cosmico, che pure erano presenti nell'ebraismo, vennero ad assumere un nuovo significato spirituale e mistico. Il Regno di Dio appare nei Vangeli non solo come compimento delle antiche profezie sulla restaurazione d'Israele e come un nuovo ordine universale destinato a rinnovare il cielo e la terra, ma anche come una nuova vita, un lievito trasformatore, un seme nel cuore dell'uomo. E la fonte del nuovo ordine fu ravvisata non già in una figura mitologica, come gli "*dei salvatori*" dei "*misteri*", non già in un astratto principio cosmico, ma nella personalità storica di Gesù, il Nazareno crocifisso. Il Cristianesimo insegnò, infatti, che con Gesù era penetrato nel genere umano e nel mondo della natura un nuovo principio di vita divina grazie al quale l'umanità, era innalzata in una sfera superiore. Cristo è il capo di questa umanità rigenerata, il primogenito della nuova creazione, e la vita della Chiesa consiste nell'estensione progressiva dell'Incarnazione grazie alla graduale immissione dell'umanità in questa unità più alta. Perciò l'assoluto e il finito, l'eterno e il temporale, Dio e il mondo, non vennero più concepiti come due ordini di esistenza che si escludevano vicendevolmente e che si contrapponevano l'uno all'altro, chiusi in un reciproco isolamento. I due ordini si compenetravano, e anche il mondo inferiore della materia e dei sensi era atto a diventare veicolo e canale di vita divina.

Fu così che l'accentuazione ebraica del significato e del valore della storia trovò ancor più ampi sviluppi nel Cristianesimo. Il divenire universale non fu concepito come qualcosa di immutabile, governato da una inesorabile necessità, ma come un dramma divino di cui gli atti successivi erano la creazione e la caduta dell'uomo, la sua redenzione e gloriosa resurrezione.

Perciò, ad onta dell'opposizione cristiana tra "*questo mondo*" e il "*mondo avvenire*", la realtà e l'unicità del processo storico era fuori di ogni discussione. L'evidente inconciliabilità tra il Cristianesimo e la teoria dominante dei cicli cosmici fu proclamata senza esitazione dai primi Padri della Chiesa. "*Se noi accettassimo quella teoria*", afferma Origene, "*ne seguirebbe che Adamo ed Eva farebbero in un secondo mondo esattamente ciò che hanno fatto in questo; lo stesso diluvio avverrebbe una seconda volta, lo stesso Mosè guiderebbe lo stesso popolo fuor dall'Egitto, Giuda tradirebbe una volta ancora il suo Signore, e di nuovo Paolo conserverebbe le tuniche di coloro che lapiderebbero Stefano*"<sup>83</sup>.

Fu appunto su questo terreno che la Chiesa dovette combattere le sue prime battaglie, giacché l'eresia gnostica fu essenzialmente un tentativo di conciliare la fede nella redenzione, da una parte, con la teoria degli eoni e del carattere illusorio del divenire, dall'altra. L'intera dissertazione antignostica di sant'Ireneo è una difesa del valore e della realtà del processo storico. *"Poiché gli uomini sono reali, le loro istituzioni sono pure reali. Essi non scompaiono nella non-esistenza, ma progrediscono tra le cose esistenti"*. *"Vi è un solo Figlio che adempie alla volontà del Padre e un solo genere umano in cui i misteri divini si fanno realtà"*. *"Dio ha tutto predisposto fin dall'origine avendo di mira la perfezione dell'uomo, nell'intento di deificarlo e di rivelargli i Suoi disegni, affinché la bontà sia fatta manifesta, la giustizia perfetta e la Chiesa modellata a immagine del Figlio Suo. Così l'uomo può finalmente raggiungere la perfezione e, fallosi maturo in virtù di simili privilegi, può vedere e comprendere Dio"*<sup>84</sup>.

Alla coscienza dell'unicità del suo carattere e della sua missione il Cristianesimo deve appunto la sua straordinaria forza di espansione e di conquista, quella forza che cambiò il corso della civiltà in Occidente. Giacché non si potrà mai troppo insistere sul fatto che la vittoria della Chiesa nel quarto secolo non fu, come molti vorrebbero farci credere, il coronamento naturale dell'evoluzione religiosa del mondo antico. Al contrario essa fu una interruzione violenta di quell'evoluzione, una scossa che fece prendere alla società europea una strada che essa non avrebbe mai percorso se lasciata a se stessa.

E' bensì vero che la cultura classica, e la religione della città - stato con cui era associata, stavano perdendo ogni vitalità e che nulla avrebbe potuto arrestare il movimento di orientalizzazione che alla fine conquistò il mondo romano. Ma questo movimento trovò la sua estrinsecazione naturale sia nella forma pura delle diverse sette gnostiche e manichee, sia in un bastardo sincretismo ellenistico. La religione di Giuliano l'Apostata e dei suoi maestri neo-platonici, malgrado la loro devozione verso il passato greco, era in realtà più impregnata di elementi orientali di quanto non fosse la religione dei Padri della Chiesa, quali Eusebio da Cesarea, Teodoro di Mopsustea, Teodoreto, Basilio e i due Gregorii.

Gli scritti di questi ultimi, ad onta della loro confessata ostilità verso la tradizione religiosa ellenica, erano caratterizzati da un genuino spirito umanistico, per il quale, invece, non vi era posto nella teosofia spiritualista di Giuliano e di Massimo di Tiro. La loro apologetica è tutta dominata dalla concezione dell'uomo come centro e vertice dell'universo creato. Il primo libro della *"Teofania"* di Eusebio è un lungo panegirico dell'uomo: l'uomo artefice e artista, costruttore di città, navigatore, l'uomo di scienza e il filosofo che solo può predire i movimenti dei corpi Celesti e che conosce le cause nascoste delle cose, l'uomo come Dio sulla terra, *"il diletto figlio del Verbo Divino"*.

Anche San Gregorio di Nissa vede nell'uomo non solamente *"l'immagine semidivina della bellezza archetipica"*, ma anche il ponte mediante il quale il mondo della materia acquista coscienza e, spiritualizzandosi, si unisce a Dio. Nello stesso modo, egli dice, in cui esiste un'intima armonia organica nel mondo della materia, così pure la saggezza, divina ha voluto che il mondo intelligibile si mescolasse in una certa misura con la creazione sensibile affinché nessun frammento della creazione fosse rifiutato o restasse privo dell'assistenza divina. Nella natura umana si celebra appunto la comunione dei due mondi. L'uomo fu creato da Dio *"affinché l'elemento terreno potesse essere innalzato dall'unione con il Divino, e la Divina Grazia, quasi dilagando, potesse uniformemente estendersi attraverso il creato, la natura più bassa mescolandosi così con ciò che è al disopra del mondo"*<sup>85</sup>. La natura creata è, tuttavia, essenzialmente mutevole. Essa passa continuamente attraverso un processo di evoluzione che, fin quando si svolge in accordo con la natura, sarà sempre un avanzamento, ma che può d'altra parte diventare anche un movimento di degenerazione e di decadenza qualora la volontà si perverta<sup>86</sup>.



E' ciò che realmente è accaduto nella storia dell'umanità, prosegue San Gregorio, e che ha reso necessario che la Natura Divina si unisse all'umana in una seconda creazione che restaurerà e svilupperà ancor oltre la funzione originaria dell'umanità. In tal modo l'Incarnazione è la fonte di un nuovo movimento di rigenerazione e di progresso che sfocia nella deificazione della natura umana attraverso la sua partecipazione alla vita divina. La vita della Trinità si estrinseca nella Chiesa, quale umanità rigenerata, e lo scopo della creazione trova il suo vero compimento nel Verbo incarnato "*che unisce l'universo a Se stesso, riducendo ad un solo accordo e a una sola armonia nella Sua persona le diverse specie delle cose esistenti*"<sup>87</sup>.

Una simile formulazione della dottrina cristiana dell'uomo e dell'Incarnazione costituisce un tentativo cosciente di esprimere la nuova visione cristiana dell'universo in una forma accessibile alla mentalità greca. È una sintesi autentica delle tradizioni cristiane e platoniche, una sintesi che, ad onta delle critiche di Harnack, è in accordo perfetto con lo spirito di San Paolo medesimo.

Nondimeno, la tradizione ellenica, a cui fecero appello Eusebio e San Gregorio, non era la forza dominante nel mondo di allora. Nel medesimo tempo in cui la Chiesa portava felicemente il suo apostolato nel mondo greco-romano, essa era attaccata alle spalle dalle eresie orientalizzanti che cercavano di convenire il Cristianesimo in una religione dello spirito puro e asserivano che il corpo e il mondo materiale erano, nella loro essenza, diabolici.

Questa forza non si manifestò soltanto in forme quali il manicheismo, lo gnosticismo, che erano aperti nemici del Cristianesimo ortodosso, ma si fece sentire anche all'interno della Chiesa, grazie all'influenza sia delle opere degli Encratici (Vangeli e Atti apocrifi) come dei monofisiti, i quali negavano la dottrina ortodossa della piena umanità di Cristo e vedevano nell'Incarnazione solamente l'apparizione sulla terra in forma corporea della divinità.

Perciò la civiltà bizantina non rappresenta semplicemente la fusione della trazione ellenistico - romana con il Cristianesimo. Essa contiene un terzo elemento di origine orientale che, in realtà, predomina sugli altri. Lo si può vedere nell'ordinamento politico e sociale dell'Impero che prese in prestito dalla Persia dei Sassanidi tutte le forme esteriori della monarchia orientale, e sacra. La rigida gerarchia dello Stato bizantino, che ha il suo centro nel Sacro Palazzo e nella persona semidivina del Sacro Imperatore, non è né romana né cristiana, ma esclusivamente orientale. La stessa influenza orientale è riconoscibile nella religione bizantina, nella sua tendenza a trascurare il lato storico e dinamico della tradizione cristiana per concentrarsi sulle speculazioni teologiche riguardanti la natura della divinità. E' una tendenza che raggiunge il suo culmine nelle opere di Dionigi l'Areopagita, che datano probabilmente dalla fine del V secolo e che ebbero effetti incalcolabili sulla vita religiosa del mondo bizantino. In esse si trova la più radicale affermazione della trascendenza divina e la negazione di ogni forma finita di esistenza.

*"Poiché le cose dello spirito non possono essere intese dai sensi..., così pure l'Essere Supremo trascende l'Essere, la suprema Unità intelligibile trascende le intelligenze, l'Uno che è oltre il pensiero trascende la comprensione, e il Bene che è ineffabile trascende l'espressione. Esiste infatti una Monade che unifica ogni unità, un'Essenza sovressenziale, uno Spirito inintelligibile, una Parola ineffabile, o piuttosto la negazione della ragione, dell'intelligenza, della parola e di ogni forma particolare di esistenza"*<sup>88</sup>.

Ne segue che per giungere alla conoscenza della negazione divina "*ci si debba tuffare nella notte mistica dell'Inconoscenza, dove l'uomo depone ogni facoltà conoscitiva razionale e si fa assorto in ciò che è assolutamente intangibile e invisibile... Così che egli si unisce, con la parte più elevata della sua mente, nella completa cessazione di ogni conoscenza razionale, a ciò che è del tutto inconoscibile, e, sapendo, sa in un modo che trascende la mente umana*"<sup>89</sup>.

Ma l'insegnamento di Dionigi non è tutto in questa radicale negazione. Esso è completato dalla teoria di una gerarchia mistica secondo la quale l'iniziato è elevato, per mezzo di una serie di atti rituali e di simboli sacramentali, dal Sensibile all'Intelligibile e dall'Intelligibile al Divino.

Il misticismo astratto è così connesso a un ordine rituale e cerimoniale preciso che costituisce il suo riflesso terreno e sensibile: nelle sue stesse parole "*la Teurgia è il complemento della Teologia*"<sup>90</sup>.

Seguendo una linea parallela, l'idea del mondo bizantino si estrinsecò in quella rigida rottura di ogni rapporto col mondo propria dei monaci del deserto, la quale rappresenta il punto estremo raggiunto dallo spirito orientale, fatto di ascetismo e di negazione del mondo, entro i confini del Cristianesimo ortodosso. Per gli asceti di Nitria e della Tebaide, che vivevano nella nudità e nel digiuno, lo Stato e il mondo dei doveri sociali più non esisteva. Essi si erano sciolti da qualsiasi legame sociale, non riconoscevano alcun, obbligo pubblico. Vivevano soltanto per lo spirito e non lasciavano al corpo più di quanto fosse necessario ad assicurarne la pura esistenza.

Eppure anche questa versione prettamente orientale del Cristianesimo non soddisfece quel mondo. Con l'avvento dell'Islam, il mondo orientale ritornò a un tipo più semplice di religione che non sentiva bisogno né di una incarnazione né di una evoluzione qualsiasi della natura umana. Il ponte tra Dio e l'uomo era rotto e la divina onnipotenza regnava ancora una volta solitaria nel suo splendore, come il sole sul deserto.

Nell'Occidente romano, malgrado il livello inferiore della civiltà, le condizioni erano più favorevoli allo sviluppo di una cultura cristiana originale e feconda. Infatti, qui, la Chiesa non venne a coincidere con un rigido sistema politico e sociale che essa era impotente a modificare, ma si trovò a dover attingere alle sue sole risorse in mezzo al caos di un mondo in decomposizione. Dovette contendere non già con una tradizione spirituale estranea ma con le forze della barbarie e con il disordine sociale. Nondimeno, molto tempo prima della caduta dell'Impero, il Cattolicesimo occidentale era già in possesso di quei caratteri che dovevano distinguere i suoi ulteriori sviluppi. Il più antico documento del Cristianesimo occidentale - la Prima Epistola di Clemente - rivela già quel senso dell'ordine e quell'ideale pratico di dovere sociale che sono propri dei Romani. Le stesse eresie occidentali, da Novazio e Donato a Pelagio e Priscilliano, non vertono su argomenti teologici ma su questioni concrete dell'ordinamento della Chiesa oppure su problemi di condotta e di responsabilità morale.

Inoltre l'importanza attribuita al lato sociale della tradizione cristiana portò la chiesa occidentale ad assumere un atteggiamento molto più indipendente nei confronti dello Stato che non la Chiesa bizantina. Ilario di Poitiers, sotto il regno di Costantino, combatte l'ingerenza dello Stato nelle questioni religiose con una violenza che non è certo minore di quella dei difensori del papato nel Medio Evo, e Sant'Ambrogio, nei suoi rapporti con gli imperatori cristiani, afferma l'autorità del potere spirituale come potrebbe farlo un pontefice medioevale più che un prelato bizantino. L'imperatore, egli sostiene, è nella Chiesa e non sopra di essa, e perciò il suo dovere di reggitore cristiano è di subordinare la propria azione ai decreti della Chiesa in tutte le questioni che riguardano la fede.

Ma fu Sant'Agostino il primo che diede alla Chiesa occidentale un più profondo orientamento filosofico e teologico. Il suo pensiero, è vero, non fu certo immune da elementi orientali: non per nulla egli era stato per anni discepolo dei manichei. Il suo spirito era anche impregnato di neoplatonismo ed era dominato da quella nostalgia dell'infinito che spingeva i filosofi del mondo orientale a volgere, le spalle all'esperienza mondana per fissare lo sguardo nella visione eterna di un essere trascendente. Tuttavia egli era anche un latino, e il suo senso della realtà lo portò a rendere giustizia a quegli elementi sociali e storici che erano impliciti nella tradizione cristiana. Il suo ideale non fu un Nirvana

impersonale, ma la città di Dio. Egli non vide l'ordine spirituale come uno statico principio metafisico, ma come una forza dinamica che si manifesta nella società umana.

Due amori, egli dice, costruiscono due città: l'amore di sé edifica Babilonia a disprezzo di Dio, e l'amore di Dio edifica Gerusalemme a disprezzo di sé. La storia consiste tutta nell'evoluzione di questi principi impersonati in due diverse società "che confuse l'una all'altra, avanzano in mezzo a tutte le trasformazioni temporali dall'inizio del genere umano sino alla fine del mondo"<sup>91</sup>.

Il mondo presente non è dunque né un sistema completamente statico né illusoria apparenza priva di significato. Esso è il processo genetico di una creazione spirituale, l'attività seminale e embrionica di una nuova vita. È il principio che si attua in questo processo è lo Spirito Santo, il quale si manifesta nel mondo, esteriormente, attraverso l'ordine sacramentale della Chiesa, interiormente, nell'anima, attraverso l'azione della volontà spirituale. L'accento posto da Sant'Agostino sulla debolezza della natura umana e l'onnipotenza della grazia non implica, infatti, nessuna svalutazione dell'aspetto etico della vita. Anzi, per quanto paradossale possa sembrare, fu proprio l'importanza che egli attribuiva alla volontà morale che lo condusse a far poco conto della sua libertà. La volontà degli uomini è lo strumento di cui Dio si serve per la creazione di un nuovo mondo.

In tal modo il Cristianesimo, mentre in Oriente tendeva a diventare un misticismo speculativo che si concretava in un sistema rituale, - una \*\*\*\*\* nel senso tecnico della parola - in Occidente, sotto l'influenza di Agostino, diventava una forza potente di evoluzione morale e sociale. Questa è la differenza che Ritschl ha messo in risalto in modo così convincente nel suo raffronto tra Sant'Agostino e lo Pseudo-Areopagita. Quest'ultimo, egli dice "*fu il fondatore di un ecclesiasticismo rituale, il primo invece, di una religione fatta di obblighi morali al servizio di un Cristianesimo universale*". È vero che questa tendenza del Cristianesimo occidentale può essere facilmente esagerata: Sant'Agostino non fu certamente un "americanista". Egli non considerava la vita morale attiva come un fine per se stesso, e si rendeva conto altrettanto bene quanto qualsiasi orientale della supremazia che spetta al trascendente e all'ideale della contemplazione mistica. Ma mentre l'Oriente si concentrava su questo lato della religione ad esclusione di ogni altro, lo spirito della Chiesa occidentale era definito nelle grandi parole di San Martino morente: "*Domine si populo tuo adhuc sum necessarius, non recuso laborem*".

E fu questo lo spirito che animò la Chiesa occidentale nell'età di tenebre e di anarchia che seguì la caduta dell'Impero. Lo vediamo nell'opera del Papato, soprattutto in San Gregorio, il quale faticò in mezzo alle rovine di una civiltà agonizzante per servire una causa di giustizia sociale e di umanità. Lo vediamo pure nel nuovo movimento monastico benedettino, che trasformò la tradizione esclusivamente, ascetica dei monaci del deserto in una disciplinata istituzione sociale al servizio della Chiesa universale. Questi due elementi costituiscono le principali, e si può dire uniche, forze costruttive dell'Europa occidentale in quei secoli di tenebre. Furono essi a riunire l'Inghilterra alla Cristianità e a creare nel Nord un nuovo centro di cultura cristiana e latina. E furono i monaci sassoni, come Willibrod, Bonifacio e Alcuino che, in stretta collaborazione con il Papato, convertirono la Germania pagana, riformarono la Chiesa franca e gettarono le fondamenta della cultura carolingia.

La nuova civiltà che, lentamente e faticosamente, cominciò ad emergere nel primo medioevo era dunque una creazione religiosa in un senso tutto speciale, giacché non era basata su una unità politica ma ecclesiastica.

Mentre in Oriente l'unità imperiale abbracciava ancora tutta la vita della società e la Chiesa era essenzialmente la Chiesa dell'Impero, in Occidente la Chiesa costituiva la società universale e lo Stato era debole, barbaro, diviso. La sola vera cittadinanza che rimaneva all'uomo comune era data dalla sua appartenenza alla Chiesa, ed era una cittadinanza che implicava una fedeltà di gran lunga più profonda ed estesa che non la fedeltà allo

Stato secolare. Era, quello, il rapporto sociale fondamentale che superava ogni distinzione di classe e di nazionalità. La Chiesa era un mondo a sé stante, con una propria cultura, una propria organizzazione e una propria legge. Quel tanto di civiltà che sopravviveva era imperniato nella Chiesa, sia nei grandi monasteri carolingi, come San Gallo o Fulda, che furono i centri più importanti della vita culturale ed economica, sia nelle città che finirono per dipendere, per la loro stessa esistenza, dai vescovi e dal clero. Lo Stato, d'altra parte, si era separato dalla città e dalla cultura cittadina per ritornare a poco a poco alle tradizioni guerriere proprie di una barbara aristocrazia tribale.

L'Europa medioevale non possedeva più una civiltà materiale omogenea quale troviamo, per esempio, in Cina o in India. Era una federazione molto allentata dei più diversi tipi di schiatte e di civiltà sotto l'egemonia di una comune tradizione religiosa ed ecclesiastica. Ciò spiega le contraddizioni e l'incoerenza della società medioevale: il contrasto tra crudeltà e carità, bellezza e squallore, vitalità spirituale e barbarie materiale. In realtà la vera linfa civilizzatrice non sgorgava naturalmente dalle tradizioni dell'organismo sociale medesimo, ma penetrava dall'esterno come una forza spirituale che doveva rimodellare e trasformare la materia sociale in cui tentava di incarnarsi.

In tal modo, quando, nell'undicesimo e nel dodicesimo secolo, ebbe inizio la rinascita sociale dell'Occidente, i nuovi sviluppi furono ispirati a motivi religiosi ed ebbero la loro origine diretta nella tradizione della società spirituale. La lotta per le Investiture e per la supremazia del Papato riformato furono i segni evidenti della vittoria, nella società europea, del potere spirituale sopra gli elementi feudali e barbarici. Dovunque fossero, gli uomini divennero consapevoli di appartenere tutti a quella grande comunione religiosa che era la Cristianità.

E questa cittadinanza spirituale era il fondamento di una nuova società, giacché, come membri dello Stato feudale, gli uomini erano separati dalle innumerevoli linee di demarcazione del vassallaggio e della giurisdizione, erano spartiti, come gregge, insieme alla terra su cui vivevano, tra diversi feudatari. Come membri della Chiesa, invece, si incontravano su un terreno comune. *“Davanti a Cristo, — scrive Sant'Ivo di Chartres — non vi è uomo libero o servo: tutti coloro che partecipano agli stessi sacramenti sono eguali”*.

In realtà, un nuovo spirito democratico di fratellanza e di collaborazione sociale comincia a tarsi sentire in Europa a quest'epoca. In Ogni campo di attività gli uomini si riunivano in associazioni volontarie create per fini sociali e sotto auspici religiosi. Vi erano tre generi principali di associazioni: la “pace” giurata che aveva lo scopo di far rispettare la Tregua di Dio e di aiutare alla soppressione del brigantaggio; la consorteria della strada, in cui entravano pellegrini e mercanti al fine di prestarsi reciproca protezione; e la confraternita o “carità”, unione locale che perseguiva scopi caritatevoli o sociali ed era posta sotto il patronato di qualche figura popolare di santo. Furono queste le origini del grande movimento dei comuni che trasformò la vita associata dell'Europa medioevale. Essa non si basò più esclusivamente sul servizio militare e la subordinazione feudale, ma si risolse in una vasta rete di organismi sociali, in una federazione di corporazioni ognuna delle quali possedeva un'attività indipendente e recava il proprio contributo al bene comune. Il regno nazionale stesso era concepito come una federazione di ordini diversi, ognuno con la propria funzione sociale: gli stati del regno.

La medesima tendenza opera egualmente nella sfera ecclesiastica. Il carattere sociale, che i Benedettini avevano cominciato a dare al monachesimo, mettendolo al servizio della Chiesa universale, fu ancora più accentuato in questa nuova epoca. La riforma della Chiesa nell'undicesimo secolo fu in gran parte un movimento monastico: per la prima volta i monaci furono costretti dalla forza dei loro ideali ad abbandonare la pace del chiostro per gettarsi in una lotta semipolitica. Nel secolo successivo, la vita di San Bernardo ci mostra

come gli ideali più severi di ascetismo monastico non fossero inconciliabili con una attività sociale che abbracciava ogni aspetto della vita internazionale della Cristianità.

D'orinnanzi il monastero non sarà più una comunità chiusa in se stessa senza alcun rapporto con la vita esterna, ma sarà parte di una più vasta entità, l'ordine, che a sua volta sarà un organo della Chiesa universale.

Il nuovo ideale si realizza in modo ancora più completo negli ordini mendicanti che sorsero nel XIII secolo, quali i Francescani e i Domenicani. Presso di loro l'idea del dovere sociale si sostituisce interamente a quella antica della fuga dal mondo. I frati non sono più legati alla rigida uniformità della vita claustrale, ma sono liberi di andare dovunque e di fare tutto ciò che le necessità della Chiesa richiedono. Essi soddisfano i bisogni della nuova vita cittadina e della sua attività comunale come l'Abbazia, territorialmente delimitata, soddisfaceva i bisogni del vecchio Stato feudale ed agrario.

Così, a partire dal tredicesimo secolo, la Cristianità si era organizzata in una grande unità internazionale che si fondava su basi ecclesiastiche piuttosto che politiche.

Inoltre questa unificazione non era limitata alle materie esclusivamente religiose, ma valeva per la vita sociale tutta intera. L'educazione e la cultura letteraria, l'arte, tutto quanto riguardava il benessere sociale, come per esempio il soccorso ai poveri e l'assistenza ai malati, tutto ciò rientrava nella sfera d'attività della Chiesa. Essa esercitava pure un'influenza diretta sulla pace e sulla guerra, sulla politica: il Pontefice era l'arbitro supremo in ogni contesa in cui gli interessi della religione o della giustizia fossero in gioco ed era in suo potere di lanciare gli eserciti della Cristianità in una crociata contro i nemici della fede o contro coloro che misconoscevano i diritti della Chiesa.

Si sarebbe potuto credere che l'Europa fosse destinata a diventare uno Stato teocratico a somiglianza dell'Islam, con il Papa alla testa dei fedeli. Esisteva in realtà il pericolo che, essendo la Chiesa riuscita a dominare lo Stato, le ricchezze e il potere politico l'avrebbero secolarizzata sino a farla diventare un'organizzazione materiale piuttosto che spirituale. Tuttavia questo pericolo fu evitato grazie a una rinascita spirituale che si accompagnò alla rinascita sociale ed intellettuale del XII secolo. Il dinamismo morale della tradizione agostiniana continuò a caratterizzare il cattolicesimo d'Occidente e si estrinsecò in una nuova e più personale concezione della pietà. L'umanità di Cristo diventò il nucleo della vita religiosa in un senso del tutto nuovo. Al posto della severa effigie del Cristo bizantino, troneggiante nella sua terribile maestà di reggitore e di giudice, fa la sua comparsa l'effigie del Salvatore nella sua debolezza e nella sua sofferenza umane. Questo tentativo di entrare in uno stretto rapporto personale con l'aspetto umano della Divinità dà vita a una specie di realismo religioso che è molto lontano dall'astratta pietà teologica dei Padri della Chiesa e dei bizantini. Questo spirito appare già negli scritti di San Bernardo ma raggiunge la sua più completa manifestazione nella vita e nell'insegnamento di San Francesco, L'ideale di San Francesco è rivivere la vita; di Cristo nell'esperienza quotidiana. Nessuna separazione esiste più tra la fede e la vita, tra lo spirituale e il materiale, giacché i due mondi si sono fusi insieme nella realtà vivente dell'esperienza pratica.

Nello stesso modo l'ascetismo di San Francesco non implica più il ripudio del mondo della natura e il volgersi dello spirito dal creato verso l'assoluto. La regola della povertà è un mezzo di liberazione, non un movimento di negazione. Essa riporta l'uomo alla fratellanza con le cose create da Dio che era andata perduta o era stata viziata per colpa della sua volontà pervicace.

Le forze della natura che l'uomo aveva dapprima divinizzato e adorato e poi, una volta che aveva compreso la trascendenza dello spirituale, ripudiato, sono di nuovo reintegrate nel mondo della religione. Nel suo cantico di Frate Sole, San Francesco celebra ancora una volta le lodi della Madre Terra, che produce i frutti e ci mantiene in vita, del Frate Fuoco, che è "bello et iocundo et robusto et forte" e di tutte le altre sante creature di Dio. Così l'atteggiamento francescano verso la natura e la vita umana segna una svolta nella storia

religiosa dell'Occidente: significa la fine di una lunga epoca durante la quale la natura umana e la realtà contingente erano state sminuite e immobilizzate dall'ombra dell'eternità, e l'inizio di una nuova era fatta di umanesimo e d'interesse per la natura. L'importanza di questo avvenimento, come Karl Burdach ha dimostrato, non è ristretta alla sfera religiosa ma si estende a tutto lo svolgimento successivo della cultura europea. Ne vediamo l'influenza nella nuova arte del Duecento e del Trecento italiani, che già contiene i germi del Rinascimento, e nei movimenti sociali del XIV secolo, in cui per la prima volta gli elementi più poveri ed oppressi della società medioevale affermano il loro diritto alla giustizia.

Ma è nel regno del pensiero che il nuovo senso della realtà e del valore della sostanza umana e dell'intero ordine naturale ebbe i più notevoli effetti. La grande sintesi intellettuale del Duecento è stata spesso giudicata come il trionfo del dogmatismo teologico. Fu in realtà l'affermazione dei diritti della ragione e l'origine della scienza europea. Come dice Harnack, "*la scolastica non è nient'altro che pensiero scientifico*", e la sua debolezza nel campo delle scienze naturali è attribuibile soltanto alla mancanza del materiale d'osservazione sul quale essa potesse esercitarsi<sup>92</sup>. La scienza greca, quale appariva negli scritti di Aristotele, aveva raggiunto un grado di sviluppo a cui il mondo medioevale non avrebbe mai potuto arrivare con le sole sue forze: per questa ragione gli scolastici la tolsero via di peso da quegli scritti e ne fecero una cosa loro. Non fu, tuttavia, un'impresa di poco conto riuscire a stabilire un rapporto organico tra quella massa di conoscenze e la cultura medioevale. La scienza greca apparteneva al mondo dell'Ellade; non era facile trapiantarla in un mondo diverso, soggetto a un diverso ritmo vitale e ispirato a principi morali e religiosi diversi. Anche il mondo islamico era passato per la medesima esperienza con non minore entusiasmo e con una tradizione culturale più ricca di quella dell'Occidente. Eppure, nell'Islam, l'antitesi fra tradizioni scientifiche e tradizioni religiose non riuscì a trovare una soluzione. Se il filosofo mussulmano che, per ingegno e per influenza, può essere paragonato a San Tommaso, Ghazali, si consacrò all'opera "*di distruzione della filosofia*"<sup>93</sup> piuttosto che alla sua riconciliazione con la fede, non è già perché egli fosse semplicemente un oscurantista, ma perché vedeva più chiaramente dei suoi oppositori l'incompatibilità fondamentale tra il caposaldo dottrinario mussulmano della onnipotenza divina e la concezione ellenica dell'universo come un sistema intelligibile e penetrabile dalla umana ragione.

In Occidente i rapporti tra religione e filosofia furono diversi perché la religione aveva alla sua base una rivelazione storica anziché metafisica. I regni della fede e della ragione non coincidevano: ma erano complementari e non contrapposti. L'uno e l'altro avevano la propria ragione d'essere e il proprio territorio. Di fronte alle religioni orientali dell'essere assoluto e del puro spirito, alla loro tendenza a negare la realtà o il valore del mondo fenomenico, il Cristianesimo aveva continuato ad affermare senza deviazioni la dignità dell'uomo e il valore dell'elemento materiale nella natura umana.

Tuttavia, fino a quel tempo, il pensiero cristiano non aveva ancora pienamente realizzato ciò che in esso era implicito. Il predominio degli influssi orientali aveva portato a sopravvalutare il lato spirituale della natura umana: l'ideale era di "*oltrepassare le cose sensibili e unirsi, per virtù dell'intelligenza, al divino e all'intelligibile*"<sup>94</sup>. Doveva essere opera della nuova filosofia, rappresentata soprattutto da San Tommaso, di rompere per la prima volta con la tradizione ben radicata dello spiritualismo orientale e dell'idealismo neoplatonico, e di riammettere l'uomo nell'ordine naturale. Egli insegnò che l'intelligenza umana non è quella di un puro spirito ma è consustanziale con la materia e trova la sua attività naturale nella sfera del sensibile e del particolare.

L'uomo non può quindi pervenire in questa vita all'intuizione diretta della verità e della realtà spirituale.

Egli deve edificare lentamente e faticosamente dai dati dei sensi un mondo intelligibile, ordinato e sistematizzato dalla scienza, sinché, alla fine, l'ordine intelligibile che è inerente nelle cose create è liberato dall'involucro della materia ed è contemplato nei suoi rapporti con l'Essere assoluto dalla luce di un'intelligenza superiore.

Così, guardato da questo lato, l'uomo occupa un posto tanto basso nella scala della creazione, è tanto sprofondato nell'animalità da meritare appena il titolo di creatura intelligente. Persino l'attività razionale, di cui egli va così fiero, è una forma d'intelletto propriamente animale e può soltanto svilupparsi dove l'intelligenza superiore è offuscata e ostacolata dalle condizioni di spazio e di tempo<sup>95</sup>. Da un altro lato, invece, l'uomo occupa una posizione unica nell'universo proprio perché è l'infima tra le creature spirituali. Egli è il punto in cui il mondo dello spirito si congiunge al mondo dei sensi, ed è attraverso lui e in lui che la creazione materiale giunge all'intelligibilità e s'illumina e spiritualizza.

L'uomo è come fosse un Dio sulla terra, giacché compito suo è ridurre il caos inintelligibile del mondo fenomenico a ragione e a ordine. Ma è così legato alla materia da essere egli stesso in continuo pericolo di sprofondare nella vita puramente animale dei sensi e delle passioni. E poiché egli non può liberarsi trascendendo, con un avvicinamento intellettuale al mondo del puro spirito, le condizioni della sua natura, il Verbo divino si è manifestato all'uomo attraverso il sensibile e il concreto in una forma che è appropriata ai limiti delle sue capacità intellettuali. Così l'Incarnazione non distrugge né sostituisce la natura, ma è analoga e complementare ad essa, giacché ristabilisce ed estende la funzione naturale dell'uomo come ponte tra il mondo materiale e spirituale. Questo è il principio fondamentale della sintesi di San Tommaso. La sua intera opera è dominata dal desiderio di mostrare la concordanza nella diversità di questi due ordini. Tanto nella sua epistemologia come nella sua etica e nella sua politica, San Tommaso insiste sui diritti e sul carattere autonomo dell'attività naturale: il regno della ragione viene distinto da quello della fede, la morale naturale viene distinta dalla Grazia, i diritti dello Stato vengono distinti da quelli della Chiesa.

E' vero che San Tommaso non aveva nessuna intenzione di distogliere la mente degli uomini dal mondo spirituale per volgerla allo studio dell'esistenza particolare e contingente. Il suo ideale filosofico, come ha dimostrato il Père Rousselot<sup>96</sup>, è un idealismo assoluto, senza mitigazioni, e la scienza del mondo sensibile non è per lui che il gradino più basso nella scala che conduce la mente, passo a passo, alla contemplazione della verità eterna. Nondimeno, la nuova valutazione dei diritti della natura e della ragione, che è implicita nella sua filosofia, segnò una svolta nella storia del pensiero europeo. Lo spirito umano non era più assorto nella contemplazione dell'eterno e dell'immutabile ma era libero di riprendere ancora una volta il suo compito naturale, consistente nell'organizzazione materiale del mondo per mezzo della scienza e del diritto.

E' tuttavia evidente che né lo stesso San Tommaso né i suoi contemporanei ebbero un'idea della vastità e della complessità del problema. La loro sintesi fu giudicata come completa e definitiva, giacché era impossibile per loro prevedere che il progredire della conoscenza scientifica avrebbe portato alla revisione totale della fisica aristotelica. Non appena lo spirito europeo cominciò ad attingere ai tesori di conoscenza e di potenza che il mondo racchiudeva, esso cominciò a disertare l'intellettualismo di San Tommaso in favore di un ideale di conoscenza esclusivamente razionale o empirico. In ogni campo della vita il tardo Medioevo assistè a una reazione all'idealismo dell'antica cultura religiosa. Nella filosofia trionfarono il nominalismo e il criticismo, nell'arte il realismo prese il posto del simbolismo astratto.

Nella politica e nella vita sociale, l'unità della Cristianità medioevale era spezzata dalle forze, in pieno sviluppo, del nazionalismo e della cultura secolare. I popoli nuovi dell'Occidente, nell'orgoglio e nel vigore della loro giovinezza, si preparavano a

emanciparsi dalla tutela ecclesiastica e a lavorare alla creazione di una loro vita culturale indipendente.



## **CAPITOLO VIII.**

### **LA SECOLARIZZAZIONE DELLA CULTURA OCCIDENTALE E LA NASCITA DELLA RELIGIONE DEL PROGRESSO**

La civiltà medioevale si fondava essenzialmente sull'organizzazione ecclesiastica dell'Europa, che aveva fatto di questa un'unità internazionale, o meglio, sopranazionale. Essa era incompatibile con l'idea di una pluralità di società sovrane, completamente indipendenti, come gli Stati nazionali dell'Europa moderna. Lo Stato medioevale era una congerie di principati e di corporazioni semiindipendenti, ognuno dei quali godeva di molti degli attributi della sovranità, mentre tutti insieme costituivano una società più vasta: la Cristianità. Tuttavia, come abbiamo veduto, questa unità più vasta non possedeva la omogeneità sociale e culturale delle grandi civiltà orientali, quali ad esempio la Cina. Essa riuniva e ricopriva un certo numero di tradizioni culturali più antiche, come la cultura latina del Mediterraneo e le culture delle più barbare società tribali del settentrione europeo. Questa soggiacente diversità di tradizione culturale si manifestò col risveglio dello spirito nazionale e con la formazione di culture nazionali distinte, movimenti questi che raggiungono il loro pieno sviluppo durante il Rinascimento e la Riforma. L'unità medioevale fu lacerata da un moto centrifugo che si fece sentire così nella cultura come nella religione, così nell'organizzazione politica come in quella ecclesiastica.

Nel sud dell'Europa questo movimento prese la forma di un ritorno all'antica tradizione culturale. Il Rinascimento in Italia non fu soltanto un risveglio d'interesse erudito per un passato defunto, come avvenne generalmente nei Paesi nordici. Fu un autentico risveglio nazionale. Nella rinascita degli studi classici quegli uomini vedevano il ritrovamento di un'eredità perduta.

Si rivoltavano contro la cultura medioevale non per motivi religiosi ma perché la sentivano estranea e retrograda. Era una crociata che essi intraprendevano allo scopo di liberare il mondo latino dal giogo della barbarie gotica.

E' naturale che nel Nord dell'Europa questo movimento di risveglio nazionale dovesse manifestarsi in una forma diversa. Erano Paesi che mancavano di antiche tradizioni culturali e il cui passato, prima dell'età medioevale, era barbaro e pagano. Perciò fu soltanto con una trasformazione della tradizione cristiana medesima e con un adeguamento di essa al loro genio nazionale che questi Paesi poterono affermare la loro indipendenza culturale.

La situazione non era molto dissimile da quella delle popolazioni orientali soggette all'Impero romano nel quinto e nel sesto secolo d. C. Come, in quest'ultimo caso, la rivolta religiosa della Siria e dell'Egitto contro la Chiesa imperiale rappresenta una reazione nazionale dell'elemento orientale al predominio ellenistico-romano, così, nella Riforma, possiamo ravvisare una rivolta del Nord contro le tradizioni latine della cultura medioevale. Quel sincretismo degli elementi romani e germanici che era stato realizzato nell'epoca carolingia terminava con una esplosione violenta che separava il complesso culturale dell'età di mezzo nei suoi elementi costitutivi e li ricomponeva in modo originale.

La Riforma è così un movimento parallelo e complementare al Rinascimento: questo purificò il carattere latino della cultura meridionale, mentre la Riforma rese più esclusivamente teutonica la cultura dell'Europa settentrionale.

Non fu quindi una pura coincidenza se, dopo la Riforma, la linea di demarcazione religiosa seguì con tanta approssimazione l'antica frontiera imperiale. Da una parte i Paesi teutonici che erano rimasti fuori del territorio imperiale - la Scandinavia e la Germania settentrionale - formarono un solido blocco luterano. Dall'altra il mondo latino nel suo complesso rimane fedele a Roma, e così pure, in gran parte, le provincie germaniche entro i confini

dell'Impero, quali la Fiandra, la Baviera e le provincie austriache. Infine il Calvinismo, che è la forma di protestantesimo più accetta allo spirito latino, si distribuisce irregolarmente lungo la frontiera stessa. Esso fa la sua comparsa in Scozia e in Olanda, in Svizzera e lungo il Reno, così come nel basso Danubio, in Ungheria e in Transilvania; è pure ben rappresentato nei due regni occidentali, l'Inghilterra e la Francia. L'Inghilterra fu preminentemente calvinista, ma l'importanza degli elementi cattolici e cattolicizzanti fu considerevole. La Francia fu cattolica con una forte minoranza calvinista e con tendenze calviniste che si manifestarono nel giansenismo. Ma, in entrambi i casi, la religione dominante è fortemente nazionale: in Inghilterra la Chiesa è protestante ma soprattutto Anglicana, in Francia è cattolica ma anche Gallicana<sup>97</sup>. E' vero che la Riforma, non diversamente dalle eresie cristologiche del V secolo, sorse come un movimento religioso e teologico, ma la sua importanza storica sta più nelle forze sociali che essa rappresenta che nella sua dottrina religiosa. Lutero stesso, il capo religioso del movimento, è intellettualmente uomo del Medioevo più che uomo moderno. Le sue idee erano essenzialmente quelle degli uomini del Trecento, di Ockham, di Wycliff e di Huss. Il suo spirito era del tutto estraneo alla cultura del Rinascimento italiano, e persino all'umanesimo nordico rappresentato da uomini come Tommaso Moro ed Erasmo (il quale ultimo fu da lui definito come "*il più vile miscredente che abbia mai disonorato la terra*"). La sua originalità non consiste nella sua posizione intellettuale ma nella forza della sua vita emotiva. Egli personifica la ribellione del ridesto spirito germanico contro ogni influsso che fosse sentito come straniero e oppressivo: contro l'ascetismo e tutto ciò che impediva la libera espressione degli istinti naturali, contro l'intellettualismo di Aristotele e di San Tommaso, contro la tradizione latina tutta quanta, e specialmente contro la Curia romana e i suoi prelati italiani che erano per lui i rappresentanti dell'Anticristo, i nemici dichiarati dell'anima tedesca. "*La Riforma luterana*", scrive Nietzsche, "*fu in tutto e per tutto l'indignazione del semplice contro qualcosa di complicato*". Fu "*una rivolta spirituale di contadini*". Perciò, l'opera religiosa di Lutero, di riforma e di semplificazione, si risolse in una negazione degli elementi intellettualistici della tradizione cattolica: negazione della filosofia e dell'ellenismo e accentuazione di ciò che era semitico e non-intellettuale. Egli accolse San Paolo senza il suo ellenismo, e Sant'Agostino senza il suo platonismo.

Tuttavia il risultato di quest'opera non fu, come si poteva supporre, un ritorno alla religione di tipo orientale. Anzi, fu piuttosto un rafforzamento degli elementi puramente occidentali del Cristianesimo. La fede non fu più una partecipazione umana alla conoscenza divina, ma un'esperienza puramente irrazionale: la certezza della salvezza personale.

Il divino non fu più concepito come pura intelligenza - "*luce intellettuale piena d'amore*" - come il principio di intelligibilità dell'universo creato. Era un potere dispotico i cui decreti predestinavano l'uomo alla miseria eterna oppure all'eterna beatitudine con il semplice fiat di una volontà arbitraria. Può sembrare che la negazione della possibilità di un merito umano è l'insistenza sulla dottrina della predestinazione dovesse condurre all'apatia morale e al fatalismo. Tuttavia non fu così. Il Protestantesimo era essenzialmente una religione dell'azione. Con la sua ostilità verso il monachesimo e l'ascetismo, esso distrusse l'ideale contemplativo e vi sostituì l'ideale del dovere pratico<sup>98</sup>. Ed è appunto questo nuovo orientamento verso la vita secolare - questa *Weltbejahung*, o riconoscimento del mondo - che Ritschl e parecchi altri protestanti moderni ritengono come il più grande e caratteristico risultato di tutto il movimento.

D'altra parte l'idea dominante nel secolo scorso, secondo cui la Riforma è il punto di partenza del progresso moderno, era basata su un errore<sup>99</sup>. L'idea del progresso appare soltanto nei primi tempi del Protestantesimo, nell'antica forma apocalittica del millenarismo soprannaturale, e specialmente tra le sette dissidenti, come gli Anabattisti. Il seme della concezione moderna del progresso dev'essere ricercato piuttosto nella cultura rinascimentale dell'Europa cattolica. Harnack stesso ammette che il Cattolicesimo della

Controriforma era in contatto più intimo con la nuova età di quanto non fosse il Protestantesimo, se si eccettua la forma più umanistica di questo, la sociniana. Il Cattolicesimo, egli afferma, *"operava in pieno accordo con gli influssi culturali dell'epoca; poeti e umanisti, uomini di dottrina, scrittori, re e statisti sentirono ben presto dov'era il loro posto, purché"*, egli aggiunge, *"essi non fossero altro che studiosi e statisti"*<sup>100</sup>.

In un punto, tuttavia, la civiltà del Rinascimento assomigliava alla Riforma protestante. Anch'essa rappresentava una secolarizzazione della vita, un'evasione dal chiostro verso il mondo, dall'ideale monastico della contemplazione religiosa verso la vita attiva della società laica. La supremazia della tradizione cattolica nella sfera esclusivamente religiosa era incontestata, ma essa non si estendeva più su tutta quanta la cultura. La vita non fu più considerata come un pellegrinaggio verso l'eternità, ma come un'arte in cui ogni possibilità di conoscere e di godere doveva essere coltivata. Come i navigatori di quell'età scoprirono un nuovo mondo, così gli artisti e gli uomini di studio riscoprirono la natura e l'umanità.

Infatti l'artista, ancor più che l'uomo di studio o il filosofo, è l'autentico rappresentante della nuova cultura. Non vi fu mai un periodo, neppure l'epoca classica della Grecia, in cui il criterio estetico dominasse a tal punto in tutti i campi della vita. Persino un politico freddamente realista come Machiavelli giudica della carriera di Cesare Borgia come se avesse davanti a sé un'opera d'arte. La parola "virtù" perde il suo significato morale per denotare anche la maestria propria all'artista e l'abilità dell'uomo di stato. L'atteggiamento estetico verso la vita diede un potente impulso allo studio della natura. L'arte del Rinascimento fu un'arte tutta di osservazione e di esperimento ed ebbe un'influenza diretta sullo studio dell'anatomia e della prospettiva. Fu il più grande degli artisti di quell'epoca, Leonardo da Vinci, a rendersi conto per primo delle possibilità della scienza moderna, non già dell'astratta conoscenza speculativa che era l'ideale scientifico dell'Ellade, ma di una nuova scienza, fondata sull'esperimento e sull'applicazione pratica delle cognizioni, la quale avrebbe dato all'uomo la padronanza completa sulla natura.

*"La meccanica"*, egli dice *"è il paradiso delle scienze matematiche, perché con quella si viene al frutto matematico"*. *"Nessuna umana investigazione si può dimandare vera scienza, s'essa non passa per le matematiche dimostrazioni"*. *"La sperienza è interprete in fra l'artifiziosa natura e la umana spezie"*. *"La sperienza non falla mai"*.

Ma questa nuova scienza non è il risultato di un processo di ragionamento meramente induttivo che parte dai dati dell'esperienza, come Bacone e i positivisti pensarono. Whitehead ha giustamente osservato che l'induzione stessa si fonda sulla metafisica e che la scienza è possibile solo in quanto esista quella fede nel carattere essenzialmente razionale dell'universo che il mondo moderno ha ereditato dalla scolastica medioevale. Anche se gli uomini di pensiero del Rinascimento erano in rivolta contro la scolastica e contro Aristotele, essi erano ben lungi dal respingere la metafisica. Anzi, essi si rifacevano all'intellettualismo ancora più intransigente della tradizione platonica. L'idea pitagorica del mondo come un sistema intelligibile basato sul numero, come un'armonia matematica, dominò l'intero evolversi della scienza cinquecentesca ed esercitò un'influenza decisiva sulla nascita della nuova fisica e della nuova cosmologia. Essa è comune a Copernico come a Galileo e a Keplero. Il *"Timeo"*, che uno scrittore moderno ha definito *"un quadro dell'abisso di degradazione a cui una grande mente può ridurre la scienza naturale"*<sup>101</sup>, fu ritenuto da questi uomini come una chiave per penetrare il mistero dell'universo; da esso trassero quella fede nella struttura matematica della realtà che fu insieme la base intellettuale e l'ispirazione della fantasia caratteristiche di tutta la loro opera. La scienza moderna deve quindi la sua nascita al connubio tra il genio creativo dell'arte rinascimentale e l'idealismo matematico della metafisica platonica. E da queste romantiche nozze non nacque soltanto una nuova concezione del mondo fisico, ma l'enorme progresso materiale ed economico del mondo moderno.

Come dice Henri Poincaré: "*Non abbiamo che da aprire gli occhi per vedere come le conquiste dell'industria, che hanno arricchito tanti uomini provvisti di senso pratico, non avrebbero mai potuto vedere la luce se fosse esistito solamente questo genere di uomini e se essi non fossero stati preceduti da pazzi disinteressati che morirono poveri, non pensarono mai all'utile e che tuttavia furono guidati da qualcosa di diverso che non fosse il loro proprio capriccio*"<sup>102</sup>.

Ma se questa nuova sintesi, per quanto riguardava la comprensione del mondo fisico, era infinitamente superiore a quella del tredicesimo secolo, essa era, per altro verso, inferiore, in quanto non abbracciava più l'intera realtà. Non solamente l'uomo perdette il suo posto al centro dell'universo come anello di congiunzione tra la realtà superiore dello spirito e la realtà della materia, ma era in pericolo di venir completamente estromesso dal mondo dell'intelligibile. Infatti, una volta concepito l'universo come un sistema meccanico chiuso regolato dalle leggi della matematica, non rimane più posto in esso per i valori morali e spirituali, che prima erano ritenuti come la suprema realtà. Si poteva, cioè, arrivare alla conclusione che la coscienza umana era un fatto soggettivo e privo di vera realtà, e che l'uomo stesso non era altro che un sottoprodotto del grande sistema meccanico rivelato dalla nuova scienza.

A una tale conclusione, in verità, arrivarono soltanto alcuni liberi pensatori eccentrici, come Vanini e Hobbes.

La realtà del mondo morale e spirituale fu ammessa non solo dalla grande maggioranza degli uomini, ma anche dagli autori stessi del nuovo orientamento di pensiero. Tuttavia, essa non poté più essere integrata al sistema dell'universo fisico in modo da formare un tutto unico.

Così, il più importante tentativo del nuovo pensiero per arrivare ad una sintesi filosofica, il sistema cartesiano, mise capo a un rigoroso dualismo intellettuale e spirituale, alla distinzione tra *res extensa* e *res cogitans*. Lo spirito e la materia costituivano due mondi separati che potevano soltanto entrare in contatto grazie all'intervento di un potere esterno: la divinità cartesiana.

Questo dualismo filosofico corrisponde del resto al dualismo culturale che fu un elemento così caratteristico dell'epoca. Non vi fu più, come nel Medio Evo, una sola tradizione culturale che cementava ogni aspetto della vita nell'osservanza di una comune dottrina e di un comune ideale. La cultura secolare del Rinascimento e la tradizione religiosa della Riforma e della Controriforma non riuscirono a fondersi. Nell'Europa meridionale, se è vero che la rinascita cattolica seppe incorporarsi, o almeno usare per i propri fini, l'arte e la musica nuove, essa non riuscì però ad assimilare il nuovo movimento scientifico. La tradizione religiosa e quella scientifica rimasero distaccate l'una dall'altra e ognuna ostacolò l'altra nella sua marcia verso un completo sviluppo.

Nell'Europa settentrionale, il dualismo nella cultura fu ancora più accentuato. La cultura del Rinascimento e quella della Riforma dettero vita a due mondi separati, del tutto estranei l'uno all'altro per il loro spirito e senza il minimo terreno comune su cui fosse possibile un incontro. In Inghilterra, la tradizione della Riforma raggiunse il suo culmine nel movimento puritano mentre, contemporaneamente, la cultura del Rinascimento esprimeva una concezione della vita diametralmente opposta nel dramma shakespeariano. In Olanda, il Calvinismo ortodosso che dominava il paese fu accanitamente ostile a grandi umanisti come Grotius, Vondel e Huyghens. Gli uomini che cercarono di riconciliare la religione e la scienza in una sintesi intellettuale furono degli esuli e dei solitari come Descartes e Spinoza.

Non bisogna tuttavia esagerare l'influenza delle nuove idee. La società, nel suo complesso, rimaneva totalmente dominata dalle idee religiose, così com'era stata nel Medio Evo. Anzi, ci si può persino domandare se la religione abbia mai destato un interesse più appassionato che durante il secolo che va dal 1560 al 1660, l'epoca dei

Puritani e dei Giansenisti, di Boehme e di Crashaw, di Santa Teresa e di San Vincenzo da Paola.

Anche nella politica, nella letteratura e nella vita privata, gli interessi religiosi avevano dovunque il predominio e davano il tono a tutta la mentalità dell'epoca .

Nondimeno, a differenza della religione medioevale, quella del periodo che segue la Riforma fu più una fonte di divisione e di lotta che un principio di coesione sociale. L'intensità delle convinzioni religiose servì soltanto a inasprire la lotta sociale, così che un secolo di guerre di religione lasciarono l'Europa più disunita che mai. La Cristianità affondava in un caos di sette antagoniste, ognuna delle quali pretendeva d'essere l'unica rappresentante della tradizione cristiana. La compattezza imponente della Francia sotto il regno di Luigi XIV fu ottenuta soltanto a prezzo della espulsione degli Ugonotti e dell'avversione dei Giansenisti. E se l'unificazione religiosa fu difficile in Francia, essa diventò del tutto impossibile in Inghilterra, dove, nel corso di cinquant'anni (1640-1690) il potere passò successivamente ai Presbiteriani, agli Indipendenti, agli Anglicani e ai Cattolici senza che nessuna di queste fazioni dimostrasse di avere la forza sufficiente per soffocare o eliminare le fazioni rivali.

Come in Francia le guerre religiose del sedicesimo secolo dettero origine al partito dei "Politici", i quali anteponevano l'unità nazionale a qualsiasi considerazione religiosa, così anche in Inghilterra la lotta religiosa aveva fatto comprendere agli uomini politici che la sola speranza di pace e di ordine risiedeva nell'istaurazione di un sistema qualunque di reciproca tolleranza. È questo il vero significato del *Revolution Settlement* e la ragione della sua importanza nella storia della civiltà europea.

Sebbene la rivoluzione del 1688, essendo diretta contro la Dichiarazione d'Indulgenza e chiedendo il rafforzamento del *Test Act* e delle *Penal Laws*, fosse apparentemente una sconfitta del principio di tolleranza, essa segnò in realtà la fine del tentativo di dare alla società delle fondamenta religiose e l'inizio della secolarizzazione progressiva dello Stato britannico. Secondo John Locke, il filosofo del *Revolution Settlement*, il primo dovere di un governo non è difendere la fede cristiana ma assicurare il diritto alla proprietà privata "*per amor della quale gli uomini entrano a far parte della società*".

Così, come dice Lord Acton, la Rivoluzione Inglese sostituì "*al diritto divino del Re il diritto divino dei proprietari*", e per oltre due secoli l'Inghilterra si rivelò il Paradiso di chi possedeva.

Questa tendenza verso la secolarizzazione dello Stato costituisce solo un aspetto di un movimento più vasto verso la secolarizzazione della cultura europea.

La pace di Westfalia, nel 1648, aveva ormai suggellato la divisione religiosa dell'Europa e sempre più chiara appariva l'impossibilità di restaurare l'unità spirituale della Cristianità per mezzo della guerra e della diplomazia. Tuttavia, la civiltà occidentale conservava la sua unità in molti campi. Lo sviluppo della cultura letteraria del Rinascimento e, ancor più, della nuova scienza, non trovò ostacoli nelle frontiere nazionali e religiose. Protestanti come Keplero, Leibnitz e Newton collaboravano con cattolici come Copernico, Descartes e Galileo nel costruire l'edificio della scienza moderna. Il carattere internazionale della nuova cultura impedì quindi quel che avrebbe potuto altrimenti verificarsi, cioè la separazione dell'Europa occidentale in due sistemi chiusi e distinti, cattolico e protestante, mentre d'altra parte fornì una base per la restaurazione dell'unità spirituale della cultura europea. Vi fu, tra gli intellettuali, una tendenza sempre più sentita a volgere le spalle alle controversie religiose e a ritornare all'idea di una religione razionale comune a tutti gli uomini di buon senso. Questa tendenza, che già si avverte in Francia nel Cinquecento e che vediamo in Montaigne e Charron, si manifestò più decisamente in Inghilterra nel secolo seguente, con Lord Herbert di Cherbury, Chillingworth e Locke. Essa raggiunse finalmente il suo pieno sviluppo nel Settecento, con i deisti inglesi e i loro discepoli, i

filosofi francesi, che tentarono di sostituire al Cristianesimo ortodosso la Religione della Natura come fede dominante della civiltà moderna.

Il nuovo credo trova la sua formulazione classica nel "*Saggio sull'uomo*" di Pope e nella sua "*Preghiera universale*". È facile, del resto, capire come una generazione, stanca delle sottigliezze senza fine dei Giansenisti o della controversia arminiana, trovasse sollievo nei trionfanti luoghi comuni che affluiscono con tanta facilità nelle limpide strofe di Pope. Le medesime idee raggiunsero un pubblico ancora più vasto quando ebbero come condimento il sale dello spirito voltairiano.

Ma, ad onta del loro carattere eterodosso e persino anticristiano, tutti gli elementi positivi del nuovo credo derivano dall'antica tradizione religiosa della Cristianità.

Una civiltà, infatti, non può sbarazzarsi del proprio passato nello stesso modo in cui un filosofo rifiuta una teoria: la religione che ha retto la vita di un popolo per un millennio penetra nelle sue più intime fibre e plasma ogni suo pensiero e sentimento. Quando i filosofi del Settecento tentarono di sostituire le loro nuove dottrine razionaliste all'antica fede della Cristianità, non facevano in realtà che astrarre da quest'ultima quegli elementi di cui il loro pensiero era così profondamente permeato che essi non ne sapevano più riconoscere l'origine. Il deismo settecentesco fu soltanto la larva o l'ombra del Cristianesimo, un'astrazione mentale, priva di una propria vita, ottenuta dalla realtà viva di una religione storica. Esso conservava certe concezioni fondamentali del Cristianesimo: la credenza in un Creatore benefico, l'idea di una onnipotente Provvidenza che ordinava ogni cosa per il meglio, e i principali precetti della legge morale cristiana; ma tutte queste concezioni perdevano ogni significato soprannaturale e si componevano nello schema utilitario e razionale della filosofia allora regnante. Così la legge morale fu spogliata di tutti gli elementi, ascetici e ultramondani e intesa come pratica filantropica, l'ordine della Provvidenza si trasformò in una legge naturale meccanicistica. Fu questo, in modo particolare, il destino dell'idea di progresso, poiché mentre la nuova filosofia non aveva posto per il soprannaturalismo dell'escatologia cristiana, essa non riuscì a disfarsi della concezione teleologica della vita propria del Cristianesimo. Ne venne così che la credenza nella perfettibilità morale e nel progresso illimitato del genere umano sostituì la fede cristiana nella vita del mondo avvenire come meta ultima degli sforzi dell'umanità. È un'idea che è alla radice dell'intero movimento filosofico e che fu formulata nei suoi particolari molto tempo prima che comparissero sulla scena gli Enciclopedisti. È del resto perfettamente consono con quanto ho detto a proposito delle origini di questo complesso di idee il fatto che il primo teorizzatore dell'idea di progresso sia stato un prete, il primo di quella lunga serie di ecclesiastici scettici e riformatori che comprende personalità come Mably, Condillac, Morelly, Raynal e Sieyès, così caratteristiche dell'epoca dell'illuminismo. L'abate di Saint Pierre fu un profeta che non raccolse molti onori nel suo paese. Godeva reputazione di essere un originale e un maniaco, e per la sua statua Voltaire scrisse questa frase :

*"Ce n'est là qu'un portrait.*

*L'original dirait quelque sottise"*<sup>103</sup>.

Eppure dal suo cervello fertile uscirono la maggior parte delle riforme che i liberali dei due secoli seguenti dovevano realizzare o tentare di realizzare, come l'arbitrato internazionale e l'abolizione della guerra, l'istruzione gratuita e la riforma dell'educazione femminile, l'imposta a favore dei poveri e l'eliminazione del pauperismo, per non menzionare altre innovazioni d'interesse suo peculiare come l'utilizzazione sociale dei sermoni. Ma, sotto a tutto ciò, vi era la sua dottrina fondamentale dello "accrescimento perpetuo e illimitato dell'universale ragione umana, che avrà come effetto infallibile l'età dell'oro e l'istaurazione del paradiso in terra. Né si sarebbe dovuto attendere molto per arrivare a questa felice

conclusione. Era necessario soltanto che le potenze esistenti si convenissero ai principi propugnati dall'Abate, il quale condivideva la fede della sua epoca nelle possibilità illimitate dell'azione dei governi.

Questa teoria ebbe il sopravvento su tutte le altre nella nuova età che si apriva, giacché, mentre il Dio dei deisti era solamente una pallida astrazione, un semplice *deus ex machina*, la fede nel progresso era atta a muovere i sentimenti dell'uomo e a ridestare un genuino entusiasmo religioso. Essa non fu comune soltanto tra i seguaci del razionalismo filosofico francese, ma ebbe una parte di non minore importanza nella nascita dell'idealismo tedesco e del liberalismo utilitaristico inglese.

In Inghilterra, la sua origine teologica è particolarmente evidente. I principali esponenti del movimento, Price e Priestley, erano pastori nonconformisti, mentre i primi teorici del progresso, Turnbull e specialmente David Hartley, diedero a tutte le loro argomentazioni una base teologica. I torbidi flutti del puritanesimo inglese si erano distesi, nel Settecento, nelle acque basse e tranquille del protestantesimo liberale, e le idee visionarie apocalittiche del periodo precedente si erano trasformate in un entusiasmo razionale per il progresso sia etico che materiale. Anche le dottrine economiche di Adamo Smith riposavano su un fondo di ottimismo religioso che rimase il carattere saliente del liberalismo inglese.

A tutta prima sembrerebbe che il movimento di pensiero contemporaneo a questo avesse, in Francia, un'impronta diametralmente opposta, ispirato com'era a un'ostilità accanita nei riguardi del Cristianesimo. Ma non dobbiamo lasciarci ingannare dalle diatribe antireligiose dei filosofi, francesi. Lo scetticismo autentico è generalmente tollerante, mentre l'intolleranza e l'iconoclastia dei filosofi del Settecento, come quella dei Riformatori del Cinquecento, era piuttosto il fanatismo di settari di un nuovo vangelo. L'illuminismo francese fu infatti l'ultima delle grandi eresie europee, e il suo appellarsi alla ragione fu, esso stesso, un atto di fede che non ammetteva obiezioni. Persino materialisti come Helvetius e Holbach condivisero la credenza deista nella trascendenza della ragione e nell'ineluttabilità del progresso intellettuale e morale, sebbene non vi fosse nulla nelle loro premesse che giustificasse questa conclusione.

Si deve inoltre osservare che il razionalismo filosofico rappresenta soltanto un aspetto del Settecento francese. Non meno importante fu l'idealismo sociale di Rousseau, il cui carattere religioso era molto più spiccato. Rousseau fu, come Tolstoj, al tempo stesso un rivoluzionario e un reazionario. Invece che verso la civiltà moderna e la fede nel progresso scientifico, egli si volgeva verso la semplicità di un idealizzato stato di natura e, benché credesse non meno fermamente di Diderot e di Condorcet nella perfettibilità dell'uomo e della società, non riconosceva nella ragione e nell'organizzazione del mondo esterno i mezzi adatti all'attuazione di questo fine, ma li vedeva piuttosto nella luce interiore della coscienza e nell'obbedienza alle leggi eterne della natura che sono scritte nel cuore dell'uomo.

La sua religione non era, è vero, quella dell'ortodossia protestante. Ridotta ad un'enunciazione schematica, essa non differiva quasi per nulla da quella di Diderot e di Voltaire. Ma lo spirito che vi si celava era diverso. Tutta la veemenza religiosa con la quale i suoi antenati calvinisti avevano affermato la dottrina del peccato originale e l'impotenza dell'umana volontà fu deviata da Rousseau al servizio delle teorie, diametralmente opposte, sulla bontà fondamentale della natura umana e sulla perfettibilità della società. Così pure egli attaccò lo Stato, quale esisteva, come la sola causa di tutti i mali e di tutte le sofferenze dell'uomo, con la medesima violenza che i Calvinisti avevano dimostrato verso la Chiesa cattolica del loro tempo. E in realtà si può affermare che l'opera di Rousseau fu una nuova Riforma che destò nell'animo dei suoi seguaci un entusiasmo e un fanatismo non minori di quella del Cinquecento, è che ebbe effetti pratici altrettanto distruttivi. Il sognatore nevrotico, l'uomo privo di senso pratico di Les Charmettes e di Montmorency

attizzò un incendio che distrusse lo Stato e la società dello "Ancien Regime" e cambiò completamente la faccia dell'Europa.

È vero che le idee di Rousseau riguardo la perfezione dello stato di natura e l'influenza corruttrice della civiltà sembrano a prima vista ben poco conciliabili con la fede nel progresso. Ma è il carattere ottimista della sua teoria, la sua fede nella natura umana e nella perfettibilità della società, che lasciò il solco più profondo nell'animo dei suoi contemporanei. L'opera dei filosofi che l'avevano preceduto aveva già fatto crollare le fondamenta spirituali della società seguita alla Riforma e aveva preparato gli uomini all'avvento di un nuovo ordine. Rousseau fornì la forza dinamica di una convinzione religiosa e l'entusiasmo necessari all'istituzione effettiva di questo nuovo ordine,

E' qui la vera sorgente del movimento rivoluzionario nell'Europa continentale. Le rivoluzioni sociali e politiche sono diventate una caratteristica così comune dell'Europa moderna che siamo spesso inclini a dimenticare quanto rari sono questi movimenti nella storia. Essi si producono solamente quando una civiltà è sottoposta a un processo di trasformazione intima. La rivoluzione sociale è l'indice di una trasformazione spirituale.

La Rivoluzione Francese fu quindi non tanto una rivolta contro il malgoverno e l'oppressione quanto un tentativo per restaurare l'unità della società europea sulla base di nuove idee.

In ogni paese d'Europa dove era penetrata l'influenza di Rousseau, la Rivoluzione suscitò una profonda corrente di simpatia.

Wordsworth ha descritto la meravigliosa atmosfera di quegli anni in cui si sentiva la gioia di essere vivi:

*"Fremeva di gioia l'Europa a quel tempo,  
La Francia stava al culmine di ore splendide  
E l'umana natura pareva rinnovellata".*

I rivoluzionari non si limitarono infatti a delle riforme politiche, come l'introduzione di una nuova costituzione o di un nuovo codice, legale, ma tentarono di ricostruire la società dalle fondamenta. Il nuovo calendario rivoluzionario simbolizza la rottura completa con il passato e la convinzione che si fosse iniziata una nuova era per l'umanità. Le teorie di Rousseau furono dei dogmi per il nuovo Stato e vennero avvolte entro il rituale di un culto ufficiale che si celebrava nelle feste del calendario rivoluzionario e che culminava nella solenne "Festa dell'Essere Supremo" ordinata da Robespierre.

Senonché la vittoria delle nuove idee si mutò presto in fallimento e in delusione. Le atrocità del regno del Terrore furono un contrappunto sinistro all'ottimismo smoderato dei riformatori settecenteschi e alla fede di Rousseau nella bontà naturale dell'uomo. Il grande apostolo dell'idea del progresso, Condorcet, fu lui stesso una vittima del Terrore, e il posto dei generosi idealisti e riformatori che avevano guidato la Rivoluzione nei suoi primi stadi fu occupato da uomini politici avidi e corrotti come Barras e Rewbell.

Non può quindi sorprendere se il frustramento delle speranze senza limiti che avevano accompagnato la Rivoluzione produsse una reazione contraria a tutta la corrente di pensiero del secolo decimottavo. Mentre la Rivoluzione era sembrata agli uomini del 1789 come la giustificazione della loro fede nella perfettibilità del genere umano, essa apparve dopo il regno del Terrore come una cieca forza distruttrice che minacciava resistenza stessa della civiltà europea. Il fallimento delle persecuzioni rivoluzionarie contro la Chiesa fece comprendere agli uomini che la fede secolare della Cristianità aveva radici troppo profonde per poter essere sostituita dalle vuote astrazioni dei Teofilantropici o del Culto Decadario. Scrittori come Burke, in Inghilterra, e de Maistre e Chateaubriand, in Francia, si volsero verso la religione cristiana come verso la sola forza che potesse salvare la società: facevano così ritorno alla tradizione che aveva dato alla cultura europea la sua unità,



richiamandosi all'ideale della Cristianità medioevale contro la secolarizzazione settecentesca che ne era un derivato. Ma ciò implicava, tuttavia, l'abbandono dell'idea di progresso e una opposizione fondamentale ai principi della corrente filosofica del Settecento.

Da allora la società europea, almeno sul continente, fu divisa in due campi: da una parte i fautori dei principi della rivoluzione liberale, dall'altra i seguaci della tradizione cattolica e conservatrice.

Eppure la Rivoluzione stessa era stata, come abbiamo veduto, il risultato di idee che avevano la loro radice nella tradizione cristiana, ciò che fu pienamente riconosciuto da molti dei suoi storiografi, quali ad esempio Buchez e Lamartine. Quest'ultimo scrive nella sua *Storia dei Girondini*: *"La Rivoluzione era stata preparata da un secolo di filosofia, in apparenza scettica ma in realtà credente. Lo scetticismo del secolo decimottavo non si estese che alle forme esteriori e ai dogmi soprannaturali del Cristianesimo; esso adottò con passione i suoi insegnamenti morali e le sue intenzioni sociali"*.

E' necessario, tuttavia, fare una distinzione tra il liberalismo razionalista dell'Illuminismo, da un lato, e l'idealismo rivoluzionario di Rousseau e dei suoi seguaci dall'altro. Entrambi si ricollegano a un ideale religioso preesistente, da essi trasposto o interpretato in termini puramente sociali, ma ognuno di essi rappresenta una tradizione religiosa diversa. La teoria filosofica del progresso, la prima in ordine di tempo, con il suo dogmatico appello alla ragione e la sua fiducia nell'azione di un dispotismo illuminato, corrisponde alla tradizione cristiana nella sua forma ortodossa, mentre le teorie degli idealisti rivoluzionari hanno una grandissima affinità con le speranze apocalittiche degli antichi millenaristi e degli anabattisti. Anzi, è spesso difficile distinguere le descrizioni che i rivoluzionari fanno di questo paradiso sociale in terra da quelle di una apocalisse esclusivamente religiosa. *"In quel giorno benedetto"*, scrive Godwin, il principale esponente inglese dell'idealismo rivoluzionario, *"non vi sarà guerra, né delitti, né amministrazione della giustizia, come la si chiama, né governo. Oltre a ciò, non vi sarà malattia, né angoscia, né melanconia né risentimento. Ogni uomo ricercherà con ineffabile ardore il bene di tutti. Lo spirito sarà attivo e ardente e tuttavia mai deluso"*<sup>104</sup>.

Così pure il genero e discepolo di Godwin, Shelley, malgrado il suo culto per l'antichità ellenica, traeva inconsciamente i suoi ideali dalla tradizione religiosa che egli così aspramente attaccava. Che cosa vi può essere di più cristiano dell'idea che domina il suo *"Prometeo Liberato"*: la salvezza dell'umanità ottenuta grazie al dolore e all'amore di una vittima innocente? Del resto, anche l'ideale di libertà di Shelley è del tutto estraneo alla tradizione ellenica. Esso non è altro che *"la gloriosa libertà dei figli di Dio"*, per cui spasima tutta la creazione e i cui effetti dilagano dall'uomo sul mondo esterno trasformando l'intero ordine della natura.

La concezione millenarista del progresso è caratteristica specialmente dei primi socialisti. Essa assume la sua forma estrema in Fourier, le cui speculazioni sorpassano in bizzarria i sogni più pazzi di Cerinthus e dei suoi seguaci. Secondo Fourier, tutti i mali che affliggono il mondo materiale si riconnettono ai difetti della nostra struttura sociale: la natura è cattiva perché l'uomo è cattivo. Non appena sarà introdotto il nuovo ordine sociale del vangelo fourierista, la terra sarà trasformata.

Le acque dell'oceano si muteranno in aranciata e gli inutili e orribili mostri marini, che sono le immagini delle nostre passioni, verranno sostituiti da utili e deliziose creature. La durata della vita umana sarà di tre o quattro secoli e vi saranno trentasette milioni di poeti pari ad Omero e trentasette milioni di filosofi come Newton.

A confronto con Fourier, Robert Owen e i Sansimonisti ci appaiono soltanto come dei cauti razionalisti. Nondimeno gli ideali millenaristici colorano tutto il loro pensiero e furono da essi trasmessi al Socialismo politico, la cui forza di propulsione è stata sempre la fede in una apocalisse sociale.

Ma se il Socialismo è nato innanzi tutto dall'interpretazione economica dell'idealismo rivoluzionario di Rousseau, esso deve anche molto all'influsso del pensiero tedesco. In Germania la teoria del progresso si era svolta secondo linee diverse da quelle seguite in Francia, suo paese d'origine. I filosofi tedeschi non condivisero l'ostilità aperta nei riguardi del Cristianesimo che caratterizzò l'Illuminismo francese, anzi, alcuni di loro furono profondamente influenzati dalle idee mistiche del pietismo germanico. Inoltre, essi ebbero un senso molto più profondo e più vasto della storia che non i loro predecessori francesi. Invece di accentuare la contraddizione esistente tra l'Età della Ragione e l'Età della Fede, essi introdussero il Cristianesimo e la religione storica nella loro teoria del progresso. Così Lessing, nel suo famoso opuscolo "*L'educazione della razza umana*", fonda la sua filosofia della storia su una progressiva rivelazione religiosa che egli assimila alla dottrina di Tertulliano e di Gioacchino da Fiore sulle tre epoche della Rivelazione cristiana.

La terza epoca, il regno dello Spirito e del Vangelo eterno, fu concepita da Lessing come l'età della Ragione e della piena realizzazione di sé da parte dell'uomo. Ma era il compimento e non la negazione della Rivelazione cristiana. L'influsso della teoria di Lessing fu straordinariamente profondo e diffuso: esso è, in Germania, all'origine del protestantesimo liberale o modernista; in Francia ispirò i Sansimonisti<sup>105</sup> e, con ogni probabilità, anche Comte, l'autore della famosa legge dei tre stadi dell'umanità; ma fu soprattutto adottata con l'entusiasmo da tutti i grandi filosofi idealisti tedeschi, ognuno dei quali la interpretò secondo le esigenze del proprio sistema. La troviamo pienamente sviluppata nella teoria di Fichte sulle cinque età dell'umanità attraverso a cui la vita collettiva del mondo si avvicina alla meta che le è assegnata. La Quinta Età, in cui il genere umano, compiendo il ciclo della sua evoluzione, diventa l'immagine vivente e libera della Ragione Eterna, non è altro, egli afferma, che il Regno millenario dell'Apocalisse, il regno dello Spirito. Ma è nella filosofia di Schelling che questa interpretazione religiosa dell'idea di progresso trova la sua formulazione più caratteristica. Le teorie di questo professore prussiano sono più vicine al pensiero dei mistici medioevali, come Eriugena ed Eckhart, che a quello dei filosofi dell'Illuminismo. L'idea di progresso ha perduto qualsiasi connotazione razionale e utilitaria per diventare semplicemente l'aspetto umano di quel movimento eterno di ritorno attraverso a cui il mondo creato è ricondotto in Dio.

Questa concezione mistica del progresso colora di sé il pensiero tedesco del periodo romantico e si manifesta negli scritti di Frederick Schlegel, K. C. Krause e molti altri. Nel caso di Hegel, tuttavia, l'atteggiamento verso la storia è molto più realista: gli sta più a cuore la giustificazione filosofica del reale che le speculazioni mistiche riguardanti l'avvenire dell'umanità. Lo Spirito trova la sua attuazione, non già nella nuova Gerusalemme, ma nello Stato Prussiano. Con tutto ciò, la concezione hegeliana della storia rimane essenzialmente religiosa. Essa è una filosofia dell'Incarnazione, della progressiva manifestazione di Dio nella storia. Benché purgata dei suoi elementi soprannaturali e ricoperta di una vernice razionalista, la sua discendenza teologica è più che evidente<sup>106</sup>.

La filosofia di Hegel costituisce così un anello importante e un tramite fra l'idealismo mistico dei romantici e il razionalismo e il positivismo della seconda metà dell'Ottocento. Infatti, mentre l'hegelianismo di destra era in rapporto stretto con il trascendentalismo mistico di Schelling, l'hegelianismo di sinistra portava al soggettivismo religioso di Feuerbach e persino al materialismo storico di Carlo Marx.

Nella prima metà del secolo decimonono l'idea di progresso aveva raggiunto il suo massimo sviluppo. Essa dominava le tre principali correnti del pensiero europeo - il liberalismo razionalista, il socialismo rivoluzionario e l'idealismo trascendentale - ed evocava tutto l'entusiasmo e la fede di un'autentica religione. Parve allora veramente a molti che il sogno di Saint-Simon fosse alla vigilia di realizzarsi, e che "*il nuovo Cristianesimo*", la Religione del Progresso, dovesse restaurare l'unità spirituale dell'Europa

che era andata perduta dopo il Medioevo. In realtà, invece, nella sua evoluzione successiva, l'Europa non riuscì a realizzare quegli ideali e l'Ottocento non fu soltanto "*il secolo della speranza*" ma anche il secolo della delusione.

## CAPITOLO IX.

### L'EPOCA DELLA SCIENZA E DELL'INDUSTRIALISMO: IL DECLINO DELLA RELIGIONE DEL PROGRESSO

I

Il movimento d'illuminismo (filosofia) e di rivoluzionarismo politico di cui si è detto nel capitolo precedente costituisce soltanto un aspetto del grande processo di trasformazione in cui sono stati coinvolti l'Europa e il mondo, negli ultimi due secoli. Mentre l'influenza delle idee nuove provocava sul continente una rivoluzione intellettuale e politica, in Inghilterra le condizioni materiali della civiltà erano trasformate dai nuovi metodi economici da cui doveva nascere la Rivoluzione industriale.

I due movimenti furono il risultato delle stesse forze o di forze parallele. Entrambi avevano la loro origine nella nuova visione del mondo affermatasi nel periodo rivoluzionario inglese, nell'età di Newton e di Locke. Entrambi erano egualmente debitori della nuova scienza della natura e dell'antica tradizione religiosa, nella forma secolare del deismo. Tuttavia la comune origine, dei due movimenti non fu sufficiente ad eliminare le differenze profonde di carattere nazionale e di tradizione religiosa che separavano l'Inghilterra protestante dalla Francia cattolica. In quest'ultimo Paese, gli esponenti dell'Illuminismo non diedero prova del prudente realismo che caratterizzò i pensatori inglesi. Essi tentarono di sostituire l'unità del Cattolicesimo con una non meno universale ortodossia filosofica, di mettere il regno della scienza e della ragione al posto di quello della teologia e della fede.

In Inghilterra, invece, non vi fu rottura violenta con la religione, in quanto lo spirito che animava i teologi latitudinari "*whig*" era così simile a quello dei loro avversari deisti che non vi era possibilità di divergenze di carattere fondamentale. In tal modo, tanto in Inghilterra che in Scozia, prevalse una specie di via di mezzo tra il Cristianesimo tradizionale e le nuove idee, che ebbe come rappresentanti dei teologi ortodossi, quali Paley e Turnbull, non meno che degli Unitariani, quali Priestley e Price, e dei laici come David Hartley e Adamo Smith. Tutti costoro furono degli apostoli dell'idea di progresso e a loro si deve quell'amalgama di individualismo e di rigida disciplina morale, di ottimismo religioso e di entusiasmo per le riforme politiche e sociali, che doveva ispirare l'epoca della Rivoluzione industriale e i primi passi del liberalismo inglese. Di qui venne pure che i Francesi tentarono di ricostruire la società servendosi di principi astratti mentre gli Inglesi si dedicarono ad una attività pratica ed utilitaria che doveva avere effetti d'importanza ancora maggiore sull'avvenire della civiltà. Furono infatti l'iniziativa e l'industria dell'Inghilterra settecentesca che realizzarono per la prima volta il sogno degli scienziati del Rinascimento, assoggettando le forze della natura al controllo dell'uomo. La Rivoluzione industriale fu il frutto delle scoperte matematiche di Galileo e di Newton, le quali posero le fondamenta della nuova scienza meccanica. La civiltà meccanica dell'era industriale fu così il corollario pratico dell'ordine meccanico della natura rivelato dalla fisica newtoniana. Nondimeno le applicazioni materiali che erano potenzialmente contenute nella nuova scienza avrebbero potuto attendere invano la loro attuazione - com'era accaduto, nel mondo antico, per le scoperte fatte dai Greci nel campo della meccanica - se fosse mancata l'iniziativa sociale dell'industria britannica. Questa iniziativa ricevette la sua forza di propulsione morale dalle tradizioni religiose della società inglese. Storici come Troeltsch e Max Weber hanno dimostrato quanto il movimento industriale sia debitore verso le idealità morali e sociali dei Puritani. L'ascetismo protestante del Seicento e del Settecento non indusse gli uomini a fuggire il mondo e a distribuire le loro ricchezze ai poveri e alla Chiesa, come nel Medioevo. Esso fece invece dell'operosità instancabile e

del guadagno un preciso dovere mentre d'altra parte scoraggiò rigorosamente ogni specie d'intemperanza e di prodigalità. Sorse così un nuovo tipo sociale, l'uomo d'affari, gran lavoratore, coscienzioso e sobrio, che non aveva interessi fuori del proprio ufficio e del tempo della propria setta: uomini che non risparmiavano se stessi più di quanto risparmiassero i loro impiegati e che consideravano il proprio lavoro come qualcosa di vicino a una vocazione religiosa.

Uomini di questa tempra rappresentarono la forza propulsiva della Rivoluzione industriale e fondarono, con la loro energia, la potenza economica dell'Inghilterra e degli Stati Uniti. E' veramente difficile rendersi conto dell'importanza di questo elemento nella formazione della società inglese perché la parte che esso ebbe nella vita letteraria e politica di quel tempo fu relativamente esigua. La tradizione delle sette dissidenti esisteva come una specie di mondo sotterraneo, completamente separato dal mondo dominante della cultura aristocratica di Pope e di Bolingbroke, di Horace Walpole e di Fox, di Hume e di Gibbon. Malgrado ciò, esso esercitò un'influenza molto maggiore di quest'ultimo sul sorgere della nuova vita economica. Questa influenza non fu tuttavia ristretta al campo economico, molti essendo i filosofi e gli scienziati che provenivano dalla cultura nonconformista. I maestri del pensiero scientifico non si trovavano nelle grandi Università e neppure, come in Francia, nel cuore dell'alta società; essi erano i figli dei tessitori e dei fabbri-ferrai del nord, che univano a una viva religiosità settaria il culto per le nuove cognizioni scientifiche. Priestley era un pastore unitariano, Dalton un maestro di scuola quacchero, Faraday un ministro del culto sandemaniano.

Certamente uomini simili erano rari e la maggioranza dei pionieri dell'industria era ben lungi dall'essere formata da idealisti disinteressati. Ma lo spirito angusto e ardente del Puritanesimo permeò tutto il movimento e diede alla classe media inglese la forza morale necessaria per sopportare l'immenso sforzo che la Rivoluzione industriale rappresentò. L'autentico spirito dell'epoca non si trova quindi nell'eudemonismo un po' arido della morale utilitaria, ma in un severo ascetismo che sacrificava tutti i piaceri e tutte le seduzioni della vita agli ideali di dovere morale e di potenza economica.

In teoria questi nuovi sviluppi furono il risultato dell'azione delle dottrine economiche liberali. In realtà essi possono essere ricollegati a quel grande sforzo comune per la conquista economica del mondo che richiese necessariamente un altissimo grado di disciplina sociale e di organizzazione. Il vero emblema dell'epoca non fu la libertà economica ma bensì la conquista e lo sfruttamento economici.

Tutto questo processo può essere paragonato alla conquista e all'unificazione del mondo antico da parte di Roma, nel I e II secolo a. C. È vero che, mentre l'imperialismo romano fu essenzialmente militare, e gli aspetti economici della sua azione furono secondari, l'organizzazione del mondo moderno fu un fatto principalmente economico di fronte a cui l'aspetto militare appare come subordinato. Tuttavia i costruttori delle strade romane compirono lo stesso ufficio degli ingegneri inglesi che progettarono le prime linee ferroviarie, e i pubblicani e finanziari romani ebbero press'a poco la stessa parte, nell'espansione imperialista, dei capitalisti e dei possessori d'azioni europei dei tempi moderni. Ma l'avanzata della civiltà occidentale si è compiuta su una scala più vasta e ha avuto conseguenze molto più importanti.

La rivoluzione nei mezzi di trasporto e di produzione ha aperto il mondo intero allo sfruttamento economico da parte della potenza industriale e finanziaria organizzata dell'Occidente. Regioni la cui stessa esistenza era sconosciuta un secolo fa producono oggi quantità ingenti di merci per i mercati europei e sono in relazione più stretta con l'Europa di quanto non fosse, nel Settecento, l'Inghilterra con il continente. In America, grandi metropoli moderne con milioni di abitanti sono sorte dalle praterie e dalle foreste dove, un secolo prima, tribù selvagge conducevano ancora la vita dei cacciatori dell'età della pietra. Persino le grandi civiltà orientali, la cui tradizione culturale è molto più antica

della nostra e che erano rimaste durante secoli dei mondi assolutamente chiusi, sono state attratte nell'orbita della nuova civiltà scientifico-industriale. Dovunque, gli antichi sistemi indipendenti di vita e l'antica economia agricola e autosufficiente sono stati spazzati via e il mondo è diventato una sola comunità, con una vita economica internazionale e ideali comuni di civiltà materiale.

L'Europa moderna e l'America ci appaiono così come eredi e continuatrici dell'antica tradizione romana di pacificazione e di organizzazione, ma su scala molto più vasta che non fosse il mondo mediterraneo. La nuova egemonia occidentale non è, tuttavia, come l'antica, una conquista materiale fondata sulla nuda forza militare. La sua avanzata si è accompagnata alla diffusione delle idee liberali e della democrazia politica. Il secolo decimonono fu un'epoca di riforme politiche e di idealismo umanitario. Esso vide in tutte le parti del mondo la soppressione della schiavitù, l'abolizione della tortura e delle norme penali crudeli, e la lotta sistematica contro la carestia e le malattie. Vero è che "*il progresso e i lumi*" moderni si sono spesso dimostrati più fatali alla sopravvivenza dei popoli primitivi di quanto non fosse la spada romana, ma ciò non era nelle intenzioni dei loro fautori, i quali erano convinti che dalla sostituzione della nudità e del cannibalismo con le stoffe di Manchester e con i libri di preghiere non potesse risultarne che bene. La scomparsa di alcune tribù di selvaggi dev'essere apparsa, dopo tutto, una cosa trascurabile a paragone dell'enorme accrescimento di ricchezza e di popolazione che venne dall'aprirsi di nuovi continenti e di nuovi oceani.

Noi non possiamo meravigliarci dell'ottimismo dei "Vittoriani" e dei loro contemporanei, i liberali del Continente, se pensiamo che le straordinarie trasformazioni sociali e materiali di cui essi furono testimoni sembravano fornire una prova tangibile della validità della teoria del progresso e segnare lo schiudersi di una nuova era nella storia dell'umanità. Purtroppo queste speranze non si realizzarono e gli ultimi cinquant'anni hanno visto una reazione violenta contro l'ottimismo trionfante nell'età precedente.

Il progresso materiale, la concorrenza senza limiti e la rivalità tra le diverse nazioni hanno portato a una crisi politico-sociale che minaccia non soltanto la prosperità ma resistenza medesima della civiltà europea.

L'organizzazione su basi capitaliste dell'industria, non diversamente dalla conquista militare, ha avuto come effetto lo sfruttamento delle classi e delle nazionalità meno forti. Sebbene gli effetti peggiori dell'industrialismo moderno non possano essere paragonati agli orrori dello schiavismo dell'antica Roma, gli ideali di umanità e di libertà prevalenti nel nostro mondo hanno fatto più fortemente sentire i mali del sistema capitalista. D'altra parte si deve ammettere che il progresso industriale, per quanto abbia elevato il livello medio di vita ha provocato un peggioramento nella situazione dell'operaio non qualificato. Politicamente egli ha conquistato pieno diritto di cittadinanza, come non è mai avvenuto in nessun altro periodo della storia mondiale; dal punto di vista economico, egli ha perduto quel controllo sulle condizioni del proprio lavoro che l'artigiano possedeva nell'antico sistema di fabbricazione manuale, diventando un semplice ingranaggio nell'immensa macchina industriale del mondo moderno.

Era inevitabile, in queste circostanze, che la vecchia propaganda rivoluzionaria a pro' dei diritti dell'uomo dovesse finire per assumere un contenuto economico. Il Socialismo fu in realtà, come abbiamo già visto, l'erede del vecchio Liberalismo rivoluzionario. Malgrado l'interpretazione scientifica che ne diedero Carlo Marx e i suoi discepoli, esso fu, come la dottrina di Rousseau, non una fredda teoria razionale ma un credo e una religione vera e propria.

L'interpretazione marxista della storia e dell'evoluzione sociale dev'essere giudicata come una teoria economica, o piuttosto filosofica. Ma considerato sotto l'aspetto di un fenomeno sociale, il socialismo rivoluzionario dell'Europa moderna dev'essere assimilato a quei movimenti oscuri di rivolta che scossero il mondo antico durante gli ultimi due secoli che

precedettero Cristo. Esso dimostra che il grande movimento per il progresso materiale delle condizioni di vita non è riuscito a soddisfare gli istinti dell'elemento umano, sulla cui fatica riposa l'edificio sociale. Non si tratta soltanto di una insoddisfazione causata dalle condizioni materiali d'esistenza, ma di un moto di disaffezione verso il mondo sociale moderno e di un'aspirazione verso una nuova vita.

Ma non sono solamente i socialisti e i rivoluzionari a minacciare l'assetto dell'Europa moderna. Come nel caso del capitalismo militarista dell'ultimo scorcio di Roma repubblicana, il maggior pericolo per il capitalismo industriale moderno viene dalla sua instabilità congenita. Lo sfruttamento del mondo da parte delle nuove società industrializzate dell'Europa occidentale, come del resto quello del bacino mediterraneo da parte di Roma nel II e nel I secolo a. C., è stato troppo rapido per poter continuare indefinitamente. La prosperità, nel secolo decimonono, dei Paesi industrializzati aveva la sua origine nel monopolio temporaneo dei nuovi metodi di produzione: da una parte si aveva una produzione limitata, dall'altra una continua espansione dei mercati.

Ma oggi la situazione è capovolta. I nuovi sistemi di produzione si sono diffusi in tutto il mondo e il vecchio monopolio di cui godevano le principali Potenze industriali dell'Occidente va rapidamente scomparendo. Tutti i paesi - anche quelli dell'Estremo Oriente, come il Giappone - si stanno organizzando per prendere il loro posto nei mercati mondiali, mentre al tempo stesso restringono questi mercati elevando le tariffe doganali protettive.

In nessun paese gli effetti delle nuove condizioni sono stati più fortemente sentiti che in Inghilterra, patria dell'industria moderna. Lo vediamo, in questi tempi, non soltanto nella crisi carbonifera, ma nella situazione disastrosa delle industrie pesanti - le quali sono sempre vissute grazie ai mercati esteri - una situazione grazie a cui il lavoro di uno spazzino è spesso meglio retribuito di quello di un abile ingegnere. Inoltre la popolazione industriale, nell'epoca della libertà di scambio e dei mercati aperti, è aumentata molto al di là delle possibilità agricole nazionali, così che l'Inghilterra dipende quasi interamente, per la sua sussistenza, dall'importazione, la quale dev'essere finanziata attraverso l'esportazione di prodotti industriali in un momento in cui la concorrenza all'estero aumenta e le tariffe doganali vanno alle stelle.

La grande e rapida diffusione del nuovo sistema economico ha quindi prodotto una seria reazione contro questo stesso sistema, e la supremazia dell'Europa sembra essere gravemente minacciata a un secolo di distanza soltanto da quando fu conquistata. Se infatti l'organizzazione del mondo da parte dell'Europa è da attribuirsi specialmente alla sua supremazia economica, il tramonto di questa supremazia sembra ormai annunciare la fine del suo primato internazionale. Già l'Oriente reagisce contro l'egemonia occidentale e pretende eguaglianza di diritti, mentre, d'altra parte, la forza di resistenza interna della civiltà europea è minata sia dalle rivalità nazionali, sia dallo scontento che regna nella classe lavoratrice dei vari Paesi.

Ma le cause d'instabilità della nostra civiltà sono ancora più profonde. Le trasformazioni economiche e sociali del secolo scorso hanno provocato una rivoluzione nei rapporti dell'uomo con la natura e nella struttura vitale stessa della società. Esse hanno distrutto l'equilibrio biologico tra la società umana e il suo ambiente naturale. Prima di queste trasformazioni, la civiltà urbana più progredita consisteva, in ogni Paese europeo, in una sovrastruttura relativamente sottile che riposava sulle larghe e solide fondamenta della società rurale.

Quali fossero i cambiamenti di orientamento spirituale e le trasformazioni politiche delle classi dirigenti e coscienti, l'esistenza del contadino proseguiva immutata, seguendo il ritmo invariabile della vita della natura e delle stagioni. In molte parti d'Europa questa vita contadina era sufficientemente differenziata da possedere un'arte e una cultura particolari; ma anche in Inghilterra, dove questo non avvenne, gli abitanti della campagna avevano le

loro tradizioni e il loro modo di vita che risentivano ben poco gli effetti delle idee che erano dominanti, nelle diverse epoche, tra le classi dirigenti.

Esisteva quindi, in ogni Paese, una riserva di materiale umano da cui gli elementi cittadini culturalmente attivi e le stesse classi dirigenti potevano attingere nuova vita ed energia. Vi era un continuo scambio di popolazione dal contado alla città, dagli strati più bassi ai più alti della società, che serviva a rinnovare il materiale umano logoratesi nello sforzo di una vita artificiale e di una più intensa attività sociale. Abbiamo soltanto da guardare la genealogia di qualche rampollo di famiglia nobile inglese o di qualche noto uomo d'affari per renderci conto di come attivo fosse questo movimento di circolazione sociale e di come gli elementi dominanti nella società non perdessero mai il contatto con la vitalità istintiva del sostrato contadino.

Oggi tutto è cambiato. In una società fortemente industrializzata come la Gran Bretagna, la popolazione rurale rappresenta una piccola minoranza in mezzo a una predominante popolazione cittadina, e una minoranza, per giunta, che va rapidamente acquistando una concezione della vita e criteri di valutazione culturale prettamente cittadini. Anche nei paesi dove l'agricoltura conserva la sua importanza, il contadino non conduce più una vita a parte. Tutto il peso dell'apparato statale e dell'opinione pubblica, che si fa sentire attraverso la politica e la stampa, l'istruzione obbligatoria e il servizio militare, contribuisce a creare una completa uniformità di abitudini e di educazione. La moderna, civiltà urbana non ha più alcun contatto con la terra e con la vita istintiva della natura e, anche là dove non si è raggiunta l'attività frenetica delle metropoli americane, la popolazione vive in uno stato di acuta tensione nervosa. Dovunque le condizioni di vita stanno diventando sempre più artificiali e richiedono dall'uomo un dispendio di energia nervosa sempre maggiore. La vita associata, non essendo più costretta a procedere di pari passo con la vita della natura, ha assunto un ritmo sempre più veloce.

Una rivoluzione così completa nelle condizioni, di vita non poteva non ripercuotersi profondamente sull'avvenire dell'umanità: non è soltanto, infatti, una trasformazione nell'assetto materiale della civiltà, ma una rivoluzione che implica un mutamento biologico tale da investire forzatamente il carattere stesso della razza.

Non è ancora possibile sapere se l'uomo sarà capace di adattarsi felicemente a condizioni così diverse da quelle che regnavano nel passato. Vi è il pericolo che l'improvviso scatenarsi di energia che ha caratterizzato la nuova civiltà urbano-industriale sia seguito da un esaurimento prematuro della vitalità sociale e fisica che avrebbe come conseguenza la degenerazione della società. Ma è anche possibile che si raggiunga una nuova fase di equilibrio in cui le forze vitali della società siano scientificamente difese e preservate dalla influenza nociva delle nuove condizioni di vita.

Anche se questa eventualità non è da escludere, la minaccia insita nella nuova situazione è assai grave. Non abbiamo che da rivolgere indietro lo sguardo all'epoca del dominio di Roma sul mondo, così simile sotto molti aspetti alla nostra, per vedere come rapidamente il processo d'inurbamento possa modificare il carattere di una civiltà e intaccarne le fibre vitali. Nel caso di Roma non si può parlare di senilità. La società si avvicinava alla dissoluzione nel tempo stesso in cui la sua attività culturale toccava un vertice d'intensità e i tipi umani da essa espressi apparivano più vigorosi che mai prima. Il pericolo per la civiltà non venne da una mancanza di energia vitale, ma dalla trasformazione improvvisa delle condizioni di vita, da una rivoluzione materiale che infranse la costituzione organica della società.

Roma fu, più di qualsiasi altra città-stato dell'antichità, uno Stato essenzialmente agricolo. Cardine della sua potenza e della sua esistenza stessa fu il contadino-soldato. Le terre dei coloni latini, sparse in tutta Italia e disposte nei punti strategici, insieme alle terre dei cittadini romani, concentrate nelle zone più feraci dell'Italia centrale, fornirono a Roma una base più ampia di quella di qualsiasi altro Stato dell'antichità e fecero della legione romana



qualcosa di ben diverso dagli eserciti mercenari degli Stati greci. Dietro a tutte le imprese più significative dell'epoca repubblicana ritroviamo una religione, un'economia e una morale essenzialmente rurali.

Ma con la conquista del bacino mediterraneo tutto questo cambiò. Il tipo romano caratteristico si evolvè e degenerò progressivamente. Il contadino-soldato, cardine della società repubblicana, lasciò il posto, come contadino, allo schiavo, come soldato, al mercenario, e come cittadino a un enorme proletariato urbano che viveva sui sussidi statali e sulla corruttela politica. Così pure il patrizio cedette il posto al milionario e il magistrato all'avventuriere militare. Roma diventò sempre più uno stato predone, che viveva di guerra e di saccheggi e logorava le proprie forze insieme a quelle delle sue vittime. La Repubblica s'inabissò lentamente in mezzo a massacri e a rappresaglie, a rivolte di schiavi e a una corruzione politica e finanziaria ognora crescente. Fu soltanto grazie al genio e alla tenacia di Augusto che Roma riprese un certo contatto con le proprie tradizioni.

Ma anche Augusto non riuscì a curare la malattia profonda dello Stato romano, benché egli fosse consapevole della sua gravità. Egli non poté rimettere il cittadino coltivatore al posto dello schiavo né affrontare con successo l'enorme sviluppo urbano della città stessa di Roma.

Poiché fu letteralmente Roma a uccidere Roma. La grande metropoli dell'oro e dei marmi, l'erede di Alessandria e di Antiochia, non aveva più nulla di comune con la vecchia capitale dello Stato rurale latino. Non adempiva più ad alcuna funzione sociale, era fine a se stessa, e la sua popolazione, proveniente da tutti i paesi della terra, esisteva soprattutto per incassare i sussidi statali e per assistere agli spettacoli di cui lo Stato la gratificava. Era diventata un gigantesco e inutile fardello che finì per spezzare le reni all'Impero sotto il suo crescente peso.

Vero è che lo sviluppo urbano della nostra epoca non ha lo stesso carattere parassitario di quello del mondo antico. Inoltre, le possibilità di controllo scientifico sulle condizioni materiali della vita associata e persino sulla sua evoluzione organica sono ora infinitamente più grandi. Tuttavia le trasformazioni sociali che ci stanno dinanzi sono anche più sostanziali e le loro conseguenze più universali. Quali siano le possibilità che esistono di nuovi sviluppi sociali, esse non possono attuarsi attraverso un'azione cieca e non coordinata. La nostra civiltà ha bisogno di una unificazione sociale e morale ancor più di quanto ne avesse bisogno il mondo romano all'epoca di Augusto, giacché la posta che è in gioco è ancora maggiore.

Se l'Europa moderna crollerà, sia a causa di una rivoluzione interna sia per il venir meno della sua supremazia sul mondo, con lei crollerà pure la civiltà moderna. Questa civiltà è infatti soltanto una creazione europea e non vi è oggi forza fuori d'Europa capace di continuare la sua missione, qualunque possa essere la situazione di qui a cento o duecento anni. O il nuovo ordine di cose, frutto del progresso occidentale nell'ultimo secolo, precipiterà e scomparirà, oppure dovrà essere completato da un ulteriore processo di stabilizzazione e di organizzazione che renderà possibile un'epoca di autentica civiltà mondiale sotto la guida dell'Occidente.

Nell'ora presente un programma di riorganizzazione sociale di questo genere sembra essere fuori dagli obiettivi che la politica corrente ha di mira. Se guardiamo a destra, i partiti dell'ordine e della fedeltà alle tradizioni sono appunto quelli più fermamente attaccati al gioco dei particolarismi e delle rivalità tra nazione e nazione e più legati, in materia economica, agli interessi costituiti. Dall'altra parte, i partiti di sinistra, che professano i più elevati ideali di giustizia sociale e di fratellanza internazionale, non si curano gran che delle tradizioni culturali dell'Europa e continuano a fare affidamento su una politica di lotta di classe e di rivoluzione sociale. Eppure è evidente che qualsiasi nuovo colpo alla stabilità del sistema economico e sociale dell'Europa potrà più facilmente affrettare la caduta che

arrestarla. L'organizzazione capitalistica dell'industria e del commercio ha avuto la stessa parte nell'unificazione del mondo moderno che l'organizzazione militare di Roma ha avuto nel mondo antico, e Roma non fu salvata da rivoluzionari come Spartaco o Catilina, ma da uomini come Giulio Cesare e Augusto, i quali fecero del militarismo romano, da una forza egoista e distruttrice qual era, un caposaldo di pace e di ordine nel mondo. L'Europa attende oggi il suo Augusto. Essa ha bisogno di consolidamento piuttosto che di rivoluzione, ma questo consolidamento non può essere l'opera, come nel mondo antico, di un imperialismo militare, ma bensì il frutto della cooperazione sociale ed economica tra i diversi popoli e le diverse classi che formano l'unità complessa della società europea. Rimane infine la tradizione liberale che, difendendo la pace internazionale e i vecchi ideali di libertà e progresso sociale, sembra a prima vista dare adito a maggiori speranze. Sua filiazione spirituale è la Società delle Nazioni, la cui esistenza testimonia, se non altro, di un generale riconoscimento della necessità di una collaborazione internazionale e della possibilità di una certa misura di attività sociale comune. Tuttavia la tradizione liberale non occupa più la posizione predominante che essa aveva nell'Ottocento. La sua azione è ancora potente, sul terreno pratico, nell'ambito delle attività umanitarie e della riforma sociale; in politica essa continua ad esistere benché combatta dovunque una battaglia senza speranze con la sinistra e con la destra. Ma nel mondo delle idee il suo regno è tramontato. Le teorie liberali del progresso e della perfettibilità della società ottenuta per vie puramente razionali non sono più accettate come dogmi indiscussi dagli uomini di pensiero del nostro tempo. Lo scetticismo e l'incredulità che nei bei giorni dell'illuminismo liberale erano diretti contro la tradizione religiosa si rivolgono ora contro le basi stesse del liberalismo.

Era, questa, un'evoluzione inevitabile, giacché, come abbiamo veduto, la fede liberale doveva la sua forza agli elementi derivati da quella tradizione religiosa che essa aveva tentato di soppiantare. Così, nella misura in cui la fede liberale è riuscita a secolarizzare la cultura europea, ha minato le fondamenta sulle quali essa stessa si ergeva: invece di unire l'Europa in una nuova unità spirituale, essa ha contribuito a distruggere la tradizione spirituale che aveva dato all'Europa la sua unità e la sua stessa esistenza.

## II

Queste considerazioni ci avviano all'esame di un problema che è più grave di frutti quelli che abbiamo finora discusso, giacché appunto dall'unità morale e spirituale di una civiltà dipendono in definitiva le forme esteriori di vita. L'Europa non è, come abbiamo veduto, un gruppo di popoli tenuti insieme da una civiltà materiale di tipo omogeneo, ma è una società spirituale che deve la sua esistenza alla tradizione religiosa che durante un migliaio d'anni ha plasmato le credenze, gli ideali e le istituzioni dei popoli europei. Persino la Riforma e le secolari lotte religiose e internazionali che la seguirono non riuscirono a distruggere interamente questa tradizione comune. L'Europa continuò ad essere "la Cristianità", benché fosse una cristianità laicizzata e divisa.

L'immagine della sua perduta unità continuò a tentare lo spirito europeo e ispirò agli uomini del Settecento il loro entusiasmo per gli ideali astratti di carattere umanitario e sociale. Essi ebbero la sensazione che una nuova Europa stesse nascendo e che l'unione di tutta l'umanità fosse ormai vicina.

Ma l'epoca che seguì vide il crollo di tutte queste speranze. L'enorme progresso nel campo della vita materiale e nel dominio dell'uomo sulla natura non si accompagnò ad un progresso corrispondente sulla via della unità spirituale. Si ebbe l'impressione che le nuove forze fossero sfuggite ad ogni controllo sociale e che l'uomo stesse per diventare lo schiavo della macchina che egli aveva creato. Mentre gli antichi greci, o gli uomini del Medioevo, si erano serviti delle loro povere risorse per creare grandiose opere d'arte che

costituivano la materializzazione dei loro ideali sociali e spirituali, gli uomini dell'Ottocento si servirono delle loro immense risorse per costruire quelle brutte, malsane e disarmoniche città dell'era industriale, che, oltre ad essere prive di forma, sembrano esprimere l'assenza quasi completa di comuni intenti sociali.

E' vero che non vi è stato un declino nell'intensità della vita intellettuale, ma, d'altra parte, osserviamo anche qui una totale assenza di unità: la scienza, la religione, la filosofia, la letteratura procedettero ognuna per conto proprio, senza curarsi l'una dell'altra. Lo spirito dell'epoca era diviso e in contrasto con se stesso: non esisteva più una concezione comune della realtà capace di fondere le diverse attività dello spirito individuale.

Una tale divisione nel campo delle idee, e la conseguente impossibilità di attuare l'unità spirituale, furono gli inevitabili effetti delle tendenze che avevano dominato il pensiero europeo dall'epoca della Riforma in avanti. Erano in realtà il prezzo che la cultura moderna doveva pagare per la sua conquista sulla natura e per l'immenso progresso conseguito nelle scienze.

Il crollo della grandiosa sintesi medioevale aveva spezzato l'unità del pensiero europeo. Ciò costituiva una vittoria per le scienze, che si erano emancipate dalla sterile tirannia della cosmologia aristotelica ed erano ormai libere di entrare in possesso della loro nuova eredità. Ma fu una sconfitta per la filosofia, che perdette da quel momento la propria incontrastata egemonia nell'universo spirituale per vagare ai margini della vita senza che più alcun legame la unisse saldamente al mondo della realtà. Come un discreditato "leader" della politica, essa non faceva che offrire di volta in volta i propri servizi di mediatrice ai partiti opposti, per poi essere sconfessata da entrambi e vedersi accollare la responsabilità dei loro sbagli.

A partire dal secolo XVII il movimento scientifico moderno aveva avuto come base la visione meccanicistica della natura, secondo cui il mondo era un sistema materiale chiuso, regolato da leggi puramente meccaniche e matematiche. Tutti gli aspetti della realtà che non potevano essere tradotti in termini matematici, né considerati come il risultato del gioco cieco di forze materiali, erano trattati come pure impressioni soggettive e, nella misura in cui l'uomo stesso era ritenuto un sottoprodotto di questo enorme sistema meccanico, veniva loro inevitabilmente disconosciuta qualsiasi realtà ultima.

In un universo di tal genere sembrava non esserci più posto per i valori morali e le forze dello spirito. E' anzi difficile vedere quale posto può occupare lo spirito dello stesso scienziato nel flusso cieco e incessante delle configurazioni atomiche che costituisce la sostanza della realtà. Eppure, come abbiamo veduto nel capitolo precedente, la mentalità dominante di quell'epoca si rifiutò di accettare le conseguenze di un materialismo coerente, e mescolò il suo determinismo scientifico con un deismo semifilosofico e semiteologico. L'universo non è tutto meccanismo: fuor di esso esiste il Divino Ingegnere che ha costruito la macchina cosmica e che continua a sovrintendere al suo funzionamento. In questo modo era possibile concepire l'universo nel modo più rigorosamente conforme al determinismo scientifico e, al tempo stesso, conservare fede in un finalismo ultimo<sup>107</sup>.

Il deismo offriva quindi la possibilità di una sintesi che dipendeva, tuttavia, da un atto di fede piuttosto che da una necessità logica o metafisica. Come Whitehead ha detto: *"Mentre il Medioevo fu un'età di fede che aveva la sua base nella ragione, il Settecento fu un'età di ragione che aveva la sua base nella fede"*. Molto è stato scritto durante l'ultimo secolo sul conflitto tra la religione e la scienza, ma l'opposizione tra la scienza e la filosofia è stata in realtà di importanza molto maggiore. Comte, è vero, tentò almeno di dar vita a una filosofia che fosse interamente positiva e scientifica; per far ciò egli dovette non soltanto abbandonare qualsiasi metafisica, ma ripulire la scienza stessa di tutti i suoi elementi astratti e teoretici e delimitarla secondo quelli che erano i suoi scopi strettamente pratici, ciò che egli ottenne, in realtà, fu una sintesi tra un particolare aspetto della scienza

e un aspetto ancor più limitato della religione. D'altra parte la scienza è riuscita senza troppa difficoltà a venire a patti con la religione, sia nella forma del deismo astratto che nella forma cristiana e tradizionale. Infatti moltissimi, forse la maggioranza, dei grandi scienziati dei tempi moderni sono stati uomini profondamente religiosi, come Volta, Cauchy, Faraday, Claude Bernard, Pasteur, Mendel, Wallace, mentre quasi nessuno scienziato dal Settecento in poi, è stato anche filosofo. Per quanto strano possa apparire, una fede nell'ipotesi meccanicistica è molto più agevolmente conciliabile con una credenza nei dogmi teologici che in qualsiasi sistema metafisico<sup>108</sup>.

Il compromesso deista fallì non perché era antiscientifico ma a causa della sua debolezza religiosa e filosofica. Strappato dalle sue radici, che affondavano nella tradizione viva della religione, il credo deista, si essiccò per semplice mancanza di linfa e la sua scomparsa aprì la via all'applicazione coerente della teoria meccanicistica a tutti gli aspetti dell'esistenza. L'uomo perdette la posizione privilegiata che aveva conservato nell'universo di Newton e in quello dei filosofi illuministi per diventare un ingranaggio della grande macchina. Il determinismo scientifico, che era stato in un primo tempo limitato al mondo fisico, si estese allora alla biologia e alle scienze sociali. Gli economisti dell'Ottocento, come Ricardo e James Mill, concepirono le leggi dell'economia a somiglianza delle leggi meccaniche e matematiche, escludendo così qualsiasi fattore morale o spirituale e preparando la strada a una "*interpretazione materialista della storia*". Anche nella biologia, Darwin stesso subì l'influenza sia dei fisici che degli economisti nella elaborazione della sua teoria basilare secondo cui l'evoluzione della specie è conseguenza della limitazione delle risorse alimentari, limitazione che provoca la lotta per l'esistenza e quindi la sopravvivenza del più adatto.

Ma un mondo che è il prodotto del caso e del gioco cieco delle forze fisiche non ha più posto per quelle dorate speranze sull'avvenire dell'umanità che avevano caratterizzato le teorie settecentesche. Persino le riforme sociali e gli ideali umanitari sembravano difficilmente conciliabili con la visione meccanicistica dell'evoluzione sociale, tanto che la teoria della sopravvivenza del più adatto era comunemente intesa nella sua forma più cruda ed egoistica che i francesi avevano battezzato col nome di *struggleforlisme*.

Fin quando la scienza fu al servizio dell'ottimismo deistico, fu essa stessa ottimista; ma non appena divenne padrona di se stessa, il suo ottimismo cominciò a scomparire. Ciò non era soltanto dovuto all'influenza della versione darwiniana della teoria evoluzionista, ma era inerente alla natura medesima di una concezione materialista del mondo. Una volta abbandonata la dottrina teologica della Creazione, comune tanto al cristianesimo ortodosso quanto al deismo filosofico che ne era la derivazione, non ci rimane di fronte altro che un processo cosmico eterno, il quale non ammette l'idea di un progresso definitivo e assoluto. La vita del nostro pianeta è soltanto il risultato momentaneo del gioco delle leggi materiali che, agendo nel tempo e nello spazio infiniti, possono soltanto creare una realtà che si ripete eternamente. Ritorniamo così alla teoria ciclica del "ritorno di tutte le cose" e, una volta ancora, ci troviamo a ripetere con Lucrezio: *eadem sunt omnia semper*.

Difatti nella seconda metà del secolo decimottavo cominciano a spuntare nuove formulazioni di questa antichissima teoria. Il passo di Nietzsche ne "*La Gaia Scienza*" è ben noto, ma vai la pena di riportarlo: "*Questa vita, quale vivi oggi ed hai vissuto, tu dovrai rivivere ancora una volta e infinite volte; e in esse non ci sarà nulla di nuovo, anzi ogni dolore e ogni gioia e ogni pensiero e sospiro e tutte le cose ineffabilmente grandi e piccole della tua vita ritorneranno a te, tutte nello stesso ordine e nella medesima successione, - e così pure questo ragno e questo lume di luna fra gli alberi e così pure il presente istante ed io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza sarà rivoltata sempre di nuovo, - e tu con essa, granello di polvere!*"<sup>109</sup>.

Così pure Auguste Blanqui, l'uomo della Comune, scriveva in carcere nel 1871: "*Quel che io scrivo in questo istante, in una torre del Forte del Toro, io l'ho già scritto e lo scriverò per l'eternità sullo stesso tavolo, con la stessa penna, sotto gli stessi abiti e nelle stesse circostanze. L'universo si ripete fino all'infinito*"<sup>110</sup>.

Non è facile, accettando l'ipotesi meccanicistica, vedere come si possa sfuggire a una tale conclusione, a meno che non si adotti l'interpretazione che Lord Kelvin dà alla legge della dissipazione dell'energia, secondo cui, non il nostro pianeta, ma tutto l'universo è lentamente ma inevitabilmente avviato verso un completo annichilimento poiché l'energia che è stata consumata o resa inattiva non può più essere reintegrata. L'orologio della natura va gradatamente scaricandosi e, allo stato presente delle nostre conoscenze, non vediamo niente nella natura che possa ricaricarlo. Il processo cosmico non sarebbe quindi circolare, come credevano i Greci, ma si svilupperebbe in un senso unico e irreversibile. Vi è un inizio e deve forzatamente esservi una fine, anche se tra i due momenti vi è posto per un numero illimitato di mondi e di cicli. La trasformazione non è illusione ma è la realtà ultima dell'universo fisico.

Tuttavia l'idea, in senso rigoroso, di un inizio e di una fine, ripugna così fortemente a chiunque non accetti una concezione teistica e non-meccanica dell'universo, che lo spirito scientifico moderno non è mai riuscito ad assimilarla pienamente. Da Herbert Spencer a Haeckel, ad Arrhenius, a Becquerel, ad Abel Rey, assistiamo a tutta una serie di tentativi per dare una nuova giustificazione scientifica alla teoria meccanicistica di un'eterna ripetizione, ne vi è alcuna ragione per ritenere che la teoria ciclica sia stata finalmente abbandonata.

Così, in definitiva, il solo progresso concepibile in un universo meccanicistico è un progresso verso la morte eterna. Ma non è questa l'unica difficoltà che sorge da quell'abbandono dell'antico ottimismo di origine teologica che si ripercosse in modo disastroso sull'idea che gli uomini si erano fatta del valore obbiettivo della scienza. Abbiamo infatti visto che la nascita della fisica moderna è strettamente collegata a un'idea trascendente della matematica che deriva dalla tradizione pitagorica e platonica. Questa concezione sosteneva che il mondo era stato creato da Dio secondo certe armonie numeriche e che, perciò, esso poteva essere inteso soltanto grazie alla scienza dei numeri. "*Così come l'occhio è stato creato per vedere i colori*", dice Keplero, "*e l'orecchio per udire i suoni, la mente umana è stata creata per intendere la quantità*". (Opera, I, 31). E Galileo, per parte sua, considera la matematica come la lingua di cui Dio si è servito per scrivere nel libro aperto dell'universo. Ma una tale concezione della matematica, che traspare sotto la scienza antica, postula l'esistenza di un principio divino che ne garantisca la verità. Se le leggi matematiche sono semplicemente creazione dello spirito, umano, esse non possono certamente costituire una guida infallibile alla conoscenza della realtà ultima. Rappresentano soltanto una tecnica convenzionale che non si fonda sulle leggi eterne dell'universo più di quanto vi si fonda la suddivisione in gradi di un circolo o il sistema di misura decimale. La scienza fisica non si riduce in realtà ad altro che a un sistema di misure. Essa non rivela la natura intima delle cose, ma si occupa soltanto delle loro relazioni e variazioni quantitative: invece di darci una spiegazione causale esauriente della realtà, ci offre una traduzione della realtà in simboli e immagini matematiche. Le leggi scientifiche starebbero nello stesso rapporto di fronte alla natura in cui sta lo spartito di una sonata di Beethoven di fronte alla musica, oppure, come ha detto Eddington, hanno la stessa somiglianza con le qualità reali della natura che un numero telefonico ha con l'abbonato corrispondente<sup>111</sup>.

Vero è che quest'ammissione dei limiti della scienza è finora quasi esclusivamente limitata ai matematici ai fisici: i biologi e gli psicologi tendono ancora a considerare la scienza naturale come capace di fornire una spiegazione completa ed esauriente della realtà. Evidentemente, il biologo è ancor meno capace di spiegare la natura ultima della vita di

quanto il fisico non sappia spiegare la natura dell'atomo; tuttavia, egli è più incline a ritenere di poter raggiungere questa meta in quanto la sua scienza è meno dipendente dalla matematica. È una scienza che non si serve di simboli algebrici ma di concetti meno rigidi e precisi, come la vita, l'organismo, la specie, i quali hanno assorbito dalla esperienza quotidiana una certa ricchezza di contenuto non scientifico.

Con gli psicologi e i sociologi è ancor peggio, giacché essi lavorano su problemi ancor meno suscettibili d'essere trattati con rigore scientifico e la cui soluzione è maggiormente affidata all'uso di concetti empirici.

Comunque, l'idealizzazione che della scienza è stata comunemente fatta, quale fonte esclusiva della nostra conoscenza della realtà, è subordinata in ultima analisi al consenso dei fisici, che ne furono i primi responsabili.

Se quindi i fisici stessi adottano una nuova e più soddisfacente concezione della natura e dei limiti della metodologia scientifica, questo non può che annunziare una profonda rivoluzione nel pensiero umano. È qualcosa che scalza alle radici il vecchio determinismo scientifico fondato sul presupposto che la scienza possa dare la conoscenza completa delle cause dei fenomeni, e che demolisce letteralmente l'ingenua certezza dell'atteggiamento materialista verso la natura. In passato la scienza concepiva la materia come un'autentica sostanza la cui esistenza era un dato di fatto dell'esperienza sensibile<sup>112</sup>.

Oggi il solido mondo del materialista si è evaporato in tela sottile di formule matematiche. Una mentalità imbevuta degli assiomi di un materialismo antiquato non avrebbe minore difficoltà ad assimilare le concezioni astratte della fisica moderna di quanta ne avrebbe di fronte alle sottigliezze degli antichi metafisici. Dal punto di vista della scienza è tanto di guadagnato, poiché significa che il pensiero scientifico si è purificato di quei concetti bastardi e semi-metafisici che si erano travestiti da verità scientifiche. Ma dal punto di vista sociologico questo progresso ha la sua contropartita negativa. Le conquiste degli ultimi due secoli, infatti, sarebbero state ben difficilmente raggiunte se non fosse esistita una concezione dell'universo e della realtà che poteva essere agevolmente compresa e accettata tanto dall'uomo medio che dallo scienziato. Ora invece una tale visione comune dell'universo non è più possibile e la scienza moderna si tiene pericolosamente in equilibrio sul ciglio di un abisso metafisico che continuamente minaccia di inghiottirla. Infatti, quanto più rigidamente definito è il campo della scienza e limitate le sue pretese, tanto più urgentemente si fa sentire il bisogno di una spiegazione metafisica, o piuttosto metascientifica, della realtà.

Ma se la scienza non può prendere il posto della filosofia, ancor meno è in grado di surrogare la religione. È invano che si guarda alla scienza come alla forza capace di unire e di guidare gli elementi separati della società europea: la scienza non offre un fermento di trasformazione morale, ma soltanto una tecnica intellettuale. Essa è del tutto indifferente a considerazioni morali e si offre con sublime imparzialità a qualunque potenza che sappia usarla, così come lo Schiavo dall'Anello Magico nelle *"Mille e una Notte"*, il quale è egualmente disposto *"a edificare una città o a distruggerla, a trucidare un re o scavare un canale o a qualsiasi cosa del genere"*. La scienza del secolo scorso ha sì beneficiato l'umanità in mille modi diversi, ma questo è avvenuto proprio perché essa era al servizio di quello spirito umanitario che, come abbiamo visto, non era un prodotto della scienza ma veniva da una tradizione spiccatamente religiosa.

Naturalmente, si può obiettare che la scomparsa di questa tradizione non si ripercuote affatto sul valore pratico della scienza e che la rinuncia a qualsiasi dogma metafisico o religioso ci lascia liberi di utilizzare le risorse della scienza per fini sociali positivi. Se il Settecento, dopo aver abbandonato la religione dogmatica, ha continuato le sue conquiste nel campo della civiltà materiale, non potrebbe forse il secolo ventesimo continuare ad

avanzare anche senza quell'idealismo liberale che è soltanto l'ombra senza corpo della religione del passato?

È appunto ciò che il mondo sembra fare oggi. Noi siamo entrati in una nuova fase di civiltà - che potremmo chiamare "Epoca del Cinema" - in cui la più strabiliante tecnica scientifica è usata per la costruzione di oggetti puramente effimeri, senza nessun riguardo alla loro giustificazione ultima. Sembra quasi che stia nascendo una nuova società che non riconoscerà alcuna gerarchia di valori, alcuna autorità spirituale, alcuna tradizione sociale o religiosa, ma che vivrà per il presente, in un caos fatto di mere sensazioni.

Una società simile non è affatto inconcepibile. Di essa vi fu un esempio nelle grandi metropoli dell'Impero romano che vivevano per i ludi dell'anfiteatro e del circo. Ma è evidente che una civiltà di questo genere non serba alcuna promessa per il futuro se non quella della disintegrazione sociale. Inoltre, il fatto che la religione non ha più un posto nella vita associata non implica necessariamente che l'istinto religioso sia scomparso. Non trovando più il suo sbocco naturale, respinto su se stesso, può facilmente diventare una forza antisociale di esplosiva violenza.

Già abbiamo visto come la secolarizzazione della cultura europea si fosse accompagnata a una specie di apocalittismo da cui era sorto un nuovo genere di turbamento sociale. I torbidi politici sono antichi quanto l'umana natura. In ogni età, al malgoverno e all'oppressione si è risposto con la violenza e il disordine. Ma quel che vi è di nuovo, e che forse costituisce un fenomeno caratteristico della nostra civiltà occidentale, è che uomini lavorino e pensino e si agitino per un rinnovamento completo della società secondo un ideale di perfezione sociale, È qualcosa che rientra più nella sfera della religione che in quella della politica, quale è stata finora intesa. È un fenomeno che trova il suo solo raffronto nel passato, nelle correnti religiose più estreme, come quella degli Anabattisti, nella Germania del cinquecento, o dei "Livellatori" o degli "Uomini della quinta monarchia", nell'Inghilterra puritana. Se studiamo la vita dei fondatori del socialismo moderno, dei grandi anarchici e anche di alcuni degli apostoli del liberalismo nazionalista, come ad esempio Mazzini, sentiamo subito di trovarci di fronte a grandi temperamenti religiosi, a profeti ed eresiarchi, a santi e fanatici. In Marx, sotto la rigida scorza razionale dell'interpretazione materialista della storia, arde la fiamma di una visione apocalittica. Che cos'era, infatti, quella rivoluzione sociale in cui egli metteva tutte le sue speranze se non una versione ottocentesca del "giorno del Signore", quando i ricchi e i potenti della terra saranno spazzati via e i principi dei Gentili abbassati mentre i poveri e i diseredati regneranno in un universo rigenerato?

Malgrado la sua professione d'ateismo, Carlo Marx non vedeva, come Saint-Simon e i socialisti "idealisti", nella conversione dell'individuo e nello sforzo umano verso un nuovo ideale sociale la realizzazione della sua speranza, ma bensì nel "braccio del Signore", nel necessario, ineluttabile operare della Legge Eterna a cui tanto la volontà come lo sforzo degli uomini sono impotenti a resistere. Ma l'impulso religioso che sta alle radici di questi movimenti sociali non è di natura costruttiva. Assoluto nelle sue esigenze altrettanto quanto le antiche religioni, esso non ammette compromessi con la realtà. Ma non appena conseguita la vittoria, e conclusa la fase della rivoluzione e della distruzione, il soffio animatore si affievolisce davanti ai compiti della realizzazione pratica. Invano cercheremmo nella storia d'Italia, dopo l'unità, l'entusiasmo religioso che sostenne Mazzini e i suoi compagni di lotta. E non ci vollero molti anni perché l'idealismo alla Rousseau - la Religione dell'Umanità - della Francia rivoluzionaria si trasformasse in un realismo napoleonico, o piuttosto machiavellico.

L'atteggiamento rivoluzionario - che è forse l'atteggiamento religioso caratteristico dell'Europa moderna - non è in realtà null'altro che un sintomo del divorzio esistente tra religione e vita sociale. I rivoluzionari dell'Ottocento - anarchici, socialisti e, in certa misura, anche liberali - furono spinti alla loro opera di distruzione dal sentimento che la società

europea che avevano davanti ai loro occhi non fosse altro che forza brutale e inganno - "*magnum latrocinium*", come dice Sant'Agostino - che essa non avesse alla sua base alcun principio di giustizia e che il suo ordinamento non avesse di mira alcun fine spirituale o ideale. E quanta maggior delusione i riformatori ricavarono dall'adozione dei rimedi più ovvii e semplici - quali l'instaurazione della repubblica, il suffragio universale, la libera determinazione dei popoli - tanto più profondo fu il loro disaccordo nei riguardi della intera struttura della società.

Finché, una volta colmo il calice della delusione, può accadere che l'impulso religioso che è alla radice dell'atteggiamento rivoluzionario si rivolga contro la stessa vita associata, o almeno contro il sistema di civiltà, nel suo complesso, che è stato edificato negli ultimi due secoli. Una tale attitudine mentale sembra essere endemica in Russia, in parte, forse, come eredità della tradizione religiosa bizantina<sup>113</sup>. La vediamo apparire, sotto forme diverse, in Tolstoj, in Dostoevski, nei Nichilisti, ed è presente, come indirizzo psicologico sotterraneo, nella maggior parte dei movimenti rivoluzionari russi. Non sono né le riforme politiche, né il miglioramento delle condizioni sociali, ma l'evasione, la liberazione, il Nirvana, che questi spiriti cercano. Nelle parole di un poeta moderno (Francis Adams), il fine è "*distruggere il gran tempio infame e aver pace*".

Negli anni che hanno seguito la Grande Guerra, durante la quale tanto fragile era apparsa la macchina gigantesca della nostra civiltà, una simile concezione della vita è diventata anche in Occidente più comune. Essa ha ispirato l'opera del poeta austriaco Albert Ehrenstein<sup>114</sup> e di molti altri.

Qualcuno potrebbe pensare che questi esempi non hanno soverchia importanza, che si tratta soltanto di qualche eccentricità morbosa; ma i pericoli che sorgono inevitabilmente, una volta che la vita associata è separata dall'impulso religioso, non potranno mai essere abbastanza sottolineati.

Non abbiamo che da gettare uno sguardo alla storia del mondo antico per vedere come possono essere terribili le conseguenze di questa scissione. L'Impero Romano, e la civiltà greca di cui esso fu il veicolo, si trovò pure ad aver perduto qualsiasi base in una religione viva - che tutti gli sforzi di Augusto e dei suoi collaboratori non riuscirono a restaurare - e la conseguenza fu che, ad onta del suo alto livello materiale e intellettuale, la civiltà greco-romana diventò oggetto di odio per il mondo orientale che essa cercava di dominare.

Roma non era per gli orientali la città universale dell'ideale virgiliano, ma bensì l'incarnazione di tutto quanto vi fosse di più antispirituale, la grande Babilonia, madre di ogni abominio, che stregava e incatenava tutti i popoli della terra e su cui avrebbe finito per ricadere terribile la vendetta per i santi che aveva massacrato e per i poveri che aveva oppresso. Fu così che l'elemento più forte e moralmente più vivo nella società di quel tempo si trasse da parte e si rifiutò di servire lo Stato, che era considerato qualcosa di indegno e quasi di diabolico. Vediamo così, nell'Egitto del IV secolo, erigersi una nuova potenza contro la grande città greca di Alessandria, ricca d'arte, di dottrina e di tutto ciò che può far felice la vita: la potenza degli uomini del deserto, dei monaci e degli asceti che vivevano nella nudità e nel digiuno e nei quali, tuttavia, il mondo che stava sorgendo riconosceva i suoi maestri. Quando, nel V secolo, il più grande degli scrittori latini della decadenza riassume la storia della grande tradizione romana, un profondo senso di ostilità e di delusione trapelava nelle sue parole. "*Acceperunt mercedem suam vani vanam*", è la frase indimenticabile che compendia il suo giudizio.

L'abbandono da parte dei suoi più grandi spiriti è il prezzo che ogni civiltà deve pagare quando essa si ritrae dalle sue fonti religiose e s'accontenta di cercare il successo puramente materiale. Appena ora cominciamo a comprendere come profondamente e intimamente legata alla religione sia la vitalità di una data società. E' l'impulso religioso che fornisce la forza di coesione a una società e a una cultura. Le grandi civiltà non esprimono dal loro seno le grandi religioni come una specie di sottoprodotto culturale; in



un senso molto concreto si può affermare che le grandi religioni sono la base su cui poggiano le grandi civiltà. Una società che ha perduto la sua religione, è destinata presto o tardi a perdere la sua cultura.

## CAPITOLO X.

### CONCLUSIONE

Noi abbiamo seguito l'evolversi della civiltà nei secoli e abbiamo veduto come, nelle diverse fasi, la religione sia l'espressione dell'atteggiamento dominante verso la vita e della concezione che della realtà ultima possiede una data società. La religione è la grande forza capace di trasformare la vita sociale, tanto da poter dire che i mutamenti di carattere vitale nel corso della civiltà sono sempre connessi con mutamenti nelle credenze e negli ideali religiosi. Una società secolarizzata è, per ciò stesso, una società che ha perduto ogni vitalità, giacché, come dice Péguy, il tramonto di una religione non è un sintomo di progresso ma bensì di decadenza sociale<sup>115</sup>. La nostra civiltà è stata, in una misura ancora maggiore di quelle del passato, il prodotto di una tradizione religiosa, in quanto è al Cristianesimo che l'Europa deve la sua unità culturale. Durante quindici secoli la civiltà occidentale ha tratto la propria energia spirituale da una medesima sorgente, sia direttamente dal Cristianesimo, nella sua forma tradizionale, sia per via indiretta, attraverso la sopravvivenza di ideali cristiani nel liberalismo e nella religione del progresso. Tuttavia, la tradizione religiosa non s'identifica con la tradizione della nostra civiltà nel senso in cui si può dire che l'Induismo abbraccia l'intera tradizione dell'India, o l'Islamismo quella dei popoli mussulmani. La nostra civiltà ci rivela un dualismo caratteristico che non si trova nelle civiltà più semplici e omogenee dell'Oriente, o in quelle del mondo antico. Vi è un secondo elemento - la tradizione scientifica - che è ancor più antico del Cristianesimo, giacché ha la sua origine nella civiltà greca dell'epoca classica e che ha in parte seguito una linea di sviluppo sua propria. Pur non possedendo quella forza di propulsione sociale che è caratteristica peculiare della religione, esso ha condizionato l'intero svolgimento della nostra civiltà e ha conferito all'Europa, attraverso il controllo sulla natura e attraverso l'organizzazione, una potenza materiale che nessun'altra civiltà ha mai avuto. JB una tradizione che non riguarda soltanto la scienza fisica, ma la cui influenza è pure visibile in tutta la storia della filosofia occidentale: nella scolastica, nel diritto romano e nel moderno ordinamento politico e sociale. Dovunque essa cerca di portare ordine e chiarezza, tanto nel mondo della materia che in quello del pensiero.

Non può sorprendere che nel nostro tempo si abbia la tendenza a ritenere questo secondo elemento come l'autentica tradizione europea e a trattare il Cristianesimo come una tradizione religiosa estranea che ha temporaneamente deviato il corso normale della nostra civiltà.

In realtà, né la tradizione religiosa né la tradizione scientifica dell'Occidente sono il prodotto di un'evoluzione spontanea e autoctona nello stesso modo in cui si può dire che il Confucianesimo è il prodotto della Cina o la filosofia del Vedanta è la creazione dell'India. L'Europa occidentale fu per la prima volta inserita in un complesso culturale unico con l'avvento del Cristianesimo: fu soltanto grazie ad esso che l'Occidente poté ereditare anche la tradizione razionalista della cultura ellenica. La tradizione scientifica non è mai stata la forza di propulsione della nostra civiltà e, come si è visto, la fede ingenua dell'Ottocento nella scienza moderna come un surrogato della religione, quale è stata espressa, ad esempio, da Renan ne *L'Avenir de la Science*, si fonda su un'errata interpretazione della natura stessa della scienza.

Tuttavia, avendo le due tradizioni un'origine distinta, rimane sempre la possibilità che l'esistenza dell'una non condizioni l'esistenza dell'altra, e che una sintesi più completa venga raggiunta sostituendo al trascendentalismo del dogma cristiano una dottrina religiosa più razionale e naturalistica. In questo senso non vi è nulla di assurdo nell'idea di una "religione della scienza", purché fosse ben chiaro che essa rientrerebbe nella sfera

della religione e non in quella della scienza. Nel passato, come abbiamo visto, non era l'eccezione ma piuttosto la regola che la religione si occupasse della conoscenza della natura. Le origini stesse della scienza si possono trovare fra gli stregoni e i sacerdoti dei popoli primitivi, e, anche in uno stadio più elevato di civiltà, le speculazioni di carattere cosmologico occupano un posto notevole nell'evoluzione delle grandi religioni.

La religione della Cina, per esempio, si fonda su una teoria dell'ordine della natura e dell'esistenza di un principio positivo e di un principio negativo il cui alternarsi da vita al processo cosmico: questa stessa teoria è pure alla base della scienza cinese. Anche in Grecia la religione di Platone, secondo cui la conoscenza scientifica, e soprattutto matematica, era ritenuta una disciplina religiosa e una via verso la perfezione spirituale, era essenzialmente una religione scientifica. Anzi, Platone si spinse ancor più in là di qualsiasi altro pensatore col suo audace tentativo di razionalizzare la religione popolare e di sostituire, come base di un nuovo culto di Stato, l'astrologia alla mitologia.

Ma una religione filosofica del genere di quella di Platone non corrisponde affatto all'ideale di coloro che, nel nostro tempo, sono alla ricerca di una religione scientifica. Si può affermare che l'atteggiamento platonico verso la religione e la vita sia appunto quello che più ad essi ripugna, tanto che la loro critica alle forme di religione esistenti si dirige contro l'elemento metafisico che è in esse. Essi vogliono che la religione ritorni sulla terra, in un immediato contatto con la natura e con l'uomo, e che rinunci a inseguire il miraggio vano dell'assoluto. Non mancano, è vero, coloro che definiscono un errore l'intero movimento spirituale che ha dato vita alle grandi religioni - un vicolo cieco sul cammino dell'umanità - e vorrebbero che si ritornasse a quella più antica concezione della natura e della vita che le civiltà superiori abbandonarono oltre duemila anni or sono.

Secondo questo punto di vista, la religione del futuro sarà una specie di neopaganesimo che consisterà nell'adorazione delle forze vitali della natura piuttosto che di astrazioni o di una divinità trascendente. L'atteggiamento religioso verso la natura sarebbe uguale a quello dell'antico paganesimo, ma le leggi scientifiche prenderebbero il posto del sistema magico e rituale su cui si fondavano le antiche civiltà per creare una comunione tra la vita dell'uomo e il sistema cosmico. Alcuni esperimenti in questo senso sono stati realmente fatti: a Indore, per esempio, qualche anno fa, la festa di Diwali venne utilizzata come mezzo di propaganda igienica, e lo spirito della "Sporcizia", nell'effigie del demone Narakasur, il nemico di Rama, fu solennemente dato alle fiamme<sup>116</sup>. Ma se tentativi di questo genere possono riuscire là dove ancora sussiste un culto tradizionale della natura, è assai improbabile che abbiano qualche seguito dovunque questo elemento è assente. La religione di Comte, con il suo culto dell'Umanità - il Grande Essere - e della Terra - il Grande Feticcio - fu un completo insuccesso, sebbene fosse fondata su una potente filosofia. L'uomo che ha assaggiato, anche per una sola volta, i frutti dell'albero della conoscenza non può più far ritorno al paradiso del primitivo. A questi fu possibile divinizzare le forze della natura e adottare un genuino atteggiamento religioso nei loro riguardi poiché esse appartenevano ancora al regno del mistero ed erano considerate come manifestazione di un potere che non era semplicemente naturale. Ma non appena l'uomo ebbe conquistato un certo controllo sull'ambiente ed ebbe imparato a considerare la natura come qualcosa che poteva essere sottoposto alla ragione e alla volontà umana, l'antico e ingenuo stato d'animo fatto di rispettoso timore e adorazione scomparve per sempre. Da quel momento l'uomo si sentì padrone a casa propria e non poté più ammettere la supremazia di una forza irrazionale qualsiasi. E questo fu un bene, perché il contrario equivarrebbe a cancellare una esperienza fondamentale della nostra razza.

Un movimento religioso che tentasse di ignorare le conquiste spirituali degli ultimi tremila anni sarebbe di gran lunga più retrogrado di una reazione antiscientifica che portasse a rivalutare le religioni storiche. Tuttavia si deve ammettere che la critica moderna alle grandi religioni non è del tutto priva di giustificazione. Con il loro dogmatismo intellettuale e

l'eccessiva importanza attribuita alle concezioni metafisiche, esse hanno contribuito a tener lontano l'uomo dal mondo materiale e dall'attività pratica e sociale. Questa ossessione dell'Eterno e dell'Assoluto, insieme alla tendenza alla "fuga dal mondo" che essa genera, ripugna all'uomo moderno perché sembra voler distruggere in definitiva il valore e il significato della conoscenza relativa - cioè della scienza - e della stessa vita umana. Il nostro tempo sembra richiedere una religione che sia un incentivo all'azione e insieme una giustificazione del progresso materiale e sociale che costituisce la conquista specifica degli ultimi due secoli.

Le nuove teorie del vitalismo evoluzionista, così popolari nei circoli filosofici contemporanei, sono appunto un tentativo di soddisfare questo bisogno. È una corrente che, pur avendo la sua origine nella filosofia bergsoniana dell'evoluzione creativa, ha in Inghilterra il maggior numero di seguaci. Da una parte, vi è la teoria della "evoluzione emergente", sostenuta dal Prof. Alexander e dal Prof. Lloyd Morgan; dall'altra, il vitalismo panteista e "scientista" di Julian Huxley e di J. H. Haldane. Secondo la teoria della "evoluzione emergente", i valori spirituali su cui si fondavano le grandi religioni non sono illusori. Essi hanno un posto reale nell'universo ma non sono realtà assolute e trascendenti, come ritenevano le antiche religioni. Non diversamente da ciò che è materiale, questi valori sono il risultato di un processo di evoluzione. Dio non è quindi il creatore del mondo, ma si crea egli stesso insieme al mondo, o meglio "emerge" come una parte del processo cosmico.

Nelle parole di Alexander: *"Dio non esiste in realtà altro che come un movimento verso la divinità, la quale non è mai raggiunta. È l'embrione del Dio ideale. Quando l'ideale è raggiunto, cessa di essere Dio"*<sup>117</sup>.

La posizione di Huxley, invece, non ha nulla di filosofico. Egli professa nei riguardi dei problemi metafisici un agnosticismo completo di tipo spenceriano, e cerca di trovare gli elementi per un'interpretazione religiosa della realtà nella scienza e nella natura stessa dell'uomo. Lo scopo a cui mira è essenzialmente religioso. In misura molto maggiore che gli altri studiosi da noi ricordati, egli si preoccupa di scoprire una soluzione religiosa che possa soddisfare i bisogni morali e sociali della civiltà moderna.

Ma il suo ideale religioso, malgrado questa diversità di punto di vista, è abbastanza simile a quello dell'Alexander. La scienza, egli crede, c'insegna che il mondo avanza sulla via della spiritualità. Il processo dell'evoluzione non ha dietro di sé una forza creativa spirituale, ma nell'uomo la materia è arrivata ad una fioritura spirituale, così che i valori dello spirito, sono "emersi" dall'azione cieca delle forze materiali. Ne consegue che l'impulso religioso deve trovare la propria soddisfazione cooperando coscientemente con questa tendenza cosmica.

Dio è l'ideale umano, ma in quanto l'uomo è all'avanguardia della natura che avanza, il suo ideale è una garanzia di future conquiste. *"E' lo spirito incarnato"*, egli dice *"che ha preso corpo nella vita mediatrice"*<sup>118</sup>.

O, ancora, in uno dei suoi primi sonetti:

*"L'universo, fattosi Dio nello spirito umano,  
Può vivere e costruire secondo un piano"*<sup>119</sup>.

È evidente che l'ideale religioso di Huxley non è altro che quello della religione del progresso sotto una nuova veste. Ma per quanto la sua teoria di un ideale divino, immanente nel processo vitale stesso, eviti il dogmatismo esteriore del credo deista, essa ci pone dinanzi a nuove difficoltà. L'antica interpretazione teologica della natura è stata abbandonata soltanto per essere sostituita da un tentativo di discernere valori spirituali nella biologia e nel processo dell'evoluzione. Interpretazioni di tal genere tendono sempre a riflettere i preconcetti metafisici e teologici dei loro autori. L'*élan vital* di Bergson, ad esempio, non è una semplice generalizzazione tratta da fatti biologici, ma piuttosto la

spiegazione di quei fatti alla luce di un'ipotesi semiteologica, che è a mezza, strada fra la dottrina stoica dell'Anima Universale. e la dottrina cristiana dello Spirito Santo.

Nel caso dell'interpretazione di Huxley, la derivazione del suo simbolismo religioso dalla dottrina cristiana della Trinità è deliberata e cosciente e, per quanto egli si sforzi di toglierle ogni riflesso teistico o metafisico, essa è chiaramente qualcosa di più di una semplice formulazione simbolica. Vi è implicito un nesso concreto con l'atteggiamento religioso e la tradizione spirituale del Cristianesimo.

Infatti, l'idea della spiritualizzazione progressiva della natura - di un principio divino che si attua nell'ordine temporale - non è l'unica né la più naturale deduzione che si possa trarre dalla contemplazione del processo evolutivo. Di fronte agli stessi fatti, un Indù non ravviserebbe il graduale emergere dell'ideale etico umano, ma la manifestazione di una energia cosmica universale, che non è meno divina nei suoi aspetti distruttivi e malefici che in quelli benefici, e in cui tutti i valori vengono assimilati in quanto espressioni di un'unica forza creatrice e fecondatrice. E' Siva, il Terribile, che intreccia le sue danze cosmiche in mezzo ai mondi che nascono e muoiono. Una tale interpretazione della vita, che vede Dio nel processo cosmico tutto intero, è altrettanto plausibile quanto quella dell'idealista europeo per il quale Dio esiste soltanto nello spirito dell'uomo, cioè nel processo mentale di una sola specie di mammiferi. D'altra parte, è un'interpretazione della realtà che, a giudicare da innumerevoli preghiere e inni dei Sivaiti e dei Sakta, sembra non meno atta dell'altra ad evocare le più intense emozioni religiose<sup>120</sup>.

E' vero che, per noi, simili concezioni sono inaccettabili: esse ci sembrano sicuramente meno elevate e meno vere dell'idea di un'ascesa graduale dell'universo sulla via della spiritualità. Ma la ragione di ciò è che noi consideriamo il processo evolutivo con occhi cristiani anche quando, come nel caso di Huxley, professiamo il più completo agnosticismo religioso.

L'idealismo morale, che caratterizza ancora così fortemente lo spirito occidentale, è infatti il frutto di una millenaria tradizione di fede religiosa e di disciplina spirituale. L'umanitarismo fa parte del patrimonio specifico di un gruppo di popoli che hanno adorato durante secoli l'Uomo-Dio; senza questo passato, anche il nostro umanesimo sarebbe stato molto diverso. E dalla tradizione morale cristiana che tanto la vecchia dottrina deista quanto la nuova corrente del vitalismo evoluzionista hanno attinto quel che vi è in essi di positivamente valido in senso religioso. Senonché, questo elemento religiosamente valido non può continuare a sussistere indefinitamente se è separato dalle credenze religiose su cui in realtà si fonda.

Il tentativo deista di instaurare una religione naturale fallì perché era il risultato di una sintesi tutta superficiale, che riuscì soltanto ad unire l'ombra evanescente del Cristianesimo storico con il fantasma non meno evanescente di un razionalismo pseudoscientifico.

Pretendeva d'essere la religione della natura, mentre era qualcosa di astratto e di artificiale come un sistema metafisico qualsiasi. Proclamava di fondarsi su basi esclusivamente razionali, quando in realtà attingeva la sua linfa spirituale dalla tradizione religiosa che ripudiava. Era una sintesi che, non essendo né autentica religione né razionalità pura, fu detronizzata tanto dalla religiosità più viva che dal pensiero scientifico più serio dei nuovi tempi.

Se la religione del progresso non riuscì ad imporsi, pur avendo guadagnato a sé l'opinione pubblica ed essendo favorita dalle tendenze generali dell'epoca, è assai poco probabile che, nei nostri tempi sfiduciati, essa abbia maggior successo presentandosi sotto la nuova veste del "vitalismo evoluzionista". Quest'ultimo soffre delle stesse fondamentali debolezze e incoerenze della teoria originale, e per giunta non ha la potenza di seduzione popolare che costituiva la forza essenziale degli antichi deisti.

Il momento del compromesso liberale-deista è passato e noi ci troviamo ora al bivio: o l'Europa abbandona la tradizione cristiana, e con essa la fede nel progresso e nell'umanità, oppure ritorna con piena coscienza all'origine religiosa di questa sua concezione progressista e umanitaria. Il bisogno di una religione non si è spento nel mondo moderno, anzi il valore e la necessità di un'interpretazione religiosa della vita sono sentiti più fortemente di cinquant'anni or sono e la scienza non tenta più, come allora faceva, di negarne la legittimità.

Ma occorre che l'impulso religioso si estrinsechi apertamente per vie religiose, invece di cercare una subdola e illegittima espressione nelle teorie scientifiche e politiche, con detrimento sia della religione che della scienza.

Bisogna riconoscere che la nostra fede nel progresso e nel valore unico dell'esperienza umana ha radici religiose e che non è possibile separarla dalla religione storica e sostituirla a questa, come gli uomini hanno tentato di fare durante gli ultimi due secoli.

Esiste ancora, è vero, un pregiudizio diffuso contro qualunque religione che si richiami a una rivelazione divina o soprannaturale. L'antico ideale settecentesco di una religione esclusivamente razionale - una religione senza rivelazione - non ha perduto il suo fascino sull'uomo moderno. Ma una religione senza rivelazione è una religione senza storia, mentre è appunto l'elemento storico che conferisce al Cristianesimo il suo carattere peculiare e che lo differenzia dalle religioni metafisiche e statiche dell'Oriente. Una religione esclusivamente razionale diventa inevitabilmente una religione metafisica, poiché l'impulso religioso non può trovare alimento nel campo arido e angusto della ragione discorsiva ed è soltanto nella sfera metafisica - nell'intuizione della verità assoluta ed eterna - che religione e ragione possono incontrarsi.

D'altra parte, l'istinto religioso trova la sua più piena e concreta soddisfazione nella storia: nella fede in una persona storica, in una comunità storica, in una tradizione. Non vi è religione che possa fare a meno di questo elemento. Anche in una fede così astratta e metafisica com'è quella buddista, un'intensa emozione religiosa si concentra sulla personalità storica del Buddha. Nondimeno, in tutte le religioni orientali come nelle astratte teorie filosofico-religiose dell'Occidente, l'elemento storico è subordinato a quello metafisico. Solamente nel Cristianesimo l'elemento storico acquista tale importanza da poter, essere completamente identificato con l'oggetto trascendente ed eterno della fede religiosa. Il cristiano, ed egli solamente, può trovare una soluzione al paradosso che fa dell'eternità e del tempo, dell'assoluto e del relativo, un'unità inscindibile, e in tal modo non svuota la vita umana e il mondo fenomenico del loro significato e del loro valore religioso.

E' dunque nel Cristianesimo storico, più che in qualsiasi credo puramente razionale, che la religione del progresso trova un sostegno. Non ci troviamo qui di fronte a un progresso concepito in modo astratto e intellettualistico, ma all'affiorare di nuovi valori spirituali in un senso storico concreto. Una nuova specie di vita si è inserita nel processo cosmico in un momento definito nel tempo e in circostanze storiche definite, diventando il principio di un nuovo ordine di progresso spirituale.

Il processo creativo che ha raggiunto la sua meta nell'uomo riprende nuovamente dall'*uomo* in una seconda ascesa le cui possibilità sono ancora sconosciute e che non già la ragione, la quale vive della sistemazione del passato, ma la fede, che è la promessa dell'avvenire, potrà intendere.

Non è soltanto riguardo a questi problemi ultimi che la religione del progresso trova il suo compimento nel Cristianesimo. I fini pratici ed umanitari di quel movimento di idee da cui sono sorte le riforme sociali degli ultimi due secoli hanno bisogno del sostegno di una tradizione religiosa positiva. L'ideale di un ordinamento sociale fondato sulla giustizia e sulla buona volontà tra gli uomini e le nazioni non ha perduto, per lo spirito europeo, il suo potere di attrazione, ma esso corre il rischio, con la scomparsa del vecchio ottimismo liberale, di essere abbandonato come una vana illusione, a meno che non sia rinvigorito

da una rinnovata convinzione spirituale. E' un ideale religioso, e quindi non può esistere senza una base religiosa.

Il ritorno alla tradizione cristiana restituirebbe alla nostra civiltà la forza morale di cui essa ha bisogno per dominare le circostanze e per evitare i pericoli inerenti nella situazione odierna. Noi abbiamo visto che la scienza è incapace, quando non ubbidisce a una forza di propulsione morale che di per sé non possiede, di realizzare le enormi possibilità di trasformazione e di organizzazione dell'esistenza umana che essa racchiude allo stato potenziale. Questa forza di propulsione essa la può trovare altrettanto, se non meglio, in un'autentica religione storica com'è il Cristianesimo che in un'artificiosa "religione scientifica", la quale non è altro che un *deus ex machina* per risolvere un problema intellettuale del momento e non possiede alcuna propria vitalità spirituale.

Bisogna ammettere che le grandi religioni storiche dell'Oriente sembrano in una certa misura giustificare il punto di vista del razionalista sull'incompatibilità tra religione e scienza. Esse negano la realtà e l'importanza del mondo fenomenico, tendono a ritrarsi sulle vette impervie dell'intelligenza pura e a lasciare il mondo sensibile nella confusione e nell'anarchia. Ma il Cristianesimo, per quanto certe fasi della sua storia possano trarre in errore, non è vincolato a questa tradizione orientale e metafisica. Esso ha sempre resistito alla tendenza gnostica o manichea di considerare il mondo materiale come intrinsecamente malvagio. Esso non cerca di distruggere o di negare la natura, ma bensì di spiritualizzarla e di farla partecipe di una realtà di ordine più elevato. Perciò, l'organizzazione del mondo sensibile grazie alla scienza e al diritto, che ha rappresentato il compito caratteristico della moderna civiltà europea, non è in nessun senso in contrasto con il genio particolare del Cristianesimo : la graduale conquista del mondo materiale attraverso l'intelletto, che è l'opera della scienza europea, è il parallelo e il complemento della spiritualizzazione progressiva della natura umana, che è funzione della religione di Cristo. L'avvenire dell'umanità dipende dallo svolgimento coordinato e armonico di questi due processi.

Fino ad oggi, si deve convenirne, una tale armonia non è mai stata pienamente realizzata da nessuna civiltà. Durante il Medioevo l'Europa era ancora in gran parte dominata dalle tradizioni semiorientali della civiltà bizantina e fu soltanto all'epoca di San Francesco e di San Tommaso che l'Occidente cominciò a conquistarsi un'indipendenza spirituale e intellettuale. Dal Rinascimento in poi la nostra civiltà ha perduto sempre più i contatti con la tradizione religiosa, dedicandosi esclusivamente al compito dell'organizzazione del mondo materiale, a scapito della propria unità morale e spirituale. Pure, è alla coesistenza di questi due elementi che l'Europa deve il carattere peculiare della sua civiltà. Dal Cristianesimo essa ha tratto la propria unità morale e i propri ideali sociali, mentre la scienza le ha fornito il potere per organizzarsi materialmente e per esercitare un controllo sulla natura. Senza la religione, la scienza diventa una forza neutra che offre i suoi servizi tanto al militarismo e allo sfruttamento economico che al benessere dell'umanità. Senza la scienza, d'altronde, la società s'irrigidisce in un sistema statico, incapace di progresso, come avvenne della civiltà bizantina e, in generale, delle civiltà orientali. È soltanto attraverso la collaborazione di queste due forze che l'Europa può realizzare le sue potenzialità latenti ed entrare in una nuova fase di civiltà egualmente lontana dalla sterile inazione dell'antico Oriente che dalla cieca operosità dell'Occidente moderno.

Il ritorno alla tradizione cristiana darebbe all'Europa la base spirituale indispensabile all'unificazione sociale di cui ha così urgente bisogno. L'Europa, come abbiamo visto, non ha mai posseduto l'unità naturale delle altre grandi civiltà. La sua unità e la sua esistenza stessa come civiltà distinta dalle altre vennero dalla sua comune tradizione, spirituale. Questa è forse la ragione che spiega perché nessuna unificazione esclusivamente politica abbia mai potuto soddisfarla. Indubbiamente un gigantesco Stato sopranazionale allevierebbe la situazione dell'Europa risolvendo molti dei suoi problemi d'ordine pratico,

ma ciò implicherebbe anche il sacrificio di molti degli ideali che essa ha tenuto in maggiore onore. Non è questa l'unica soluzione che ci si possa prospettare. Può darsi che, per l'Europa, la forma ideale di unità non sia affatto politica, ma spirituale. Dopo tutto, lo Stato non rappresenta la sola forma di organizzazione unitaria.

*"Non dimentichiamo infine", ha scritto Nietzsche, "che cosa è una Chiesa, e specialmente in opposizione a qualsiasi Stato: una Chiesa è soprattutto un'organizzazione sfornita di potere di comando che assicura la preminenza degli uomini spiritualmente più dotati e crede nella potenza dello spirito al punto da proibire ogni intervento troppo brutale dell'autorità. Per questo solo fatto, la Chiesa è in ogni circostanza un'istituzione più nobile dello Stato"*<sup>121</sup>.

Nell'ora presente una soluzione di questo genere appare inconcepibile. E' ormai per noi un assioma che la forza unificatrice nella società è l'interesse materiale e che la fede in una verità spirituale è fonte di lotta e di divisione. La religione e la spiritualità sono state allontanate dalla strada maestra su cui la civiltà moderna procede: esse non hanno più contatto con la vita sociale, si sono impoverite e disperse nei meandri del settarismo.

Ma questo fenomeno ha condotto, contemporaneamente, all'impoverimento di tutta la nostra cultura ed ha avuto il suo frutto in quella " plebeizzazione dello spirito europeo ", che, secondo Nietzsche, era la conseguenza necessaria della scomparsa del potere spirituale.

Tutto ciò rappresenta soltanto un fenomeno temporaneo e non già una condizione normale dell'umanità, giacché, come abbiamo visto, la forza vitale e creativa che sta alla radice di ogni civiltà è di natura spirituale.

Nella misura in cui l'elemento spirituale rioccuperà la sua posizione naturale al centro della nostra cultura, esso diventerà necessariamente l'organo di propulsione di tutta la nostra attività sociale. Ciò non significa, tuttavia, che l'elemento materiale e quello spirituale debbano fondersi in un solo ordine politico che avrebbe tutto il potere e la rigidità di uno Stato teocratico. Una cultura è essenzialmente una comunità spirituale e, come tale, trascende sia l'economia che la politica. Il suo organo appropriato essa non lo trova in uno Stato ma in una Chiesa, cioè in una società che incarna una tradizione puramente spirituale e che si appoggia, non già sulla forza materiale, ma sulla libera adesione degli animi.

È stato nel passato merito peculiare della Cristianità occidentale l'attuazione di questo ideale in una società spirituale organizzata che poteva coesistere con le entità nazionali e politiche senza né assorbirle né esserne assorbita. Il ritorno a questa tradizione permetterebbe ancora una volta di conciliare l'indipendenza nazionale e la libertà politica, che sono parte essenziale della vita europea, con l'esistenza di quell'unità più vasta che è la nostra civiltà, e con quel più elevato processo d'integrazione spirituale che costituisce la vera meta dell'umano progredire.



- 
- <sup>1</sup> Movimento popolare, capeggiato da un mitico "Generale Ludd", che agì tra il 1811 e il 1815 distruggendo, con bande organizzate, i telai meccanici e i tessuti fabbricati per protestare contro la disoccupazione causata dall'impiego di macchine e contro la scadente qualità delle merci (N. d. T.).
- <sup>2</sup> Voltaire, *Siecle de Louis XIV*, cap. I.
- <sup>3</sup> Condorcet, "Opere", VI, pag. 276.
- <sup>4</sup> Cfr. Marley, *Rousseau*, vol. II, pag. 132.
- <sup>5</sup> Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*.
- <sup>6</sup> J. B. Crozier, *Civilization and Progress: Being the Outlines of a New System of Political, Religious and Social Philosophy* (London, 1885), pag. 385.
- <sup>7</sup> *Mysticism and Logic*, pag. 56.
- <sup>8</sup> "Tre volte", egli dice, "il pomo fu lo strumento della fatalità. La prima volta fu fatale per l'umanità, nel peccato di Adamo; la seconda lo fu per Troia, nel giudizio di Paride; e l'ultima volta lo fu per la scienza, quando Newton lo vide cadere". *Werke*, XVI, 17.
- <sup>9</sup> Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*.
- <sup>10</sup> "Nascita e morte, una tela mutevole, una vita ardente. Così io lavoro al ronzante telaio del tempo, tessendo la vivente tunica della Divinità".
- <sup>11</sup> "Filosofia della Storia".
- <sup>12</sup> O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 Voll., 1920-22.
- <sup>13</sup> Op. cit. I.
- <sup>14</sup> Op. cit. I.
- <sup>15</sup> "I sogni dei riformatori del mondo sono diventati strumenti nelle mani dei dominatori".
- <sup>16</sup> Hegel, *Filosofia della storia*.
- <sup>17</sup> Il Prof. Marrett scrive: "L'antropologia è figlia di Darwin. E il darwinismo che l'ha resa possibile. Respingete il punto di vista darwiniano e vedrete che dovrete respingere anche l'antropologia". Infatti "l'antropologia si regge o cade insieme all'ipotesi basilare, derivata dal darwinismo, di una affinità essenziale e di una continuità, in mezzo ai cambiamenti di tutte le forme della vita umana". *Anthropology*, by R. R. Marrett, pagg. 8 e 11.
- <sup>18</sup> D. Brinton, *The Basis of Social Relation: A Study in Ethnic Psychology*, 1902, pag. 20.
- <sup>19</sup> Tylor, "Journal of Antrop. Inst.", XVIII (1889), pagg. 245-272; *Nineteenth Century*, XL, 1896, pagg. 81-96.
- <sup>20</sup> F. W. Maitland, *The Body Politic in Collected Papers*, III, 285-303.
- <sup>21</sup> 6 volumi, 26 ediz. 1879.
- <sup>22</sup> Rivers, *Psychology and Politics*, pag. 118.
- <sup>23</sup> *The Principles of Sociology*, I, pag. 79.
- <sup>24</sup> B. Spencer e F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904, pagg. 33-4.
- <sup>25</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.
- <sup>26</sup> E. B. Tylor, *Primitive Culture*, II, pagg. 109 e segg.
- <sup>27</sup> M. Kingsley, *West African Studies*, pag. 330 (2<sup>a</sup> ediz.).
- <sup>28</sup> P. Radin, *Primitive Man as Philosopher*, pagg. 252-5.
- <sup>29</sup> J. R. Swanton, *Social Conditions, Beliefs and Linguistic Relations of the Tlingit Indian*, nel 26° rapporto annuale del Bureau of American Ethnology, pagg. 451-2, nota.
- <sup>30</sup> *Peabody Museum Report*, vol. III, pag. 276, nota.
- <sup>31</sup> T. T. Waterman, nel "Journal of American folklore", vol. 27, 1914, pagg. 1-54.
- <sup>32</sup> J. Dorsey, *A Study of Siouan Cults*, pagg. 368-9. 11<sup>th</sup> Annual Report of Bureau of Ethnology, Washington, 1889-90.
- <sup>33</sup> R. H. Lowie, *Primitive Religion*, pagg. 21 e 18.
- <sup>34</sup> Père Lallemand, *Relation des jésuites*, 1648, XXIII, 225. Edit. Thivaites.
- <sup>35</sup> E. W. Smith e A. M. Date, *The Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (1920), vol. II, pagg. 197 e segg.
- <sup>36</sup> Riggs in *Study of Siouan Cults*, di J. Dorsey, pagg. 432-3. Undicesimo Rapporto annuale del Bureau of Ethnology, Washington, 1889-90.
- <sup>37</sup> E. H. Man in *J. R. A. I.*, XII, pag. 93. "Anche i bambini sono quasi sempre trattati con estrema indulgenza dai popoli primitivi, e le punizioni corporali sono quasi sconosciute".
- <sup>38</sup> *The American Indian*, pag. 189.
- <sup>39</sup> Monsignor Callaway, *Religious System of the Amazulu* (1870) pag. 266: "Vi era un uomo, chiamato Unyadeni, i cui amici non volevano che diventasse un inyanga. Dicevano: No, non vogliamo che un uomo così bravo e forte diventi semplicemente un oggetto che se ne sta a casa sua e non lavora ma solo esercita la magia. Così esorcizzarono il suo spirito. Ma nonostante ciò, rimasero dei segni in lui che facevano dire alla gente: Se quell'uomo fosse stato un inyanga, sarebbe diventato qualcosa di veramente grande, un inyangisisa".
- <sup>40</sup> J. Mooney, *The Ghost Dance Religion*, Bureau of Ethnology, Washington, 1896.

- 
- <sup>41</sup> A. B. Skinner in *Anthropological Papers of the America Museum of Natural History*, XI, pag. 739 e segg. Possiamo confrontare questo programma sia con le esperienze di uno stregone australiano, riferite da Howitt nel suo *Native Tribes of S. E. Australia*, sia con quelle di uno sciamano siberiano in *Czaplica Aboriginal Siberia*, pag. 169; oppure con la preparazione complicata e strettamente professionale di un prete Ascianti, una specie di sciamano, in *Rattray, Religion and Art in Ashanti*, pagg. 40-47. In tutti questi casi l'esperienza visionaria è d'importanza preminente.
- <sup>42</sup> Sir J. Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship*, 1905, pagg. 90-91.
- <sup>43</sup> C. Wissler, *The American Indian*, pag. 204.
- <sup>44</sup> In entrambi i casi la storia dell'oracolo è in rapporto con una fiorente attività colonizzatrice (la casta sacerdotale di Aro Chuku era anche una potenza commerciale di prim'ordine nel paese).
- <sup>45</sup> Cfr. il capitolo sulla "Religione del cacciatore" nella mia opera *Age of the Gods* (Murray).
- <sup>46</sup> K. T. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, I, pag. 169, in *Radio*, op. cit. pagg. 357-8.
- <sup>47</sup> L'origine religiosa dell'agricoltura e dell'addomesticazione degli animali è stata sostenuta da E. Hahn (*Die Entstehung der Pflugkultur*, 1909) e, recentemente, da F. Whale nell'importante articolo pubblicato dalla *Wirtschaft* a proposito dell'opera *Real-lexikon der Vorgeschichte*, vol. XIV, pagg. 323-369.
- <sup>48</sup> Wissler, *The American Indian*, pagg. 194-5, cfr. 203.
- <sup>49</sup> Cfr. il resoconto di alcune di queste cerimonie Hopi fatto da Fewkes in *Smithsonian Report*, 1920, 1922, ecc.
- <sup>50</sup> H. J. Spindew, *The Ancient Civilizations of Mexico and Central America*, pagg. 178-9.
- <sup>51</sup> Anche il gioco della palla, l'antenato del nostro "pallacanestro", faceva parte del sistema cerimoniale e gli spiazzi dove si giocava occupavano un posto importante nell'area del tempio.
- <sup>52</sup> Ho trattato più ampiamente questo argomento nel mio *The Age of Gods*, cap. V e VI.
- <sup>53</sup> "L'Uomo Superiore rimette nell'ordine il Gelo e la Terra; l'Uomo Superiore forma una triade col Cielo e con la Terra; Egli controlla tutte le cose, Egli è padre e madre del popolo". *Hsuntze Book IX*. II, trad. H. Dubs.
- <sup>54</sup> Cfr. F. M. Comford, *From Religion to Philosophy*, 1912, pagg. 172-7.
- <sup>55</sup> Esiodo, *Le opere e i giorni*, 217-277. Cfr. anche il passo nella *Medea* di Euripide, 410: "il Corso dei sacri fiumi risale verso la sorgente, e Dike e tutte le cose sono capovolte".
- <sup>56</sup> Eraclito, frammenti 29, 91, 96, 19.
- <sup>57</sup> Cfr. in particolare *Le leggi*, 716 e *Epinomide*, 986 c. "quell'ordine universale che la legge, la più divina, di tutte le cose, ha disposto in una visibile schiera".
- <sup>58</sup> *Brihad-aranyaka Upanisad*, III, VII, traduz. L. D. Barnett.
- <sup>59</sup> *Brihad-aranyaka Upanisad*, IV, 4, traduz. Max Mueller.
- <sup>60</sup> Op. cit. IV, 4, 22.
- <sup>61</sup> Cfr. *Rgveda*, X, 136, in cui il Sole è definito come "il Grande Asceta".
- <sup>62</sup> Dal *Milinda Panha*, Le domande di Re Menandro.
- <sup>63</sup> Lao-Tsé, cip. XXV, e traduz. Wieger, *Les Pères du Système Taoiste*.
- <sup>64</sup> Chuang-Tsé, cap. XIII, e traduz. Wieger, Op. cit.
- <sup>65</sup> Kuan-Yinn-Tsé, traduz. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 2ª ediz., 1922, pagg. 570-73.
- <sup>66</sup> Traduz. Wieger, *La Chine a travers les âges*, pag. 166.
- <sup>67</sup> *Fedro*, 247.
- <sup>68</sup> *Il Convito*, 211.
- <sup>69</sup> *Ibid.* 211.
- <sup>70</sup> *Fedro*, 250.
- <sup>71</sup> *Epinomide*, 990 D.
- <sup>72</sup> *Repubblica*, 526 e segg.
- <sup>73</sup> *Epinomide*, 991 E.
- <sup>74</sup> *Il convito*, 210.
- <sup>75</sup> Questo sistema raggiunse in Cina la sua più elaborata formulazione. Il Grande Anno cinese consiste di dodici mesi o "Confluenze", ognuno dei quali dura quanto il Grande Anno che i Greci attribuirono ad Eraclito, cioè 10800 anni. Noi avremmo raggiunto ora l'anno 68943 dell'intero ciclo, e nel prossimo Grande Mese comincerebbe il periodo di declino del cielo e della terra.
- <sup>76</sup> *Meteora*, I, XIV, Devo questa citazione e la seguente a P. Duhem, *Le Système du Monde*, voll. I e II, in cui le teorie della scienza greca riguardanti il "Grande Anno" sono esposte nei particolari.
- <sup>77</sup> *Meteora*, I, III.
- <sup>78</sup> *Problemata*, XVII, 3.
- <sup>79</sup> Marco Aurelio, XI, I. Cfr. Seneca, Ep. ad Lucilium, 24, *De Tranquillitate*, 1 e 2.
- <sup>80</sup> Cfr. la lunga discussione su questo tema nelle *Enneadi*, II, III, 7.
- <sup>81</sup> Empedocle, framm. 26.

---

<sup>82</sup> Il solo altro esempio ci è offerto dalla religione di Zoroastro in Persia che, sotto vari aspetti, presenta uno svolgimento che ha molti punti di contatto con quello della religione ebraica.

<sup>83</sup> *Peri archon*, lib. II, cap. III, 4-5.

<sup>84</sup> Sant'Ireneo, *Contro le eresie*, V, 36, I. IV, 37, 7.

<sup>85</sup> San Gregorio di Nissa, *Cathetical Discourse*, cap. VI.

<sup>86</sup> *Id.*, cap. VIII.

<sup>87</sup> San Gregorio, *id.* cap. XXXII.

<sup>88</sup> *Dei nomi divini*. I, 1.

<sup>89</sup> *La teologia mistica*. I, 1.

<sup>90</sup> *La Gerarchia ecclesiastica*. III, 3, 5.

<sup>91</sup> *De Catechizandis Rudibus*, 37.

<sup>92</sup> Egli aggiunge: "La scienza medievale offre una prova concreta di fervore intellettuale, dimostrando un'energia nel sottoporre tutto ciò che è reale e valido al vaglio del pensiero di cui non possiamo forse trovare un esempio in altre età". *History of Dogma* (traduz. inglese), vol. VI, pag. 25.

<sup>93</sup> La sua opera più celebre è intitolata *Tehafut el Falàsifah* (la distruzione dei filosofi).

<sup>94</sup> Sant'Atanasio, *Contra Gentes* II.

<sup>95</sup> *Ratio nihil est nisi natura, intellectualis adumbrata*. Commentario in *Sententias I D III Q IV a I. Rationale est differentia animalis et Deo non conventi nec Angelis*. *Id.*, I D XXV Q I a I.

<sup>96</sup> *L'intellectualisme de saint Thomas*, y ediz. 1924.

<sup>97</sup> Può sembrare un'anomalia che l'Irlanda e la Polonia, i due Paesi di frontiera della cultura occidentale, siano profondamente cattolici. Basta pensare, tuttavia, che entrambi questi popoli trovarono nel Cattolicesimo un alleato impareggiabile contro le forze che minacciavano le loro tradizioni nazionali.

<sup>98</sup> Ecco quel che scrive Lutero su San Bonaventura e i mistici: "Essi parlano molto di unione della volontà e dell'intelligenza, ma sono tutte fantasticherie inutili. La vera divinità praticamente realizzabile è questa: Credi in Cristo e fai il tuo dovere nella situazione di vita a cui Dio ti ha chiamato. Nello stesso modo la 'Divinità mistica di Dionigi' non è che favola e menzogna. Come Platone, si accontenta di parole: omnia sunt non ens, et omnia sunt ens, e tutto resta in sospeso come prima".

<sup>99</sup> L'argomento è trattato diffusamente da E. Troeltsch in *Protestantesimo e Progresso*.

<sup>100</sup> *History of Dogma*, vol. VII, pag. 169 (traduz. inglese).

<sup>101</sup> Singer, *Religion and Science*, 1927, pag. 30.

<sup>102</sup> H. Poincaré, *Science et Méthode*, pag. 9.

<sup>103</sup> "Non è che un ritratto. L'originale direbbe qualche sciocchezza".

<sup>104</sup> W. Godwin, *Inquiry Concerning Political Justice*, II, 528.

<sup>105</sup> *L'Education de la race humaine* fu tradotto in francese da E. Rodriguéz, il sansimonista, quando Augusto Comte faceva ancora parte del gruppo.

<sup>106</sup> La teoria mistica delle tre età del Mondo - del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo - che era stata rimessa in circolazione da Lessing, ha una parte importante nel pensiero di Hegel. Non è anzi improbabile che la sua dottrina fondamentale della triplice dialettica, nella sua applicazione alla storia e alla vita, abbia trovato qui la sua ispirazione.

<sup>107</sup> Ciò non si applica solo al deismo nel senso stretto della parola, ma anche al deismo ortodosso di cristiani quali Newton, Priestley, Paley. La concezione dei rapporti tra Dio e l'ordine naturale è, in entrambi i casi, essenzialmente simile.

<sup>108</sup> Anche il declino della visione meccanicistica della natura non ha posto termine a questa situazione. Per esempio, un biologo come Julian Huxley, che è convinto della possibilità di una nuova interpretazione religiosa del reale, si rifiuta di ammettere la legittimità di qualsiasi soluzione metafisica (cfr. *Religion Without Revelation*, pag. 138).

<sup>109</sup> *La gaia scienza*, n. 341. In questo brano l'idea è presentata in forma ipotetica, ma la si può trovare più decisamente affermata in *Werke*, XII, 122.

<sup>110</sup> A. Blanqui, *L'Eternité par les astres*, 1872. Cfr. A. Rey, *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, 1927.

<sup>111</sup> La critica del carattere e delle condizioni della conoscenza scientifica è opera più che altro degli scienziati stessi, come Duhem e Henri Poincaré in Francia, e, più recentemente, di Eddington e Whitehead in Inghilterra. L'argomento è stato trattato a fondo, sotto l'aspetto filosofico, da E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, 2 voll., 1921.

<sup>112</sup> "Il fisico dell'epoca vittoriana era convinto di saper bene quel che diceva quando usava termini come 'materia' o 'atomi'. Gli atomi erano piccolissime palle da bigliardo; una dichiarazione netta questa, nella quale si supponeva di esprimere tutta la loro natura in una maniera che non si sarebbe mai potuta raggiungere per cose trascendentali come la coscienza, la bellezza, lo humour. Ma ora sappiamo che la scienza non può dire nulla sulla natura intrinseca dell'atomo. L'atomo fisico è, come ogni altra cosa in fisica, una serie di letture di graduazioni" (da *La natura del mondo fisico*, di A. S. Eddington, traduz. ital. pag. 292).

---

<sup>113</sup> Cfr. M. Zdziechowski, *Le Dualisme dans la pensée religieuse russe*, e N. Berdiaev, *L'idée religieuse russe*, entrambi in *Cahiers de la Nouvelle Journal* VIII, 1927.

<sup>114</sup> Ad esempio i versi seguenti :

*"Ich beschwoere euch, zerstampft die Stadt  
Ich beschwoere eudi, zertruemmert die Staedte.  
Ich besdiwoere euch, zerstoert die Maschine.  
Ich besdiwoere euch, zerstoeret den Staat".*

<sup>115</sup> "Quando il complesso delle metafisiche e delle religioni, delle filosofie travestite, scende dietro monti che l'umanità senza, dubbio non rivedrà mai più, in verità non ci rallegriamo : giacché vuol dire che noi pure simmetricamente e solidamente, tramontiamo". Péguy, *Cahier dit de l'ensevelissement d'Hypatie*, in, "Cahiers de la Quinzaine", VIII, 2.

<sup>116</sup> Cfr. V. Branford, *Hinduism in Transition in Living Religions*, 1924.

<sup>117</sup> S. Alexander, *Space, Time and Deity*, vol. II, pag. 365. Cfr. pag. 361: "*Il Dio infinito è puramente ideale e concettuale... In quanto attuale. Dio non possiede la qualità della divinità, ma è l'universo stesso che tende verso questa qualità*".

<sup>118</sup> *Religion without Revelation* (1927), pag. 329.

<sup>119</sup> *God and Man in Essays of a Biologist* (1923), 234.

<sup>120</sup> Cfr. ad esempio i versi seguenti di Tirunavukkarasu Swami (in *Hymn of the Tamil Saivite Sahits*, traduz. Kingsbury e Philip, pag. 53):

*"Chinati mia fronte davanti a Lui,  
Vera fronte, cranio inghirlandato  
Chinati profondamente davanti a Lui, o mia fronte".*

<sup>121</sup><sup>121</sup> *La gaia scienza*.