INTRODUZIONE

1. Con l'età del Rinascimento i popoli europei hanno raggiunto una nuova unità che supera tutti i confini nazionali, nella comune direzione verso un ideale di cultura libero e mondano. Una diversa forma di universalità rispetto a quella che si incarnava nella 'cattolicità' medievale era ora raggiunta ed emergeva in forme sempre più precise. Le singole personalità, come le individualità dei popoli, acquistano ormai la loro impronta caratteristica e la loro più profonda indipendenza nella relazione con questo nuovo universale. I grandi artisti del Rinascimento, come i suoi pensatori e ricercatori, si incontrano in un nuovo concetto e in un nuovo sentimento di 'umanità'. Ma, non appena acquistano così consapevolezza, per la prima volta, dell'inesauribile ricchezza della propria soggettività, si manifesta nello stesso tempo in ciascuno di loro una peculiare visione nazionale e, per mezzo di essa, una particolare concezione spirituale della vita.

Vi sono anzitutto tre tipi fondamentali che si distinguono uno dall'altro nello sviluppo del Rinascimento italiano, di quello francese e di quello tedesco, e che solo nel loro raffronto rappresentano il tutto ideale dell'epoca. Nel Rinascimento italiano è un nuovo atteggiamento nei confronti della realtà politica che costituisce il terreno e la mediazione per l'universale trasformazione spirituale. La personalità moderna diviene cosciente per la prima volta dell'insieme delle sue energie creatrici nella formazione dello Stato come opera d'arte. È ancora l'antica idea romana dell'impero che continua a vivere nelle menti dei grandi italiani dell'epoca. Essi medesimi si ritengono gli eredi diretti dello spirito romano. Adesso nessun rigido limite insormontabile, come quelli imposti dalla forma di società medievale, dalla gerarchia e dal sistema feudale, impedisce più la libera volontà di potenza e di dominio. Dai condottieri del quindicesimo secolo emergono i fondatori italiani di Stati; dalla stirpe di commercianti dei Medici emergono i signori di Firenze. E il nesso che qui si imprime nella storia nazionale, trova la sua profonda e precisa analogia nella vita dello spirito. Dante è la più grande figura di dominatore che la storia della lettera-

tura mondiale conosca. Egli dà al cosmo una nuova forma, egli penetra il mondo, in quanto lo comprende come un ordine completo e senza lacune. La sua fantasia poetica trova la sua grandezza in quell'immensa forza di organizzazione per la quale è scomparso il confine tra al di qua e al di là, tra sensibile e intellegibile, poiché abbraccia in un'intuizione che tutto collega, ciò che è più vicino e ciò che è più lontano, ciò che è più alto e ciò che è più basso. Ciò che conferisce ai prodotti di questa fantasia la loro verità è, in ultima analisi, la sovranità di una volontà personale, che assoggetta a sé l'universo dandogli forma. La poesia del mondo diviene il tribunale del mondo sui vivi e i morti. E mentre questo dominio ideale sul tutto dell'essere e dell'accadere si consolida nel suo spirito, esso cerca allo stesso tempo di intervenire direttamente nella vita storica reale. I piani politici si intrecciano incessantemente con l'ideazione della sua poesia; come la *Divina Commedia* rivela il piano divino dell'universo, così lo scritto *De monarchia* delinea il perfetto ideale del dominio sul mondo. Così, dietro le grandiose fantasie cosmologiche, sta sempre un bruciante anelito per la riorganizzazione della nazione: nel mezzo del tragitto attraverso il Purgatorio, nella contemplazione del tribunale eterno e della riconciliazione eterna, risuona il lamento per il destino della «schiava Italia», e l'invocazione al suo liberatore e salvatore.

Sul territorio italiano anche l'Umanesimo oltrepassa i confini di un semplice movimento erudito. Il rinnovamento della letteratura antica deve ridestare la vita antica nella sua interezza e con essa il suo particolare passato nazionale. Molti dei grandi umanisti italiani sono attivi anche nelle cariche politiche del tempo: la schiera dei famosi cancellieri di Stato fiorentini, da Brunetto Latini e Coluccio Salutati fino a Machiavelli, costituisce la testimonianza più conosciuta di questa unione personale. Le lettere di Stato che provengono dalla cancelleria di Salutati creano un nuovo stile diplomatico e una nuova e moderna forma della politica in generale. Gli ideali dell'Umanesimo, i grandi modelli dell'antichità, prendono parte in maniera decisiva alla formazione del nuovo ideale del sovrano, quale si configura nel libro di Machiavelli sul principe. E questo legame emerge in maniera ancor più caratteristica dove in apparenza viene negato e soppresso. L'impulso ad una pura interiorità soggettiva che, liberata da ogni vincolo esteriore imposto dal mestiere e dalla società, appartiene solo a se stessa e, a partire da se stessa, costituisce la totalità del mondo spirituale, all'interno dell'Umanesimo italiano è rappresentato nella maniera più compiuta da Petrarca. Le sue poesie e le sue lettere familiari, il suo scritto sulla vita solitaria e il suo libro «sul segreto conflitto delle sue passioni», non rappresentano soltanto oggettivamente una trasformazione della direzione fondamentale della vita dell'anima, ma dispiegano tutta l'arte dell'analisi psicologica, che consente di creare l'espressione allo stesso tempo più

compiuta e differenziata per questo mutato contenuto. Le rappresentazioni del romitaggio di Petrarca nella valle di Valchiusa sono rimaste il modello della moderna descrizione della natura fino a Rousseau. Ma, nonostante questo apparente ritorno alla natura, risuona sempre chiaramente percepibile in tutte queste descrizioni l'impulso dominante dell'epoca. In questa rappresentazione «*quid enim habet locus ille gloriosus habitatore Francisco?*», Petrarca cerca e gode di se stesso e dell'immagine della propria gloria. E non è semplicemente un'accidentale vanità personale che si esprime in ciò, ma si presenta qui un tratto che è caratteristico per l'intero sviluppo del concetto di personalità all'interno di questa sfera. Nella forma che dà qui a se stesso, l'individuo necessita di quel continuo riflesso negli altri che egli ottiene nell'immagine della gloria. Solo in questo rispecchiamento egli giunge a se stesso e alla forza e alla sicurezza della propria coscienza. L'io trova se stesso nel dominio del mondo, ed è indifferente se questo dominio si rappresenti nella forma della realtà storico-politica o rivesta più complesse forme spirituali e ideali. La personalità possiede se stessa solo nella forza dell'azione che esercita sugli altri; ma, al tempo stesso, questa azione contiene necessariamente in sé la reazione che riceve dagli altri, dai quali si trova così a dipendere interiormente.

La nota di spicco del concetto di personalità raggiunto nel Rinascimento francese è la liberazione da quest'ultimo limite. Montaigne, il più ricco e complesso pensatore di quest'epoca, non è un dotto, né un uomo di Stato, né un poeta e nemmeno un filosofo nel significato tradizionale del termine. Il contenuto dei suoi saggi è semplicemente egli stesso nella sua forma completamente 'privata' e nella sua peculiarità. Il libro non vuol essere qui un prodotto dell'io, ma vuol essere questo stesso io nell'intera pienezza delle sue aspirazioni e dei suoi desideri, dei suoi pensieri, dei suoi umori individuali e delle sue accidentalità. «Non son tanto io che ho fatto il mio libro – così egli giudica – quanto il mio libro che ha fatto me, libro consustanziale al suo autore, di un'utilità personale, membro della mia vita; non avente per fine l'utilità di terzi ed estranei, come tutti gli altri libri [...] Altrove si può considerare e accusare l'opera separatamente dall'artefice; qui no: chi tocca l'uno, tocca l'altra» [1]. In questo caso perciò, anche l'idolo della fama ha perduto il suo potere sugli uomini. Quello che Petrarca non riusciva a conquistare nelle più dure lotte interiori, e cioè il sentimento della vera 'autarchia' ed autosufficienza interiore, Montaigne lo ottiene subito come il dono originario e benevolo della sua indole e del suo destino. Egli si basa su di sé e può respingere ogni misura esterna. Ogni sua intenzione letteraria è diretta alla '*forme naïve*' del suo io. E si

[1] [M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, con l'aggiunta del saggio di S. Solmi, *La salute di Montaigne*, Adelphi, Milano, 1996, vol. II, pp. 888 e 1069].

immerge nel nuovo mondo che qui gli si dischiude con sempre nuovo stupore, con innocente entusiasmo. Non si ritrae dalle cose e dal loro effetto; ma esse sono per lui soltanto la materia di cui ha bisogno per divenir cosciente dell'infinita multiformità e vivacità del suo animo; può apparentemente perdersi negli oggetti, perché è sicuro di potersi in ogni momento ritrarre da essi. Nulla di esteriore tiene in poco conto, ma nulla di esteriore lo condiziona in questo gioco lieto e riflessivo con la realtà. Per la scepsi di Montaigne, non c'è più nessun essere assoluto, nessuna verità eterna, nessuna norma assolutamente vincolante. Ciò che egli cerca è la vita individuale in tutta la sua relatività, in tutta la sua illimitata mutevolezza e accidentalità, che non deve dar luogo a nessun universale, a nessuna astrazione concettuale e a nessuna regola, ma essa medesima deve venire rivissuta e nuovamente organizzata, attraverso la fantasia e il pensiero, nella sua immediata totalità piena di contraddizioni. Così egli non vuol dipingere l'essere, ma il passare, e non il passare da un'epoca della vita a un'altra, ma di giorno in giorno, di minuto in minuto. «Io do alla mia anima ora un aspetto ora un altro, secondo da che parte la volgo. Se parlo di me in vario modo, è perché mi guardo in vario modo. Tutti i contrari si ritrovano in me per qualche verso e in qualche maniera. Timido, insolente; casto, lussurioso; chiacchierone, taciturno; laborioso, indolente; ingegnoso, stupido; stizzoso, bonario; bugiardo, sincero; dotto, ignorante, e liberale, e avaro, e prodigo [...] e chiunque si studi molto attentamente trova in sé [...] questa volubilità e discordanza. Non posso dir niente di me, assolutamente e semplicemente, e solidamente, senza confusione e mescolanza, né in una sola parola. *Distingo* è l'articolo più universale della mia logica» [2].

Eppure questa esuberante pienezza è tenuta insieme e informata da un supremo principio. Come gli *Essays* saltano da un argomento all'altro in una singolarissima confusione e nondimeno, in questo variopinto mutamento, si afferma e si imprime la loro incomparabile unità stilistica interiore, lo stesso vale per l'uomo Montaigne. Egli diventa l'artista di una nuova forma di vita. Al posto della volontà di dominio dalla quale erano pervase le grandi personalità del Rinascimento italiano, è subentrata qui la volontà di forma puramente estetica. La pretesa di imporre la forma propria dell'io ad un mondo che vi si oppone è completamente abbandonata. Secondo Montaigne, non vi è infatti nessun'altra strada per liberarsi dal mondo che quella di sottomettersi senza limitazione alle sue esigenze e ai suoi vincoli esteriori. Ogni eccezione a queste norme deriva da stoltezza e da ambiziosa ricercatezza piuttosto che da autentica ragione. Il saggio deve sottrarre la sua anima dalla pressione delle cose, conservandola nella

[2] [Ivi, vol. I, p. 432].

forza e chiarezza del libero giudizio; ma per quello che riguarda le apparenze deve seguire gli usi e i costumi correnti. Questa è la regola di tutte le regole e la legge universale di tutte le leggi. Infatti, per l'autentica indipendenza interiore dell'io non è decisivo cosa viene fatto, ma come viene fatto. Nulla è in sé buono o cattivo, pieno di gioia o di dolore, ma tutto dipende da ciò che io ne faccio. Il destino non ci reca né bene né male, ci fornisce soltanto la materia e i semi che la nostra anima, più potente dello stesso destino, adopera e impiega come più le piace. Quanto più ostile e riottosa è questa materia, con tanto maggior forza si estrinseca in essa la nostra capacità di darle forma. La personalità libera si può muovere in ogni *medium*, in alto e in basso, con la stessa disinvoltura e tranquillità, poiché padroneggia da un centro sicuro tutta la sua attività. La sua legge, che si compie involontariamente e senza costrizioni, risiede semplicemente in questa sua misura interiore, in quella grazia che si comunica da se stessa a tutto ciò in cui essa vive ed agisce. Come i grandi uomini del Rinascimento italiano trovano il loro punto d'appoggio in una nuova cultura politica e in un nuovo atteggiamento verso la politica, così, nei saggi di Montaigne, si esprime una nuova cultura della forma di vita estetica. Il ritorno alla 'natura' costituisce anche qui la parola d'ordine: ma questo ideale della natura porta già inconfondibilmente i tratti di quella cultura aristocratica che ha trovato il suo compimento nella letteratura classica francese.

Contrariamente a quanto avviene nel Rinascimento italiano e francese, in Germania anche il rinnovamento dell'antichità si trova ancora a stretto contatto con tendenze popolari. Per un periodo, Erasmo è accanto a Lutero l'uomo più popolare in Germania: massime e rime tedesche celebrano «il signore di Rotterdam» come colui che ha ripristinato l'autentico diritto dell'umanità. E, soprattutto per Ulrich von Hutten, l'ideale umanistico si fonde direttamente con il suo ideale della libertà tedesca. La nuova cultura è per lui principio e mezzo dell'autoliberazione religiosa e nazionale: «prima è mancato l'ammonimento e solo i preti erano istruiti, ora Dio ci ha donato anche l'arte per comprendere i libri; orsù, è tempo, tocca a noi». Domina qui il pensiero che il ritorno agli autentici documenti religiosi sia la condizione per ritrovare la strada verso la forma semplice e originaria della stessa vita religiosa. L'Umanesimo, e il suo nuovo concetto di una più libera cultura dell'uomo, viene invocato contro la scolastica che, con la sua erudizione esteriore e contenutistica, ha oscurato sempre più la pura immagine dell'antichità e del cristianesimo. Così Erasmo, accanto alla sua edizione del testo greco originale del Nuovo Testamento, pone il suo *Enchiridion militis Christiani*, nel quale sviluppa l'ideale di una libera religione laica. La Bibbia deve diventare di nuovo per tutti gli Stati e per tutti i popoli il bene comune, accessibile ad ognuno. Infatti essa non è altro che la pura dottrina della moralità quale si è sviluppata, nei comuni tratti fon-

damentali, in ogni cultura autentica, veramente umana e universale. In questa prospettiva Cristo e Platone, Mosé e Socrate stanno sullo stesso piano; così pure tra la '*philosophia Christi*' e la saggezza stoica di un Cicerone e di un Seneca non sussiste alcuna opposizione intima ed essenziale. Chi, a partire dal proprio animo, ha raggiunto la capacità di dare una forma esteriore alla religione, e di riviverla secondo il suo particolare contenuto fondamentale, l'ha nello stesso tempo compresa nella sua vera universalità ed è in grado di riconoscerla in ognuna delle sue singole espressioni storiche. La nuova coscienza di sé che qui sorge, non si radica più nella sfera politica o in quella estetica, ma in quella religiosa. Poiché il problema si concentra per Lutero in quest'unico punto, viene in questo modo nuovamente dissolta l'unità che, per un momento, l'Umanesimo tedesco sembrava avere ottenuto per la totalità della cultura spirituale e mondana. Solo a poco a poco e indirettamente quest'unità viene ripristinata attraverso lunghe lotte interne, ma essa poggia ormai su una base completamente diversa. La nuova formulazione del concetto di libertà e di quello di personalità, che a partire dalla Riforma viene fissata esclusivamente in riferimento alla religione, rinvia contemporaneamente oltre il peculiare ambito della religione: essa contiene in sé una questione che, nel procedere dello sviluppo, ogni particolare indirizzo spirituale doveva porsi in maniera indipendente e a cui, in maniera indipendente, doveva rispondere.

2. A conferire alla concezione medievale del mondo la sua forza e il suo immenso influsso spirituale era la circostanza che, in essa, l'opposizione tra finito e infinito sembrava realmente superata. Qui era indicata una via che, in una sequenza continua, conduceva dall'inferiore al superiore, dal più imperfetto al più perfetto e che legava ogni essere limitato e dipendente a qualcosa di eterno e duraturo. La metafisica aristotelica e neoplatonica fornì lo schema generale per questa derivazione. Essa mostrava come, a partire da Dio, l'essere più puro e più alto, si compisse la discesa nel mondo della molteplicità e della particolarità. Ogni particolare costituisce nei confronti dell'origine unica e universale un che di limitato, una negazione di ciò che è posto nel fondamento sostanziale in quanto tale. Ma, in ogni essere derivato e per questo negativo, è insito l'impulso a ritornare all'unità originaria dalla quale è proceduto. Questo anelito lo sospinge oltre se stesso sino ad una più alta perfezione, e da questa all'essere ancora ad essa superiore, finché, alla fine, l'intero processo della discesa non è stato percorso in direzione opposta. In questa ascesa e in questo ritorno, non può venire saltato nessuno degli anelli intermedi che il cerchio delle formazioni ha attraversato. Ma una volta che l'intero circolo è stato percorso verso il basso e verso l'alto, allora l'essere è tornato al suo puro inizio e il

movimento da cui esso veniva dominato è concluso. Infatti la fine di ogni movimento coincide con il suo inizio, la meta a cui anela ed in cui si placa, è il punto dal quale ha avuto inizio. In quanto creatore della natura, Dio è allo stesso tempo lo scopo finale nel quale si riuniscono tutti i suoi movimenti: l'amore che si dirige verso un essere singolo e finito, non appena chiaro e trasparente a se stesso, conduce di nuovo all'essere infinito. Alla concezione di questa scala dell'essere ascendente e discendente, corrisponde l'intuizione di un'analoga sequenza del produrre e dell'agire. Tutta la forza scaturisce dall'alto, dal sommo Uno, ma, allontanandosi dal suo punto di partenza, si attenua e si distribuisce nel mondo di ciò che è prodotto. La '*divisio naturae*' – come viene sviluppata ad esempio da Scoto Eriugena – conduce dalla natura che crea e non viene creata, alla natura che viene creata e crea; da questa alla natura che viene creata e non crea, fino a terminare con quella che non crea né viene creata. Ma anche l'ultimo e più remoto membro non è puramente votato alla sfera dell'assoluta nullità, perché anche da esso si dipartono vie che, in una connessione continua, lo collegano a ciò che c'è di più alto e intellegibile.

La dottrina medievale della natura segue i tratti fondamentali di questa metafisica. Il sistema fisico-astronomico indaga il tutto dei movimenti, ricercando come essi procedano dal primo 'motore immobile', e come da questo, conformemente all'ordine delle sfere celesti, proseguano nell'inferiore mondo sublunare. L'originaria forza divina si comunica anzitutto al '*Primum mobile*', l'estrema sfera in movimento del tutto, e, da questo, alla sfera delle stelle fisse. Poiché queste due sfere sono vicinissime all'archetipo, la loro rotazione si compie nella forma più perfetta: nella forma della pura orbita circolare che ritorna in sé. Da qui, in cerchi concentrici posti sempre più in profondità, discendiamo fino al mondo terrestre che, caratterizzato dall''infinito movimento rettilineo', non ha nessun limite né nella sua trasformazione, né nella sua variabilità. Nel mezzo, come un mondo intermedio, si trova il mondo dei pianeti che prende parte ad entrambi e le cui orbite costituiscono perciò un incrocio di linee rette e di linee curve. Ogni consistenza e ogni forza vivificante affluisce a ciò che è inferiore dal cerchio più alto, col quale esso è immediatamente in contatto. Ritroviamo così qui, in una diretta rappresentazione sensibile e poetica, l'astratta immagine spirituale del Medioevo, quale viene espressa da Beatrice nel *Paradiso* di Dante, con una meravigliosa compenetrazione dei due motivi:

> Dentro dal ciel de la divina pace
> si gira un corpo ne la cui virtute
> l'esser di tutto suo contento giace.

Lo ciel seguente, c'ha tante vedute,
quell'essere parte per diverse essenze,
da lui distratte e da lui contenute.

Li altri giron per varie differenze
le distinzion che dentro da sé hanno
dispongon a lor fini e lor semenze.

Questi organi del mondo così vanno,
come tu vedi omai, di grado in grado,
che di su prendono e di sotto fanno.

Riguarda bene omai sì com'io vado
per questo loco al vero che disiri,
sì che poi sappi sol tener lo guado.

Lo moto e la virtù d'i santi giri,
come dal fabbro l'arte del martello,
a' beati motor convien che spiri;

e 'l ciel cui tanti lumi fanno bello,
de la mente profonda che lui volve
prende l'image e fassene suggello.

E come l'alma dentro a vostra polve
per differenti membra e conformate
a diverse potenze si risolve,

così l'intelligenza sua bontate
multiplicata per le stelle spiega,
girando sé sovra sua unitate.

Con i primi inizi del pensiero moderno, forze dissolvitrici e distruttive irrompono però nella perfezione e nella calma di quest'immagine del mondo. Copernico toglie a questo mondo un centro stabile. Abbandonato a se stesso e alle proprie forze, galleggia nello spazio infinito, non più conservato nel suo ordine da un sistema di intelligenze che guidano e mostrano la via, e non più racchiuso da una forma geometrica e da confini stabilmente ordinati. Un nuovo *pathos* morale e intellettuale, un nuovo concetto della perfezione stessa vengono così raggiunti. Giordano Bruno esalta Copernico come il liberatore dell'umanità, perché ha fatto uscire lo spirito come da una prigione, e gli ha per primo mostrato la via che conduce nell'incommensurabile vastità del tutto. Ma il sentimento che qui domina, agisce veramente soltanto nella dottrina di Keplero, dove lotta per arrivare a chiarezza concettuale e alla sicurezza della scienza esatta. Anche per Keplero il mondo è unità, non però in virtù della sua forma geometri-

ca, bensì in virtù dell'armonia delle sue forze formatrici. E poiché queste forze sono un in sé legalmente determinate, possono per questo agire all'infinito, senza che per questo il pensiero perda la connessione del mondo. Un altro strumento concettuale, infatti, garantisce ora allo spirito questa connessione: al posto della compiutezza della figura geometrica del cosmo e delle orbite dei pianeti è subentrata la funzione matematica del movimento, che Keplero esprime e dimostra nelle sue tre leggi. Questa funzione riesce in ciò che prima sembrava impossibile: riunire e ripensare l'infinito in un tutto. L'intera determinazione teoretica dell'essere ha così assunto un'altra forma. Essa non riposa più sul fatto che speriamo di risalire al limite di questo essere nello spazio e alla sua origine nel tempo, ma sul fatto che comprendiamo la totalità delle sue forze – che riguardo al contenuto è illimitata – come un'unità dinamica, come un tutto collegato da principi e regole interni che non vengono infranti. L''armonia del mondo', come viene rappresentata nella principale opera filosofica di Keplero, risale dall'essere alle condizioni e ai rapporti del divenire, nei quali, come sicure ragioni determinanti, cerca di ottenere indirettamente i limiti per la cerchia delle formazioni dell'essere. Le orbite perfette dei pianeti, alle quali si atteneva ancora Copernico, vengono eliminate; ma il pensiero sopporta l'irregolarità delle orbite e dei movimenti, perché ha trovato in sé una nuova misura costante per ciò che è irregolare.

Con questa trasformazione dell'immagine teoretica del mondo, coincide il rivolgimento che ora, a partire dalla Riforma, si compie in maniera sempre più decisa e cosciente nel generale ordinamento della vita. Anche il cosmo politico-ecclesiastico del Medioevo poggiava sulla convinzione che ciò che costituisce il senso e la sostanza spirituale della vita proviene dall'alto e viene trasmesso ai gradini inferiori dell'essere attraverso una rigida sequenza di gradi intermedi. L'ordine statale e sociale del sistema feudale, l'ordine ecclesiastico della gerarchia abbraccia il singolo e gli assegna il suo posto una volta per tutte. Su questa limitazione poggia la sicurezza della sua esistenza e la possibilità della sua relazione con il tutto. In fondo, l'individuo non è in grado di uscir fuori da questa scala, così come la terra, o un qualsiasi altro corpo terrestre, non può scambiare con un altro corpo il posto che gli è stato assegnato nell'universo. Il suo fine gli è predelineato attraverso rigide norme, e, mentre lo persegue all'interno di questa cerchia, realizza e porta a compimento al tempo stesso l'unitario *telos* del tutto. La personalità acquista la sua stabile forma attraverso la limitazione che riceve dall'esterno, in virtù della validità dei dogmi ecclesiastici e dei vincoli sociali stabiliti: sopprimere questa validità significa rigettare nel caos la personalità stessa. Ma questo caos sembra ora effettivamente irrompere sul mondo moderno con le idee fondamentali della riforma religiosa. Lutero abolisce l'intero sistema della dottrina medievale della grazia, il sistema

delle mediazioni religiose attraverso beni salvifici ben precisi e comunicabili in modo oggettivo, ponendo di conseguenza il singolo davanti ad un nuovo, immane compito. Ormai il congiungimento con l'infinito deve compiersi in lui medesimo, senza nessun preciso aiuto concreto. Quest'idea di un atto fondamentale, autonomo e assolutamente non commutabile, costituisce un momento essenziale nel concetto luterano della 'fede'. «Chi può infatti ricevere la promessa di Dio per conto di un altro e poi fargliene dono, se questa esige la fede di ogni individuo preso singolarmente? [...] Questo principio è dunque incontrovertibilmente certo: di fronte alla promessa divina, ciascuno è solo, è richiesta la sua fede, ciascuno deve dar conto di sé e portare il suo fardello». Solo dalla forza di questo isolamento sgorga il nuovo senso e il nuovo valore della 'persona'. Tutto il lavoro che aveva svolto abitualmente la Chiesa in quanto comunità oggettiva, o la tradizione, facendo le funzioni dei singoli individui, è ora eliminato nel radicalismo di una nuova questione. Nei confronti del mondo e dei suoi ordinamenti, della vita statale e sociale, l'individuo si trova solo nella condizione in cui egli pone se stesso a partire dal principio della sua certezza religiosa. Di questa certezza egli diviene partecipe non certo per un atto originario e autonomo di autodeterminazione, ma per effetto della grazia trascendente; ma una volta ottenuta, a partire di qui bisogna costruire autonomamente il contenuto e l'intera organizzazione dell'essere spirituale. Proprio nel sentirsi vincolato nei confronti dell'assoluto della volontà, egli raggiunge la libertà nei confronti di ogni realtà empirica, nei confronti della costrizione esercitata dalle cose esteriori e dalle autorità esteriori. La dipendenza da Dio si rivela come indipendenza dalle cose finite e dai mutevoli impulsi che da esse provengono. Solo dall'unione dei due momenti risulta il tutto caratteristico del concetto luterano di libertà, quale si esprime nella formulazione pura e originaria dei primi scritti della Riforma.

Proprio qui però, dal punto di vista della considerazione puramente storica, sembra divenire illusoria ogni rigida distinzione tra spirito 'medievale' e spirito 'moderno e riformatore': proprio qui sussiste infatti la più stretta connessione tra Lutero e l'individualismo religioso del Medioevo, quale si esprime soprattutto nella *mistica*. E d'altra parte si rivela che il concetto nel quale dapprima si presenta questa connessione, racchiude in sé al tempo stesso anche la differenza decisiva. L'elevarsi del 'Sé' sopra le 'cose' è la meta e il senso anche di ogni contemplazione mistica: «liberarsi dalle cose è il proposito migliore, più lodevole e nobile che l'uomo possa nutrire; non vi è passione, volontà e desiderio più nobile e lodevole di questo». Ciò che qui appare come l'opposizione di 'io' e 'mondo', di 'persona' e 'cosa', ritorna nell'opposizione fondamentale che Lutero pone tra 'fede' e 'opera'. E qui la nuova tendenza decisiva emerge a volte quasi in astratta

purezza. L'opera viene respinta perché e nella misura in cui essa ci nasconde l'autentico artefice. «Le opere sono morte cose, non possono né onorare, né lodare Dio, sebbene possano accadere a onore e lode di Dio. Ora però cerchiamo colui che non viene fatto, come le opere: l'autore e l'artefice stesso che onora Dio e fa le opere. Altri non è che la fede del cuore». Dunque il rifiuto di Lutero si dirige contro l'opera compiuta, contro l'*opus operatum*', poiché egli cerca di penetrare fino al puro principio di ogni agire, nella libera interiorità dello spirito. L'opera acquista il suo relativo senso e valore solo in quanto diviene l'espressione per qualcosa di altro e di più profondo che sta dietro di essa e che, secondo il suo autentico significato, non si irrigidisce e non si risolve mai nel semplice risultato obiettivo del 'fatto'. La via non conduce dalla periferia al centro, ma dal centro alla periferia. «Nessun'opera fa un artefice a sua immagine e somiglianza, ma è vero il contrario [...] chi dunque vuol fare opere buone non deve cominciare con le opere, ma con la persona che deve fare le opere». Così, in questa separazione della sfera delle cose e di quella delle persone, la relazione tra le due non è interrotta: il distacco da tutto l'essere obiettivo lascia aperta al tempo stesso la strada attraverso la quale, nell'energia dell'agire personale, possiamo nuovamente tornare a congiungerci ad esso. Ed è questo il momento in cui Lutero si separa interiormente dalla mistica. La mistica, insieme alla dipendenza dalle cose obiettive, sopprime ogni principio di formazione obiettiva: l'"io' che essa cerca è un puro amorfo, che si è sbarazzato di ogni misura e di ogni limite finiti, e che viene concepito in maniera tanto più pura, quanto più viene determinato esclusivamente in senso negativo. Come Dio si trova al di fuori di ogni opposizione, poiché egli è la fonte di ogni opposizione, come egli, secondo la parola di Eckhart, è un puro 'No', così anche la pura forma originaria dell'io è pura mancanza di forma. Insieme alla particolarità delle cose singole, lo spirito ha superato anche ogni particolarità in se stesso, ogni carattere specifico dei suoi propri atti. Deve perdersi e 'sfigurarsi' «al di là di ogni modo, figura e forma» [3], al di là di ogni forza. Così quanto più profondamente l'io si comprende nella sua pura essenza, tanto più per lui è scomparsa ogni molteplicità degli oggetti e delle loro particolari determinazioni. Al contrario, il concetto luterano di libertà e personalità non tiene fermo il semplice principio della negazione del mondo, ma, in esso e in forza di esso, il principio della formazione del mondo. Con il valore proprio dell'*opera* particolare non è annullato il valore dell'*operare stesso*: la singola opera viene rifiutata come criterio religioso e morale appunto perché in essa l'"artefice', la direzione originaria del sentimento e della volontà da cui

[3] Cfr. Tauler, *Predigten* 131; Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874 sgg; vol. III, p. 209 e segg.

sgorga ogni agire, non arriva mai a mostrarsi in completa purezza. L'"opera', che considerata da un punto di vista puramente materiale, come semplice risultato, potrebbe venire eseguita anche da un altro, è trapassata nell'"atto' nel quale l'autore stesso è presente come qualcosa di imprescindibilmente personale e indipendente.

Così la molteplicità del mondo viene riguadagnata: non come una molteplicità di cose, ma come la vivente molteplicità di concreti compiti morali. Il tutto del mondo morale si articola nella diversità di condizioni particolari, cioè di particolari professioni e 'uffici'; ma ognuno di questi uffici, se esercitato con autentica dedizione, possiede in se stesso, e senza rapporto a uno scopo esteriore, la sua legittimazione religiosa. «Un calzolaio, un fabbro, un contadino, ciascuno ha il compito e l'opera del suo mestiere, eppure sono tutti preti e vescovi ugualmente scelti». Solo in questo tratto del concetto luterano di fede si esprime compiutamente la differenza dalla mistica. Neanche la mistica resta alla semplice contemplazione, ma ha in sé una tendenza pratica attraverso la quale cerca di congiungersi nuovamente col mondo. E, soprattutto in Eckhart e in Tauler, l'ideale del vedere sfocia infine sempre in quello del fare e dell'operare. «Dio intende nell'unità della visione la fecondità dell'azione: infatti nella visione servi solo a te stesso, ma nelle azioni virtuose servi alla moltitudine». La 'visibilità' erompe e conduce nella 'realtà', come la realtà conduce nella visibilità [4]. E tuttavia, neanche in questo atteggiamento della mistica, si raggiunge una piena e pura correlazione dei due momenti. Invece dell'unità degli opposti, alla quale la mistica aspira, rimane alla fine soltanto un mero andare avanti e indietro tra di essi. La forma della vita mistica muta continuamente tra la visione del divino e la dedizione a ciò che è terreno, alla quale il mistico si decide spinto dagli immediati doveri sociali, in una volontaria alienazione. L'anima umana ha due occhi: l'uno ha in sé la possibilità di guardare nell'eternità, l'altro di guardare nel tempo; questi due occhi però non sono in grado di funzionare contemporaneamente, e se l'anima deve guardare con l'occhio destro nell'eternità, allora l'occhio sinistro deve smettere di funzionare e comportarsi come se fosse morto [5]. Questa duplicità nell'atteggiamento vitale del mistico, conduce anche il suo ideale etico ad un particolare dissidio. Nel suo lavoro sociale, certamente egli è ormai libero dagli oggetti e dai bisogni empirici, ma in fondo continua a tenere gli altri in quella sfera che nega per se stesso. Nel momento in cui, come vediamo nella figura del frate mendicante, estende solo a se stesso l'esigenza dell'"ascesi', da un punto di vista puramente fisico, egli sembra

[4] Meister Eckhart (ed. Pfeiffer; *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrunderts*, vol. II, Lpz. 1857) p. 18; cfr. Tauler, Pred. 63.

[5] *Theologia deutsch*, cap. 7, ed. Pfeiffer, p. 13.

essere esclusivamente colui che dà, non colui che riceve; ma, in senso ideale, questo rapporto conosce un curioso ribaltamento. Il dovere religioso di cui egli si fa carico unilateralmente, fonda anche un unilaterale predominio religioso, che si esprime concretamente nel fatto che la rappresentazione dell'ideale religioso e morale, nella sua piena purezza e rigore, resta appannaggio di un ceto particolare. Così è vero che il mistico nella sua attività sociale si abbassa verso il 'mondo', e l'uomo che in esso si trova, ma non li risolleva a sé. Nei confronti di questa separazione, il principio protestante ricerca sin dall'inizio una nuova forma di unificazione e correlazione. Se nella mistica il servizio a 'sé' e il servizio alla 'moltitudine' si alternano, qui è prioritaria l'idea e l'esigenza di dover realizzare entrambi nello stesso e unitario modo dell'operare. Dal principio religioso della libertà scaturisce ora il principio dell'uguaglianza religiosa. Quest'uguaglianza riguarda non solo la materia dell'agire, ma il momento in cui risiedono il suo significato e la sua fondazione spirituali. La perfezione propria della vita mondana non si esprime quindi più in una singola particolarità, ma nella totalità delle sue diverse direzioni, ognuna delle quali è al contempo capace e bisognosa di essere elevata alla sfera religiosa e spirituale. Solo così questa nuova concezione riesce a dispiegarsi in tutta l'ampiezza della vita mondana: proprio perché essa non predilige più, o non ne prende più in esclusiva considerazione, una parte determinata, riesce a penetrarne tutte le parti e a trasformarle in una nuova unità. Azione e reazione sono ormai distribuite uniformemente tra i diversi ceti e i diversi individui. Ognuno di essi riceve e contemporaneamente dà, e in questa correlazione si costituisce la vita del tutto, nella misura in cui essa è fondata religiosamente ed eticamente. Qui si produce nuovamente la caratteristica correlazione tra la sfera soggettiva e quella oggettiva, tra il mondo della persona e il mondo della cosa. Rivolgendo l'attività all'oggetto, l'io non rimane però vincolato ad un determinato oggetto singolo. Proprio nella disuguaglianza dei compiti e delle condizioni che si danno nel lavoro dei singoli individui, emerge ora l'uguaglianza di quel valore che è proprio del fare in quanto tale e in quanto pura espressione della disposizione interiore. L'attiva dedizione alla realtà non si giustifica per il particolare ambito di oggetti al quale si rivolge, ma, al contrario, soltanto essa dà a questo ambito un significato e la sua sanzione religiosa a partire dal centro della personalità.

E qui siamo di nuovo ad un punto in cui, malgrado ogni diversità di contenuti, la moderna visione teoretica e la moderna visione religiosa, rivelano un tratto comune. La scienza della natura dell'epoca moderna e la teoria razionale che su di essa si edifica, sono compenetrate dalla presupposizione che l'esperienza stessa sia un sistema di leggi e che perciò il cosmo dell'essere sia un cosmo di pensieri. La 'realtà' non è un complesso di

singolarità senza relazioni, ma un tutto la cui struttura si può esprimere in principi universali, a partire dai quali si determina progressivamente la particolarità dell'esistenza e degli oggetti singoli. La teoria viene provata e dimostrata proprio perché, senza risolversi nei casi particolari, penetra sempre più questo particolare con i suoi principi, trasformando ciò che nell'esperienza in un primo momento appare come un semplice insieme di impressioni singole, in una connessione genetica di concetti e, con ciò, in un rigido ordinamento di 'dati di fatto' esattamente conosciuti. La visione religiosa del mondo è guidata da un interesse di natura del tutto diversa, eppure da entrambe le parti sussiste una determinata corrispondenza nell'universale forma del compito. La prestazione che nella considerazione teoretica viene richiesta all'energia del pensiero, deve venire compiuta qui in un'altra connessione e su un altro livello di problemi, dall'energia del sentimento e della 'fede'. A partire da questo centro unitario, deve venire raggiunta una progressiva costruzione della realtà spirituale, nella quale, soltanto, i grandi ordinamenti obiettivi come Stato e diritto, scienza e moralità ottengono il loro posto determinato e, attraverso di esso, la loro giustificazione. Certamente, in questo caso, tutti questi ordinamenti non vengono compresi in una pura indipendenza, né vengono conosciuti a partire dai loro particolari 'fondamenti', ma attingono il loro valore dalla certezza del principio religioso che domina il complesso di questa derivazione. Per questo, in ciò che costituisce la forza di questa derivazione, è insito anche il suo insuperabile limite interno. Nelle diverse configurazioni che il pensiero della Riforma ha ricevuto nei suoi primi fondatori, anche questo rapporto fondamentale emerge nei suoi diversi lati. Da questo punto di vista si può forse tentare di descrivere il maggiore contrasto che sussiste tra Lutero e Zwingli. Dietro tutte le differenze dogmatiche tra Lutero e Zwingli, quali emergono nella disputa sulla comunione, si trova la differenza fondamentale che è già fondata nella loro formulazione del problema religioso. La posizione religiosa di Lutero è radicata nel vissuto individuale, quella di Zwingli è radicata nella concezione della comunità come un tutto politico-religioso. Se in Lutero tutto riposa sul rapporto originario nel quale l'anima singola nell'atto di 'fede' si trasferisce in Dio, Zwingli dirige l'esigenza religiosa fondamentale in certo qual modo su un soggetto più generale, unificando le idee della riforma religiosa e della riforma politico-sociale. La Chiesa e lo Stato devono venire ricondotti alla loro naturale semplicità e purezza, riportati al loro 'originario stato' morale. La forma fondamentale della 'comunità' è perciò per Zwingli un dato che già determina il suo primo inizio e principio, mentre per Lutero è qualcosa che va ricercato e che è possibile ottenere e fondare soltanto indirettamente a partire dall'esperienza salvifica degli individui. Questa differenza, radicata nel sentimento religioso dei due, si estende a

tutte le loro considerazioni teoretiche e religiose. Zwingli procede da una forma morale già coniata, che in questa determinatezza gli si rivela allora ovunque nella natura e nella storia. Egli è molto vicino alla cerchia di pensiero dell'Accademia platonica fiorentina, la cerchia di Ficino e Pico della Mirandola, che cerca di comprendere il mondo come un cosmo fisico e teleologico perfettamente coerente, nel quale un unitario archetipo divino è frantumato in una pienezza di formazioni, in ognuna delle quali si esercita l'originaria vita divina. Non c'è niente di vitale e di attivo al di fuori di questo piano fondamentale della 'provvidenza', che comprende in sé anche il destino dei grandi pagani. Anche Platone, Seneca e Pindaro hanno bevuto alla fonte divina. Nell'armonia di questa concezione non trovano posto gli aspri contrasti presenti nella natura di Lutero e nel compito di Lutero. Nel corso del conflitto teologico, Zwingli appare perciò quasi senza eccezione come la natura più misurata e intellettualmente più libera, mentre Lutero erige l'autorità incondizionata della 'parola' divina e dell'articolo di fede fissato dogmaticamente, in maniera sempre più determinata e imperiosa. Dal punto di vista storico, anche questo dogmatismo è comunque solo il rovescio negativo del suo individualismo religioso. Proprio perché il suo distacco era stato più radicale di quello Zwingli, Lutero aveva bisogno ormai di un più saldo vincolo esteriore. Doveva infatti ancora compiere quello che Zwingli aveva già anticipato: il germe dal quale Zwingli aveva proceduto nella costruzione della sua visione del mondo, era un tutto già formato, mentre per Lutero era soltanto la forza originaria ancora informe del suo vissuto religioso. Occorreva prima spianare la via che da questa soggettività doveva condurre alle norme obiettive del sapere e della vita della comunità. Quanto più profondamente, procedendo nel suo sviluppo, Lutero divenne cosciente della grandezza di questo compito, tanto più rivendicò nei confronti degli spiritualisti e dei 'fanatici' il criterio rigorosamente obiettivo della parola della Bibbia: «Se la parola fosse peccaminosa o errata, secondo che cosa la vita vorrebbe o potrebbe dirigersi? Se il filo a piombo o la squadra di ferro fossero sbagliati o storti, come il capomastro vorrebbe o potrebbe servirsene?».

Cercando di dare un compimento oggettivo al suo principio di certezza religiosa, Lutero ha certamente sacrificato un momento essenziale, sul quale poggia l'autentica forza rivoluzionaria di questo principio. La 'libertà' dell'anima, che egli aveva proclamato, significava il suo essere al di sopra del mondo materiale, sia che venisse concepito come mondo fisico o come mondo storico. Ora, invece, una parte di questo stesso mondo materiale – che cos'altro è, in effetti, anche il più sacro dei documenti, storicamente tramandato e legittimato dalla tradizione? – viene liberata dai suoi condizionamenti empirici ed elevata ad una validità assolutamente vincolante. Non ci soffermeremo qui sul dissidio che ne risulta e sul significato

che esso riveste per tutto lo sviluppo interiore dello stesso Lutero. In ultima analisi, la problematica individuale della vita e dell'opera di Lutero rimanda comunque anche qui ad una problematica generale, che nel procedere della moderna storia dello spirito emerge sempre più chiaramente. Una volta dissoltosi il vincolo che aveva dominato il Medioevo nel suo sistema di vita e di dottrina basato sull'autorità, bisognava ripristinarlo in un nuovo senso a partire dal fondamento del concetto stesso di libertà. Ma questo compito, nella sua globalità, rinvia oltre i confini del principio religioso e della questione religiosa in genere. Per la sua soluzione bisognava che le singole tendenze fondamentali, sulla cui cooperazione riposa la cultura spirituale moderna, avessero prima preso coscienza della loro *indipendenza*, costituendosi nella loro legge particolare. Non era sufficiente che le 'forme' spirituali oggettive, come società e Stato, scienza e diritto, venissero poste solo in generale su un nuovo fondamento giuridico, fin tanto che questo non apparteneva propriamente ad esse medesime, ma rinviava ad un principio che, nei loro confronti, appariva tuttavia come qualcosa di esteriore e di eteronomo. Al Medioevo il cosmo spirituale si presenta nelle sue linee essenziali sotto l'immagine di un'articolazione gerarchica di sostanze spirituali, che si dispongono al di sopra e al di sotto l'una dell'altra, secondo una rigida gerarchia dell'essere. Nella concezione moderna, esso sorge come un tutto di energie spirituali indipendenti, che non sono riconducibili una all'altra, ma sono riferite una all'altra correlativamente. Al posto di una molteplicità estensiva di livelli dell'essere, ordinati secondo gradi di perfezione decrescente, è qui subentrata l'intuizione di una molteplicità intensiva di funzioni formatrici, che si collegano una all'altra in un sistema complessivo di attività. Le diverse direzioni della vita spirituale non stanno più ora in un rapporto di completamento contenutistico per cui distribuiscono la loro validità su diversi settori dell'essere, ma ognuna di esse rivendica per sé il tutto della realtà, ponendosi comunque in relazione a questo tutto in un particolare modo qualitativo. La loro diversità non risiede nell'oggetto al quale trovano applicazione, ma nel principio che le anima. La condizione preliminare per il ristabilimento di questa connessione, però, era che ognuna delle energie spirituali creatrici trovasse prima in sé la coscienza della sua legge fondamentale. Prima che la loro nuova connessione spirituale si potesse stringere e veramente fondare, occorreva conquistare l'autonomia all'interno dei singoli settori. Il Rinascimento e la Riforma hanno preparato questa questione, ma non sono riusciti a portarla ad una soluzione veramente universale. Infatti, sia che si partisse dall'energia della coscienza religiosa o da quella della coscienza teoretica, da un nuovo 'principio della conoscenza', o da un nuovo 'principio della fede', questo principio valeva pur sempre come la potenza dominante, alla quale tutti gli altri settori si dovevano ugualmente subordinare.

Il compito del futuro sviluppo storico-spirituale era di dissolvere anche quest'ultima forma di un vincolo unilaterale attraverso una più profonda e più generale formulazione del concetto di libertà; solo nelle battaglie condotte a questo scopo, anche la vita spirituale tedesca è arrivata alla sua vera unità e alla sua interna maturità.