

# Il Filosofo e il Profeta

## Note di critica spengleriana

di ALBERTO GENOVESE

Sommario: 1. Introduzione □ 2. Le accuse di Croce 2.1. La scomunica 2.2. Vico negato 2.3. Il pessimismo □ 3. Spengler politico □ 4. Spengler filosofo 4.1. Spengler e lo storicismo 4.2. Il tempo e la storia 4.3. Il simbolo □ Note bibliografiche.

### 1. Introduzione

“Spengleriano”: di elemento afferente la filosofia di Oswald Spengler. Etimologia dovuta in quanto, al di là della cerchia — nemmeno troppo vasta — degli studiosi del pensiero contemporaneo, il nome del filosofo tedesco non gode, presso il pubblico colto italiano, di quella rinomanza che, a mio avviso, dovrebbe conseguire al valore della sua opera maggiore: *Il tramonto dell'Occidente*. <sup>(1)</sup> Sul contenuto di essa e circa le tesi che vi sono espresse si può consentire o dissentire: ma non si può ignorare la gravità delle questioni che ha sollevato; gli influssi politici e culturali che ha esercitato; il grande successo che ha riscosso (fatto già di per sé insolito per un testo di filosofia), a testimonianza di come questa opera fosse profondamente radicata nel suo tempo. E ancora, non può non far riflettere il teutonico poderoso tentativo di predire il destino dell'Occidente mediante un singolare (e discutibile) metodo di comparazione di forme ed eventi delle più disparate civiltà, metodo che portò Spengler ad una grandiosa ricognizione della storia mondiale che per vastità e originalità dell'analisi mai era stata compiuta né, a tutt'oggi, ripetuta. Certo, spesso le interpretazioni del filosofo tedesco rasentano l'arbitrio, e tuttavia non sono prive di elementi di seria riflessione (come, ad esempio, l'importanza da lui attribuita ai simboli specifici di ogni civiltà come mezzo privilegiato di lettura delle civiltà stesse) e di definizioni aforisticamente penetranti (Spengler qualificò come *faustiana* l'attuale “era” della civiltà occidentale, adoperando un attributo che ebbe larga fortuna).

Al di là dei patri confini della Germania, dove la filosofia della storia di Spengler suscitò clamore ed entusiasmo, l'*Untergang* è stato oggetto di attente valutazioni, anche di segno prevalentemente negativo. In Francia come in Inghilterra è stata prodotta una seria bibliografia, mentre in Italia la traduzione del *Tramonto* è stata resa disponibile solo nel 1957 e il pensiero di Spengler è stato scarsamente attenzionato dalla critica quando non volontariamente rimosso o frettolosamente letto. Dei motivi e dei diversi aspetti di questo riconoscimento si vedrà fra breve. Mi si consenta tuttavia di premettere, per grandi linee, un ritratto dell'uomo e dell'opera, a beneficio di quanti vi accedono per la prima volta.

Oswald Spengler fu nativo della Sassonia ove vide la luce nel 1880, a Blankenburg, da famiglia di condizione borghese. La sua formazione universitaria si svolse fra Monaco, Berlino e Halle ove seguì corsi di matematica, scienze naturali, economica politica e filosofia. Nel 1904 conseguì il dottorato a Halle con una tesi su Eraclito<sup>(2)</sup>. Dopo una breve parentesi di insegnamento al liceo di Amburgo (1908-1911), elesse Monaco come la città nella quale si sarebbe dedicato alla ricerca e alla stesura delle sue opere, da scrittore piuttosto isolato, alieno da gruppi o circoli che frequentò senza mai aderirvi, aristocraticamente fiero della sua indipendenza. A partire dal 1912 lavorò al primo volume dell'*Untergang* che diede alle stampe nel 1918. Nel 1922 comparve il secondo volume dell'opera. Le tesi in esse espresse coniugandosi con la sconfitta della Germania guglielmina favorirono il successo dell'opera.

Ispirandosi al vitalismo naturalistico di Goethe e traendo spunto dalla teoria dell'eterno ritorno di Nietzsche (Goethe e Nietzsche furono le sue fonti dichiarate) e inserendosi infine nella corrente filosofica dello storicismo tedesco che aveva in Dilthey il suo caposcuola, Spengler diede vita ad una originale interpretazione degli eventi storici e ad una personalissima filosofia della storia che sul piano metodologico riconose come fondamentale la distinzione fra "mondo come natura" e "mondo come storia". Visto sotto l'aspetto della realtà naturale, il mondo è costituito da fenomeni legati da nessi causali e legalizzati dalla scienza. Visto come storia, il mondo appare come l'insieme di eventi unici ed irripetibili, aventi ciascuno una loro *fisionomia* (infatti, Spengler chiama *Fisiognomica* il metodo di individuazione delle caratteristiche peculiari di ciascuna civiltà). E Spengler finisce per attuare una sorta di commistione fra i due aspetti, applicando alla storia la stessa necessità causale presente nei fenomeni naturali. Per cui, ciò che accade nel mondo della storia è regolato da "leggi" particolari che regolano il corso delle diverse civiltà, secondo un percorso obbligato di fasi che vanno dallo stato primitivo di ciò che egli chiama *Kultur*

(cioè i dati “razziali” primigeni di una civiltà nella quale gli uomini sono mossi da uno spirito istintivo), ad uno stadio maturo ed ultimo, di decadenza, detto da Spengler *Zivilisation*. Il ciclo si esaurisce nello scenario della società metropolitana, con la perdita dei caratteri originari a causa del processo mediatico e corruttore delle istituzioni che porta allo sciogliersi dei legami con la vita della campagna, con la terra e con tutti quegli aspetti etico-religiosi che la *Kultur* d'origine comportava. La civiltà piomba quindi nella fase della barbarie ed inizia un nuovo ciclo. Fra la *Kultur* e la *Zivilisation* stanno altri stadi intermedi, aventi ognuno le sue caratteristiche “fisiognomiche”.

Secondo Spengler, ogni civiltà segue il suo percorso in maniera ineluttabile, senza che nessuno possa opporsi agli eventi necessitanti di ciascuna fase e al suo destino complessivo; né è possibile che una civiltà influenzi l'altra, essendo il loro nucleo monadicamente chiuso a qualsiasi mutamento. Il monadismo, appunto, di ogni forma di civiltà, il rigoroso determinismo, il negare che la volontà dell'uomo possa agire sul corso fatale della storia, sono gli elementi “forti” di questa filosofia la quale, secondo le dichiarazioni programmatiche dello stesso Spengler, si prefigge «una nuova visuale della storia, una filosofia del destino, la prima del suo genere», tentando «per la prima volta una prognosi della storia» (3). Infatti, se attraverso la comparazione del corso delle diverse civiltà ci si appropria della cifra morfologica della storia, del segreto succedersi dei suoi destini, allora è possibile pervenire a diagnosticare il presente e a predire il futuro, futuro che per Spengler vedrebbe l'assurgere di una nuova età del cesarismo dopo il tramonto (in atto, egli diceva) della civiltà pervertita dal parlamentarismo borghese e dell'etica della città.

A causa delle sue tesi conservatrici, si volle vedere in Spengler un fiancheggiatore dell'ideologia nazista. In verità, egli mai si pronunciò in favore del terzo Reich, ed anzi spesso ne dileggiò figure e comportamenti, al punto da divenire quasi invisibile allo stesso regime. Tuttavia, il sospetto, infondato alla prova dei fatti, di una certa convivenza con la Germania nazista (piuttosto egli nutrì simpatia per il fascismo italiano e per Mussolini, da lui giudicato come rispondente a certi requisiti della fase cesarea della sua visione della storia), lo accompagnò ed ancora in parte lo accompagna nella memoria di molti divulgatori.

Dopo aver atteso alla stesura di altre opere minori, (4) Spengler si spense nel suo isolamento monacense nel 1936.

È chiaro che la vastità e la complessità dell'*Untergang* può essere solo per grandi linee riassunta, né è possibile — nella forma di un articolo — intrattenersi sugli aspetti più minuti del più ampio disegno filosofico che vi è sotteso.

In questo breve saggio mi prefiggo di enucleare alcune questioni critiche afferenti il *Tramonto dell'Occidente*, prendendo soprattutto spunto dai modi e dai toni con cui la figura e l'opera di Spengler sono state accolte in Italia.

## 2. LE ACCUSE DI CROCE.

### 2.1. La scomunica.

La prima recensione dell'*Untergang* appare in Italia nel 1920 e porta la firma prestigiosa di Benedetto Croce. Quando già il primo volume dell'opera era giunto all'ottava edizione, Croce interveniva sulle pagine della *Critica* ed emetteva un giudizio durissimo<sup>(5)</sup>. Spengler veniva di volta in volta definito "dilettante", "ciarlatano", "pseudoscenziato", "capitano vantatore"<sup>(6)</sup>. Al libro del filosofo tedesco, tacciato di "ignoranza e inconsapevolezza", "inconsistenza di metodo", "grossolanità", Croce non riconosceva alcun merito, e anzi non voleva nemmeno darsi "la briga di discuterlo e confutarlo", essendoci a suo dire meglio da fare.<sup>(7)</sup> Tuttavia egli aveva avvertito l'esigenza di levare la sua autorevole voce intorno all'*Untergang*: evidentemente era preoccupato del successo dell'opera e lo ammetteva, affermando che «la fortuna toccata in Germania a questo libro non può non impensierire gravemente coloro che hanno a cuore le sorti del lavoro scientifico»<sup>(8)</sup>. Infatti, le tesi di Spengler andavano in tutt'altra direzione dello spiritualismo crociano. Il filosofo napoletano ne avvertiva l'insidia e fra le righe della recensione, tra un epiteto e l'altro, connotava fuggacemente, ed esorcizzava, i caratteri antitetici alla sua dottrina: «le concezioni naturalistiche che si risolvono sempre in fatalistiche e pessimistiche»; la riduzione dell'arte a strumento di indagine dell'universo *simbolico* delle culture («ogni opera d'arte, invece, è un'individualità estetica e perciò incomparabile»); la concezione biologista della storia («l'uomo è spiritualità e perciò creatività, e ha in sé un'infinita potenza che gli rende possibile di affrontare e superare e trasformare tutte le situazioni, pur difficili o disperate che sembrino»); le non ottimistiche previsioni sul futuro politico dell'Occidente («se a queste previsioni dovessi rispondere da napoletano, quale sono, mi limiterei ad eseguire i consueti scongiuri»)<sup>(9)</sup>.

In effetti, fra i due pensatori esisteva un abisso: troppo divergenti i presupposti e gli esiti delle loro dottrine perché si potesse tentare una mediazione, benché sia l'uno che l'altro vadano ricompresi — storiograficamente — sotto la medesima etichetta di *storicisti*: di quello *storicismo* del quale Croce affer-

mava di essere il solo ortodosso interprete. <sup>(10)</sup> La stroncatura di Croce fu determinante, in senso negativo, circa l'accoglienza che ebbe in Italia il pensiero spengleriano <sup>(11)</sup>.

A parte i lavori del Giusso e il pregevolissimo capitolo dedicato da Pietro Rossi al filosofo tedesco, <sup>(12)</sup> la critica italiana non si interessò a Spengler che con articoli sparsi e per lo più di scarso spessore scientifico. Il *Tramonto*, come si è detto, venne tradotto solo nel 1957 e la prima edizione italiana di un'opera di Spengler risale al 1931 e la successiva al 1934 <sup>(13)</sup>. In entrambi i casi si trattò di opere di carattere politico e che vennero date alle stampe su personale interessamento di Mussolini con cui lo Spengler intrattenne cordiali rapporti epistolari (sugli aspetti politici della filosofia del pensatore monacense si vedrà in 3.) <sup>(14)</sup>. Molto severo, invece, l'atteggiamento degli studiosi di scuola crociana e spiritualistica i quali o ignorarono Spengler o vi si riferirono marginalmente e sempre con accenti sprezzanti <sup>(15)</sup>.

Il giudizio del "papa laico" equivalse, insomma, a una sorta di scomunica e il *Tramonto* venne idealmente posto all'*Index* della cultura liberale <sup>(16)</sup>.

## 2.2. Il Vico negato.

Nella sua pur breve recensione, Croce si soffermò su un elemento critico che suscitò la sua particolare riprovazione: la non originalità della morfologia storico-comparativa dell'*Untergang* che egli riteneva una brutta copia della *Scienza nuova* del Vico. Se qualcosa di filosoficamente fondato lo Spengler affermava nel suo libro circa la periodicità circolare dello svolgersi delle culture e della storia, questo qualcosa avrebbe già trovato espressione in Vico. Con l'aggravante, secondo Croce, che il filosofo tedesco avrebbe ignorato "tutto codesto lavoro critico" <sup>(17)</sup>.

La questione del disconoscimento di Vico è stata agitata da molti studiosi, e costantemente ritenuta una lacuna dal punto di vista metodologico-storografico. Così, ad esempio, il Frosini: «... lo Spengler si vantava di avere scoperto delle nuove prospettive, che non si potevano certo considerare come delle novità... questa sensazionale scoperta di Spengler... altro non era che l'idea stessa che sorregge tutta l'opera del Vico, *Principi d'una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle Nazioni*. . . l'idea centrale... d'una successione ciclica delle civiltà appartiene al pensatore italiano prima che a quello tedesco; il quale mostra pure di ignorare, o quanto meno tace il nome del Vico...» <sup>(18)</sup>. Il Frosini, con incauto argomentare, arriva persino ad indicare in Marx e in Giu-

seppe Ferrari dei possibili antecedenti della visione ciclica di Spengler e a rimproverare al filosofo tedesco di non citare Michele Amari quale suo illustre predecessore nello studio della civiltà araba, laddove è sin troppo ovvio che l'islamistica del siciliano nulla ha a che vedere con l'approccio simbolistico di Spengler! (19).

Ma gli interventi di Frosini, tutti ingenerosi nei confronti dell'autore del *Tramonto* (20), non furono isolati. Anche il Giusso e l'Avola, immediatamente vicini all'area ideologica spengleriana, non hanno mancato di sollevare la questione del "silenzio" su Vico, con diverse conclusioni.

Giustamente, mi sembra, Giusso sottolinea il carattere etico-teofanico che sottostà al periodicismo di Vico: «... il corso delle nazioni è lo spiegamento temporale del processo eterno della mente divina»; per cui il simbolismo del filosofo napoletano, piuttosto che da una visionarietà immaginativa, è sorretto da un sostanziale razionalismo: «Vico resta napoletano e leibniziano, introduce l'armonia prestabilita a colmare l'abisso dell'anima e del corpo» (21). Ben diversa la concezione ciclica di Spengler, sottratta all'ottimismo e animata da una fantasia fortemente chiaroscurata: «Per Spengler, invece, il "regno dei valori" è un regno di ombre e di sogni, d'immediata ispirazione soggettiva, il cui poeta è il genio anonimo delle singole civiltà e l'eterno ripullulare dell'*Erlebnissen* non riflette alcuna congiunzione con l'idea del "vero"» (22).

Detto in altri termini, i "corsi e ricorsi" vichiani sono confessionali e preordinati ad un fine provvidenzialistico, laddove la *Kultur* e la *Zivilisation* spengleriane sono pagane e non dipendono da alcuna teologia. Di contro, al lineare e latino procedere della *Scienza Nuova*, l'*Untergang* si muove in un immaginario nibelungico, fatto di possenza creativa e senso del fato. Osserva Giusso: «l'immaginazione è la verità di se stessa, non è l'arco, e si dilata su se stessa senza riflettere una giurisdizione più elevata verso la quale è risospinta. Essa è il tutto dello spirito, non si risolve né redime e pertanto illegittima è la sua comprensione sotto la regola d'una creduta eternità» (23). Il Giusso, insomma, rifiuta di comparare due filosofie della storia (quella di Vico e quella di Spengler) le quali, più che accomunate dalla teoria del ripetersi dei periodi storici, sono separate da presupposti culturali e concezioni etiche profondamente diversi.

Julius Evola — traduttore del *Tramonto* e figura di riferimento della cultura dell'estrema destra italiana — nella sua "Prefazione alla traduzione" intese riproporre il raffronto fra i due pensatori al livello metodologico. Sotto questo aspetto, egli considera la teoria del Vico concettualmente superiore: «Lo schema spengleriano è più incompleto di quello di Vico perché allo Spengler la sua

confusa interpretazione, irrazionalistica interpretazione della spiritualità delle origini, il suo concepire coesistenti fin dall'inizio in una opposizione esistenziale sacerdotale e nobiltà, toglie la possibilità di distinguere adeguatamente la fase sacrale da quella eroico-guerriera. Del resto, a tanto sarebbe stata necessaria una considerazione della "dimensione metafisica" delle civiltà che nella storiografia spengleriana manca...» (24).

Mi sembra, dalla conclusione del passo citato, che Evola si sia dato da solo una risposta convincente circa la supposta superiorità dell'organizzazione categoriale della *Scienza Nuova*, salvo a non averla poi riconosciuta. Infatti, proprio il fatto evidenziato dal traduttore circa la mancanza di una dimensione metafisica nella storiografia spengleriana — dimensione che viene surrogata da una *psicologia della storia* — rende evidente il mancato riferimento a Vico. Ancora una volta veniva parafrasato l'equivoco in cui era incorso Croce il quale, piuttosto che domandarsi quali differenze — e perché — intercorressero fra le due concezioni, insisteva a giudicare quella di Spengler in relazione al modello vichiano, implicitamente assunto a pietra di paragone: quasi che si dovesse compiere un'operazione di aritmetica per verificare se e quante volte la filosofia della storia di Spengler "entrasse" in quella di Vico. Più semplice sarebbe stato convenire, come fa in altra parte della "Prefazione" lo stesso Evola, che i temi che emergevano dal libro del filosofo tedesco «avevano un carattere di originalità, e avevano rappresentato il primo segno barometrico di un mutamento di sensibilità storica rispetto all'ottimismo storicistico e progressistico fino allora dominante» (25), nel quale il Croce pienamente si riconosceva, e contro cui andava il *Tramonto*.

Allora diventa quasi irrilevante — e al limite pedanteria da eruditi — stabilire se Spengler ignorasse o meno la *Scienza Nuova*. Considerati gli esiti profondamente diversi, se non opposti delle due opere messe a confronto, è incauto pensare a Vico quale fonte artamente disconosciuta da Spengler; piuttosto, sarebbe più logico pensare che il filosofo tedesco conoscesse senz'altro, almeno per sommi e sostanziali capi, la figura e l'opera del filosofo napoletano che proprio in Germania era stato largamente commentato nell'Ottocento. Se Spengler mostra nell'*Untergang* di avere una conoscenza non dozzinale della cultura italiana e se, ad esempio, cita Gioacchino da Fiore come antesignano della teoria della ciclicità storica, come non avrebbe potuto imbattersi nei suoi studi (invero vasti) in Vico? È probabile che non l'avesse riconosciuto come fonte del suo pensiero, e quindi avesse deliberatamente deciso di non citarlo.

È comunque significativo che uno studioso così attento come Pietro Rossi, nel suo articolato ed esemplare capitolo dedicato a Spengler, non faccia

menzione di questa *querelle*, dedicando invece spazio a quello che doveva essere il terreno di riferimento più proprio e problematico: i rapporti di Spengler con lo storicismo tedesco e il romanticismo (26).

### 2.3. Il pessimismo.

Oltre al preteso disconoscimento di Vico, Croce rimprovera a Spengler di concepire pessimisticamente la storia. E questa accusa di pessimismo, o anche di visione tragica della storia, è variamente presente nei commenti spengleriani. È opportuno farne il punto.

Il pessimismo, in generale, mi sembra che possa considerarsi il risvolto di ogni *idealizzazione del reale* che viene così concepito, in qualche suo particolare aspetto, come proteso alla realizzazione di un fine o di un progetto. La progettualità a sua volta sottintende l'esistenza di condizioni adeguate al perpetuarsi della finalità *ottimisticamente* (e cioè, *idealmente*) concepita. Il pessimismo viene a definirsi, pertanto, non come il rinnegamento della *bontà del progetto*, quanto piuttosto la negativa valutazione degli elementi oggettivi che entrano in gioco in ordine alla sua possibile messa in atto. Il pessimismo, in questo senso, solo apparentemente è antitesi dell'ottimismo: lo è limitatamente alla valutazione della *fattibilità* del fine al quale deve sempre riferirsi (e per esso riferirsi all'originario ottimismo, cioè all'originaria idealizzazione). Pertanto, anche il pessimismo condivide un progetto di cui, però, rileva criticamente l'inadeguatezza rispetto alle condizioni oggettivamente date. Il pessimismo è una sorta di *ottimismo trascendentalistico*. Ora, se da un lato il biologismo fatalista di Spengler (le epoche storiche sono regolate da un succedersi ineludibile di fasi impermeabili alla volontà degli uomini) era la rinnegazione della linearità progressivista di Croce e dell'idealismo in generale (il procedere della storia è l'autodispiegarsi dello spirito), non per questo la filosofia di Spengler può definirsi pessimista rispetto a quella di Croce. Infatti, il filosofo tedesco non condivide alcun *progetto*, non tende alla realizzazione di un fine, non ha *aspettative* idealizzatrici. Se così fosse e se Spengler giudicasse poi la storia *insufficiente* al raggiungimento dell'obbiettivo dato, solo in questo caso (per quanto detto sopra a proposito del rapporto ottimismo-pessimismo) si potrebbe parlare di pessimismo. Più semplicemente, invece, non è dato potere istituire un rapporto fra la concezione biologista spengleriana e quella idealista di Croce, in quanto fra di loro incommensurabili. In Spengler non esiste un progetto se non già innato alla stessa costituzione organica della civiltà, se non già deposi-

tato nel loro genoma culturale. Spengler non si attende nulla dalla storia se non ciò che, come egli afferma, si può in anticipo, *profeticamente*, scorgere dall'analisi della sua morfologia. Il tramonto dell'Occidente non è dovuto ad un difetto della volontà degli uomini o a una malattia in qualche modo contratta dalla nostra civiltà e in qualche modo guaribile. Il *tramonto* è già inscritto nel *destino biologico* della nostra cultura. Non pessimismo, dunque, semmai fatalismo e paralizzata visione dell'agire umano nella storia (27).

Per questo non mi trova d'accordo l'opinione di Plebe secondo il quale Spengler riprenderebbe il pessimismo di Schopenhauer (28). Nelle pagine del *Tramonto* vi sono diversi espliciti riferimenti a Schopenhauer, visto come un autore aristocratico che "reprime e rigetta la storia *esistente in lui*" (il corsivo è di Spengler) accusandolo di "voltare dispettosamente le spalle alla storia in genere" (29). E ancora, Schopenhauer non sarebbe esente dal "pregiudizio profano dell'immediata evidenza matematica" e sarebbe poi caduto nell'errore di avere assimilato tempo e aritmetica, spazio e geometria, malinteso dovuto alla di lui "incomprensione per la matematica" (30). Spengler attribuisce, tuttavia, all'autore del *Mondo come volontà e rappresentazione* il merito di avere spostato la riflessione filosofica dalla sfera dei sistemi astratti alla sfera etico-pratica, facendo così subentrare il problema della vita al problema del conoscere (31). Ma ciò avrebbe costituito un progresso apparente. Infatti, la visuale esistenzialista di Schopenhauer non riprenderebbe i temi dell'originaria istintività del vivere, non tenderebbe a recuperare la coscienza di una direttrice storicistico-biologista agente nel mondo, quanto invece ad introdurre un nuovo tipo di morale (significativa in quanto segna l'inizio della decadenza secondo la morfologia spengleriana) che vuole regolare la vita pratica sulla spinta del «bisogno quotidiano e della realtà più urgente: ecco ciò che chiamo *la prospettiva della vita da rana che si sostituisce a quella dell'aquila*» (il corsivo è di Spengler) (32). In definitiva, il pessimismo di Schopenhauer è esacrato da Spengler. Egli, infatti, considera il pensiero di Schopenhauer come una decadenza (o meglio, *tramonto*) della metafisica, alla quale si sostituisce l'*etica*, cioè un'inquietudine esistenziale in cui già si avverte l'uomo corrotto della cosmopoli, infiacchito da un pensiero non più guidato dall'istinto. A questo punto la metafisica diventa serva dell'etica e le fa come da sovrastruttura, come da ordito entro cui tessere la propria trama etico-pessimistica. È notevole, mi sembra, che Spengler consideri il pessimismo schopenhaueriano come l'esito del vissuto personale di questi ("la storia *esistente in lui*"), e non tanto per la verità o meno — sul piano della realtà — dell'affermazione, quanto perché rivela come Spengler consideri il filosofare "soggettivo" come una corruzione del pensie-

ro, una debolezza che poteva essere riscattata dal riconoscimento della propria matrice personale: coscienza che, secondo Spengler, a Schopenhauer è mancata: da qui l'appellativo di antistorico che Spengler, dà a Schopenhauer.

È dunque ben difficile assimilare *tout-court* il fatalismo spengleriano al pessimismo imputatogli da Croce. Tale pessimismo non ha radici in una capovolta aspirazione ottimistica, né è possibile collegarlo — e le osservazioni dello stesso Spengler lo attestano chiaramente — alle sofferenze “leopardiane” di Schopenhauer.

### 3. SPENGLER POLITICO.

È stato per molto tempo un luogo comune, fra i commentatori di Spengler, l'individuare i moventi dottrinari nella sconfitta patita dalla Germania nel primo conflitto mondiale, sicché l'*Untergang* non solo avrebbe dato voce al desiderio di riscatto del popolo tedesco (che avrebbe per questo assicurato il successo all'opera), ma porterebbe anche su di sé il fardello di una grave complicità ideologica col successivo affermarsi del nazismo (e le pagine in cui Spengler profetizza la nascita di un nuovo cesare quale simbolo del rinnovamento di un'Occidente decadente sono state molto grossolanamente assimilate all'invocazione di un regime totalitario). I desiderata spengleriana avrebbero trovato nel Terzo Reich la loro realizzazione <sup>(33)</sup>.

Ora, che le opere di Spengler (soprattutto i libri pubblicati negli anni Trenta) abbiano una valenza politica conservatrice (se non proprio reazionaria) è indubbio, ma il ridurre la loro complessità ad una mera propaganda ideologica, il cercarne le radici nell'intento puramente politico, il trarne, sul versante speculativo, un capro espiatorio del totalitarismo è scientificamente scorretto <sup>(34)</sup>. Tuttavia, nei primi decenni del dopoguerra, fu questa linea interpretativa a prevalere (e anche molto recentemente se ne continuano ad avvertire gli echi) <sup>(35)</sup>.

Emblematica, sul versante della critica politico-riduttiva, la posizione di Frosini che, nel recensire la prima traduzione italiana dell'*Untergang*, fa volentieri ricorso alla retorica e alla passionalità. Il libro di Spengler sarebbe un “grosso carico di cianfrusaglia filosofica”, scritto da “un profeta di sciagure” con “toni talmente striduli da risultare involontariamente buffoneschi” e con “frasi truculente” <sup>(36)</sup>. Secondo Frosini, la distruzione verso cui andò la Germania avvenne “sotto l'impulso di qualche forza ch'egli aveva contribuito a scatenare come passioni nello spirito dei suoi lettori” <sup>(37)</sup>. La recensione si conclude con una sorta di proclama: “ma il suo messaggio suona ormai lugu-

bre e falso, ed il suo annuncio di tramonto si disperde nella luce chiara della risorta libertà" (38). In un successivo intervento del 1962, benché riconosca a Spengler l'attenuante di "una certa ingenuità da uomo di biblioteca, abituato a parlare a voce alta da solo", non abbandona l'equazione Spengler=ideologia nazista e lo assimila, in toni ancora retorici, ad un "arcangelo nero annunciatore di un grandioso giudizio storico" (39). Ma non certo per approfondirne l'intrinseco valore filosofico-storiografico, quanto affinché "la nostra coscienza resti vigilante, e non ricada tra gli incubi" (40). Solo nel 1971 (l'eco delle passioni politiche post-belliche è ormai lontano) l'accento di Frosini si sposta dai congiungimenti politico-ideologici di Spengler al carattere *tragico* dalla sua filosofia (41).

L'accusa di una connivenza ideologica con il nazismo, non solo dal Frosini formulata, appare tuttavia infondata alla luce dei fatti storicamente accertabili. Nella sua "Prefazione", Evola ricorda che «dinanzi al cesarismo hitleriano, più spinto e, in sé (cioè a prescindere da forze diverse associatesi) più plebeo di quello mussoliniano, lo Spengler vide quasi la sua teoria messa al banco di prova, e l'uomo Spengler.. si tenne piuttosto in disparte. E fu ricambiato: gli ambienti nazisti più spinti tennero in un certo sospetto lo Spengler non tanto in quanto teorico del cesarismo, dell'irrazionalismo biologico e della volontà di potenza, quanto per tutto ciò che, secondo l'incoerenza già accennata, lo faceva apparire come affermatore, anche, dei valori di un pessimismo conservatore e aristocratico, reazionario e sospetto a quegli ambienti» (42). E riprova se ne è avuta in anni molto più recenti quando in un'antologia di scritti spengleriani, Adriano Romualdi, esponente della destra italiana, rimproverava a Spengler una certa inattività d'azione e l'incomprensione per il nazionalismo del Terzo Reich (43).

E Nisticò, anch'egli esponente della cultura conservatrice, nel volere sottolineare la distanza fra lo Spengler professore alle prese con i suoi miti da una parte e, dall'altra, la più reale consistenza dei fatti politici dei quali lo si voleva corresponsabile ideologico, osserva che le armate prussiane mal corrispondevano all'immagine fantastica di quelli eroi primordiali «barbari e fieri, inquieti e predatori, forti, soggetti solo agli dei» (44).

Frosini da una parte e Romualdi e Nisticò dall'altra, esprimono con le loro posizioni una emblematica *critica degli opposti estremismi*, più appassionata che obbiettiva. Molto più serena e di gran lunga più valida sul piano dell'analisi filosofica, la valutazione che dello Spengler "politico" fa Pietro Rossi nello studio già citato. Vale la pena di riportarne integralmente il passo iniziale che, come in un significativo *incipit*, ridimensiona l'aspetto ideologico del *Tramonto*

e lo consegna alla sua sede più propria: l'analisi storiografica del pensiero e delle sue fonti. Leggiamo, dunque, le considerazioni di Rossi.

Molto sovente l'opera di Spengler è stata considerata come un fenomeno a sé, il quale avrebbe la sua origine esclusiva nel clima culturale della Germania post-bellica; e in essa si è così vista una voce erompente all'improvviso negli anni della sconfitta tedesca, che esprimeva il disorientamento culturale provocato dal crollo. E, per un certo aspetto, tale giudizio è senza dubbio fondato. Gli atteggiamenti e le formulazioni dottrinali di Spengler appaiono infatti legati all'atmosfera di crisi che si venne diffondendo nel corso della prima guerra mondiale, e a cui la sconfitta della Germania diede modo, nell'ambito della cultura tedesca, di manifestarsi in una molteplicità di forme caratteristiche. Ma un giudizio siffatto è però — non per quello che afferma, ma per ciò che vuol negare — un giudizio unilaterale. Esso si appoggia alla presentazione che lo stesso Spengler fece della propria opera, e alla ripetuta proclamazione di originalità di cui egli si compiace. Ma, appena si metta in disparte questa proclamazione, per cercare invece la radice storica della sua impostazione problematica e del quadro che egli elaborò, subito appare chiaro il nesso dell'opera di Spengler non soltanto con il clima culturale della Germania post-bellica, ma anche con lo sviluppo del pensiero tedesco di fine Ottocento, e del primo quindicennio del nuovo secolo. Il "tono" dell'opera di Spengler è certo fornito dal rapporto con la crisi degli anni successivi alla prima guerra mondiale; ma gli strumenti con cui egli orientò la sua analisi, e con cui definì la concezione della storia che doveva costituire la base della diagnosi della situazione presente, sono tratti dall'ambiente speculativo tedesco a lui anteriore e, in particolare, del movimento storicistico (45).

È bene, comunque, ricordare che la prima recezione di Spengler in Italia si dovette al precipuo interessamento di Mussolini che trovava nel filosofo tedesco delle consonanze con la propria impostazione politica se non anche, infine, una gratificante conferma al rifiuto di taluni aspetti del nazionalsocialismo tedesco (46).

In particolare, Spengler non attribuiva, sul piano della concretezza politica, alcuna importanza al problema razziale (sublimato, per così dire, quale *stimmung* biologica della sua filosofia della storia).

Dopo *Anni decisivi*, l'interesse per Spengler lentamente declina e da quel momento, esauritasi l'utilizzazione del suo pensiero nella strategia ideologica del fascismo, egli occuperà un posto marginale nell'ambito dello studio dello storicismo tedesco da parte degli intellettuali italiani che al filosofo tedesco guarderanno per molto tempo con sospetto e malcelata acredine.

## 4. SPENGLER FILOSOFO.

### 4.1. Spengler e lo storicismo.

Il termine *storicismo* (già *istoricismo*, in italiano, in tedesco *Historismus*, poi anche *Historizismus*) è di origine piuttosto recente. Nelle *Origini dello storicismo* (*Die Entstehung des Historismus*, Muenchen-Berlin, 1936; tr. it.: Firenze, 1954), Fr. Meinecke ne faceva risalire l'uso a K. Werner, che l'avrebbe impiegato per la prima volta in uno studio su Giambattista Vico, pubblicato a Vienna nel 1879. Con questo termine si indica una complessa corrente della filosofia affermatesi soprattutto in Germania e in Italia nei primi decenni del Novecento, con una varietà di indirizzi più contrastanti che complementari. Né all'interno di quell'acceso dibattito fu possibile raggiungere un accordo sulle fonti e sugli antecedenti dello storicismo, taluno richiamandosi a Vico (Croce), talaltro fissandone le radici nella reazione romantico-tedesca all'Illuminismo. Alla sintomatica problematicità della genealogia corrisponde una non meno intricata selva di filiazioni, sino a comporre un mosaico in cui l'unicità del termine *storicismo* vale più a generare ambiguità che a dissolverle. Più che *uno* storicismo, è bene dire che vi furono *molti* storicisti, ciascuno intento a percorrere un personale sentiero di una comune anche se vagamente tracciata strada maestra che avrebbe dovuto congiungere, più o meno rettamente, i suoi due punti di riferimento: *l'uomo e la storia*.

È possibile elaborare un metodo che faccia della conoscenza storica una conoscenza distinta dalle scienze esatte e pur non meno rigorosa? Le verità etiche — e financo scientifiche — sono assolute o, come testimonierebbe il loro variare nel tempo, relative ai periodi storici in cui si affermano? E quale funzione ha l'uomo in questa attività generatrice di valore e di significati? Queste, grosso modo, le principali domande che circolavano nell'area dello storicismo; in quanto alle molteplici risposte, i molti volumi sin qui pubblicati non sono stati ancora sufficienti a dirimere questioni che restano aperte (<sup>47</sup>).

In questo articolato scenario si inserisce l'opera di Spengler che porta nella discussione un contributo non meno personale e singolare, esposto nella sua opera maggiore — *l'Untergang* — le cui tesi portanti abbiamo già delineate in 1. Circa il ruolo del nostro filosofo all'interno dello storicismo tedesco, delle analogie e delle distinzioni che è possibile operare con gli autori suoi contemporanei, delle fonti di cui si è alimentato e delle variazioni che vi ha prodotto, insomma riguardo all'aspetto specificamente filosofico-storiografico del pensiero di Spengler, in Italia esiste a tutt'oggi il solo contributo rilevante del Ros-

si, già segnalato (<sup>48</sup>). Il saggista coglie con efficacia ed esemplare chiarezza il composito rapporto che intercorre fra l'*Untergang*, lo storicismo di Dilthey e le fonti professate dallo stesso Spengler (Nietzsche e Goethe). Che l'opera di Spengler andasse misurata con Dilthey, caposcuola della corrente tedesca dello storicismo, era indispensabile benché l'autore del *Tramonto* non ne abbia mai fatto cenno. E tuttavia, avverte Rossi, il pensiero spengleriano gli è debitore di un principio-cardine: «la rivendicazione di una via d'accesso al mondo umano che sia irriducibile alla forma di conoscenza su cui poggiano le scienze della natura». Questo assunto teorico smentiva, già nell'originaria formulazione diltheyana, che si potesse interpretare la storia secondo "cifre" universalmente valide e necessarie: era il cosiddetto relativismo storicistico, temprato in Dilthey dal sostanziale riconoscimento dell'autonomia dell'agire umano. Spengler, invece, radicalizzò la tendenza relativistica portandola sino alle sue estreme conseguenze, sino cioè a sostituire con l'intuizionismo l'accertamento critico nell'indagine della Storia e sino a non rendere ulteriormente possibile una qualche mediazione fra "il mondo come storia" e "il mondo come natura", antinomicamente e inconciliabilmente contrapposti. Abbandono del criticismo storicistico e irrigidimento della necessità storica di cui l'uomo diviene oggetto e non più soggetto: ecco i due principali punti di fuga del *Tramonto* dalle premesse del caposcuola Dilthey.

Ma questo allontanamento non sarebbe stato possibile se non in riferimento ad altri precisi modelli di pensiero e agli strumenti che questi poterono fornire a Spengler: ecco allora che la vocazione romantica del filosofo emerge in tutta la sua rilevanza filosofica (e, per certi tratti, "antropologica"). Se "il mondo come natura" e "il mondo come storia" sono da un lato contrapposti — come prima si diceva — sul piano della visione storica sembrano coincidere, nel senso che la storia è natura, e la natura storia: le vicende storiche sono regolate da una ciclicità naturale essendo le civiltà null'altro che organismi biologici: ma la natura — cioè l'essenza necessitante e vivente delle civiltà — non è conoscibile se non come storia dei processi che essa determina. Determinante fu a questo riguardo l'influenza di Goethe e precisamente della sua visione vitalistico-biologista. Come pure importante risultò l'apporto di Nietzsche e della sua teoria dell'eterno ritorno volta a dimostrare l'irrazionalità del destino e la vacuità del volere etico (<sup>49</sup>). Ma Spengler utilizzò la ciclicità di Nietzsche solo come spunto per un fatalismo di tipo storico-organicistico.

Si vede, in ultima analisi, come le tesi dell'*Untergang* fossero un ragionato eclettismo di influenze che Rossi così lucidamente espone:

Proprio in base a questo incontro tra l'impostazione di origine diltheyana e il contemporaneo richiamo a Goethe, mediato dall'insegna-

mento di Nietzsche, si delinea l'orientamento relativistico per cui Spengler si distingue tanto nei confronti dello storicismo diltheyano quanto nei confronti della concezione romantica. Da una parte Dilthey fornisce a Spengler le categorie di cui la sua analisi si avvale; ma questa impostazione viene atteggiata in senso relativistico, di modo che le categorie elaborate dallo storicismo diltheyano assumono un significato molto distante da quello che, in origine, le caratterizzava. Dall'altra parte il ritorno alla concezione romantica fornisce a Spengler gli strumenti con cui realizzare il distacco da Dilthey; ma a loro volta gli strumenti così acquisiti trovano poi posto entro la problematica storicistica, e vengono impiegati nel suo quadro. <sup>(50)</sup>.

L'Abbagnano propende per un tono marcatamente più romantico dell'*Untergang* e sottolinea la prevalenza della categoria della necessità *sub specie* storicistica: dalla necessità del progresso alla necessità del ciclo organico delle culture; dal concetto della storia come predizione infallibile *post factum* alla concetto della storia come predizione infallibile *ante factum* <sup>(51)</sup>.

Rimarchevole, infine, l'originale prospettiva dalla quale Jesi guarda all'*Untergang* nella sua "Introduzione". Piuttosto che volgersi alle fonti filosofico-storiografiche, Jesi ritiene di potere meglio comprenderne il *Tramonto* riccollocandolo nell'ambiente culturale della Monaco di inizio secolo ove circolavano dottrine esoteriche che facevano capo a Stefan George, Derleth, Klages, Bachofen e animata da un certo spirito profetico che sembrava esprimere una sorta di decadenza della metafisica romantica. Anzi, secondo Jesi, una delle ragioni del successo di Spengler starebbe nella «sua capacità di rianimare nella Germania di Weimar e del Terzo Reich una maschera profetica attuale al tempo della sua giovinezza» <sup>(52)</sup>. Pur ammettendo che Spengler non fece mai parte attiva dei circoli esoterici monacensi, Jesi insiste sull'importanza che questa componete culturale poté esercitare su di lui quale, se non altro, ideale *paideia* metafisica.

L'analisi di Jesi, pregevole esempio di erudizione germanista e non priva di felici intersezioni letterarie-antropologiche, rischia più d'una volta di diventare eccessivamente divagatoria e satura di riferimenti al punto da non offrire, dal punto di vista filosofico, validi appigli critici, salvo a sottolineare due aspetti:

- la struttura mitologica della morfologia spengleriana della storia <sup>(53)</sup>.
- la mediazione di tipo "naturalistico" che Spengler avrebbe operato con il suo storicismo filo-biologico fra i seguaci di Klages e quelli di Frobenius <sup>(54)</sup>.

Anche questi ultimi due aspetti, tuttavia, non vengono intessuti entro

l'ordito più specificamente filosofico. A proposito della tendenza al vaticinio, così radicata nell'opera, Jesi nota infine che la profezia è omologabile ad una sorta di *vacuum* che starebbe come momento di sospensione «tra il tempo del segreto e il tempo della storia» (55).

#### 4.2. Il tempo e la storia.

Alla bibliografia spengleriana comunemente citata – consolidata, per così dire – è sfuggita l'elencazione di un interessante intervento che affronta un argomento apparentemente interstiziale ma il cui sviluppo si rivela fecondo di importanti riflessioni (56). L'autore si propone di esaminare la relazione che intercorre «tra la teoria ciclica spengleriana e il mito tradizionale dell'eterno ritorno» (57), i cui più lontani antecedenti l'Horia rinviene nelle culture popolari e nel folklore di quelle popolazioni primitive e protostoriche che abitarono l'Europa prima che vi facesse la sua apparizione il concetto cristiano di storia. In questo «immenso *substratum* delle civiltà tradizionali, che al giorno d'oggi si confondono in Europa con le classi contadine del centro e dell'Est del nostro continente» si sarebbe sviluppata e ancora agirebbe, come matrice etnico-culturale non dissolta, una visione mitica della storia tendente a «trovare una maniera efficace per distruggere il tempo, cioè per renderlo inoffensivo. Tutte le culture tradizionali o primitive conoscono questa *tecnica per uccidere il tempo*, sia attraverso le cerimonie religiose dell'anno nuovo... sia ponendo in relazione tutto ciò che avviene con i miti originari del suo passato, integrati in un presente ritorno» (58).

Ciò sarebbe servito (e ancora servirebbe, là dove questo dato antropologico sopravvive) a vincere l'angoscia di morte, ad eludere la tragica ed inevitabile realtà del trascorrere del tempo, che è un trascorrere verso la morte. Ad un tempo razionalmente inteso si preferiva così sostituire un tempo *immaginato*, ciclico, che dà l'illusione che tutto torni a vivere, invariabilmente. «Il suo vivere quotidiano è poetico, creativo e metaforico. La storia non esiste per lui» (59). Visione che non riscuote l'approvazione di Horia che osserva: «il fatto storico è, per se stesso, irripetibile e il suo ritorno nel tempo presuppone non solamente la negazione della Storia, ma la volontà di distruggere il tempo» (60).

Secondo questa rappresentazione della storia non esistono avvenimenti originali, ma solo ripetizioni di un archetipo mitico originario che spiega ciò che succede oggi e lo rende al tempo stesso sopportabile, qualunque siano le tinte felici o tremende, del presente o le prospettive dell'avvenire (61).

Ora, secondo Horia, esiste una «strana, ma genuina relazione che intercorre fra l'opera di Spengler e questa lontana e ancora oscura priorità» (62). E a proposito dell'alternanza delle coppie fisiognomiche *apollineo-faustiano, statico-dinamico*, l'Horia pensa che si tratti di un gioco che non ha fine né meta e «per conseguenza è astorico, poiché noi non facciamo altro che ripetere le gesta dei Romani, come il Rinascimento ripeté quelle dei Greci. Passare da uno stato culturale ad uno civilizzatore e viceversa, all'infinito, significa stabilire categorie mitologiche ripetibili, che annullano il tempo e con esso il tragico progresso della Storia» (63). Questa sarebbe la posizione in cui si colloca «d'un tratto il rigido sistema di Spengler di fronte ad una corrente rettilinea, com'è la Storia e che non conosce la periodicità fatalista delle ripetizioni cicliche» (64).

Prefissosi di esaminare i rapporti intercorrenti fra Spengler e le concezioni ciclico-primitive della storia, in verità l'Horia finisce nelle sue pagine per dare poco spazio a questo raffronto e si «serve» di Spengler per esporre una teoria «primitiva» dell'eterno ritorno contrapponendovi, più o meno palesemente, una sicura fede nella progressività della storia dove l'«uomo ragionevole della nostra epoca» si sarebbe immerso con «passione» e ottimistica prospettiva.

E che esista questa differenza di visuale fra la concezione lineare-positivista della storia e la visione fatalista che ne dà l'*Untergang* è indubbio. Molto meno sostenibile è dire, come fa Horia, che vi sia in Spengler la volontà di distruggere il tempo. Infatti, di quale tempo si parla? Forse di un tempo della Storia oggettivamente dato che è possibile «distruggere» o «conservare» con un semplice atto di volontà dell'uomo? O forse, invece, di un tempo metafisico al quale l'uomo *attribuisce* un significato ed un trascorrimento in relazione ai valori rispetto ai quali lo assume? Se, come penso, è questo il tempo per cui ha senso parlare di un'azione dell'uomo, esso non può venire distrutto come non può venire conservato, ma più semplicemente *progettato*. È la possibilità, senza dubbio, di questo progetto che Spengler nega. E nega, quindi, una categoria fondamentale del tempo: *l'imprevedibilità*. Se, come pensa Spengler, tutto è prevedibile — *ab aeterno* e in eterno — non vi è posto per l'accadimento incerto nell'ordine del succedersi delle epoche.

La ciclicità spengleriana non è una negazione del tempo quanto una visione *non-imprevedibile* di esso. La storia è impermeabile all'azione umana e le iniziative dell'individuo hanno il loro *excursus* entro inalterabili destini: l'uomo è non *nel* tempo ma *del* tempo. Sicché si può anche capovolgere la tesi di Horia ed affermare che, al di là degli stessi intendimenti di Spengler (che non mi sembra porsi nell'*Untergang* una specifica questione sul valore del tempo nella sua concezione della storia) il tempo diviene una categoria «forte»

e incorruttibile che sovrasta e vince con l'ineluttabilità del fato la tensione creativa verso un senso umano e non predeterminato del tempo. Ancora, in altro modo: l'*Untergang* uccide il *tempo degli uomini* ma non quello della Storia.

Gli è che per Horia la storia non può essere rinchiusa entro uno schema ciclico, muovendosi invece lungo una corrente rettilinea. Affermazione, quest'ultima, passibile del medesimo, ma capovolto, appunto che Horia muove a un certo punto a Spengler accusandolo di non spiegare come e perché, a dispetto di tutto, la storia progredisca nel tempo<sup>(65)</sup>. È indubbio che per Horia la storia è essenzialmente *progresso nel tempo*. Una concezione che accetti questo principio generale (talmente reiterato da Horia da assumere i contorni di una dogma) ha già dato, di per se stessa, conto del flusso temporale avvenuto. Quando invece taluno come Spengler sorge a sostenere che non lungo una retta avanza il tempo della storia bensì muovendosi attorno ad un circolo fatalisticamente dato, sembra ad Horia che tale ipotesi sia già viziata, *ab fundamento*, dalla contraddicente constatazione, "oggettiva" in senso naturalistico, che la Storia si è intanto svolta. Insomma, di fronte alla ciclica morfologia dello Spengler (che Horia ritiene potere imparentare con il pensiero primitivo), l'Horia sembra esclamare indignato: "eppur si svolge!".

#### 4.3. Il simbolo.

«Un pensatore è un uomo chiamato ad esprimere simbolicamente il suo tempo mediante il suo potere di visione e di comprensione. A lui non è dato di scegliere. Egli pensa come deve pensare e, in ultima analisi, il vero per lui è ciò che come immagine nel mondo nacque con lui. È lui stesso, il suo essere espresso in parole, il senso della sua personalità sotto forma di dottrina... Solo questo elemento simbolico, ricettacolo ed espressione di umana storia, ha carattere di necessità. Ciò che ne può derivare come puro lavoro filosofico erudito è accessorio e va semplicemente ad accrescere il fondo di una letteratura specialistica... »<sup>(66)</sup>. È con queste parole che Spengler apriva la prefazione all'edizione definitiva del 1922. Credo che proprio l'approccio simbolico costituisca il contributo più originale dato da Spengler alla lettura della storia. Di questo stesso avviso è Giusso, ricordando che «ciò che permane vivo nella sua opera — più che le profezie di apocalisse e di collapsi d'intera civiltà — è la sua universale riduzione del pensiero a simbolo»<sup>(67)</sup>. Anche Evola parla di simboli e di miti, ma in senso sminuitivo, come afferenti ad un «significato vitale confuso e degenerato ad esso attribuito dagli irrazionalisti e dagli psicanalisti»<sup>(68)</sup>.

Stupisce che la critica spengleriana non abbia sviluppato adeguatamente questo incontrovertibile dato simbolico che traspira da tutto l'*Untergang*, oltre che esplicitamente declamato dallo Spengler nella citata prefazione. Vi è, nel complesso disegno anti-metodologico del *Tramonto*, un costante invito che assume per certi versi una colorazione junghiana, a leggere ciascuna epoca secondo la grammatica dei miti con cui essa è stata scritta. Non esiste cioè una verità che si dia in senso puro, trascendentalistico, bensì una visione del reale (in tutte le sue espressioni linguistiche, artistiche, politico-amministrative) che si alimenta dei miti propri di un'era. Per cui, da ogni aspetto che comunemente chiamiamo storico, Spengler estrae la sua radice simbolica e la connette con quelle che possiamo definire *le grandi matrici simbolico-metafisiche* delle epoche spengleriane. Ad esempio, la cupola centrale delle moschee arabe è segno della raggiunta maturità di un preciso periodo morfologico (*civiltà delle epoche artistiche*) e non più, semplicemente o razionalmente, una forma architettonica. Spengler mira sempre ad una individuazione semantico-epocale dei fenomeni storico-sociali. Si direbbe, la sua, una sorta di antropologia esasperata se alla ipersensibilità della dimensione del tempo si coniugasse l'accettazione dello schema spaziale con tutte le conseguenze geometrico-cartesiane che Spengler rifiutava. Il razionalismo casualistico si poneva, infatti, nella sua *storiografia intuizionista*, come antitesi alla comprensione simbolica.

Non si trattava di una "invenzione" di Spengler, bensì di un certo clima culturale che si veniva respirando nell'Europa di inizio secolo come reazione al coevo affermarsi e trionfare del metodo positivista. Dinanzi ad una sempre crescente specializzazione delle scienze, si sviluppa parallelamente un movimento di idee, minoritario ma non minore, che tende ad infiltrare elementi che possiamo in genere definire "intuizionistici" nelle crepe del metodo scientifico, rigoroso ma inapplicabile alle questioni che continuavano a gravitare intorno all'uomo quale essere capace di interrogarsi circa il suo star-nel-mondo e circa il suo *destino ontologico*. L'intuizionismo bergsonian, lo storicismo, la filosofia della vita e dei valori sono tutte correnti di pensiero derivanti dal senso di inadeguatezza della scienza di fronte al bisogno di un "disegno" ove l'uomo potesse ancora venire iscritto come soggetto in qualche modo privilegiato. L'*Untergang* è, a suo modo, partecipe di questa istanza, sebbene paradossalmente. Infatti, da un lato l'ineluttabile ciclicità delle forme della storia non lascerebbe all'uomo alcuna autonomia; dall'altro canto è anche vero che è la stessa riflessione dell'uomo (dell'uomo e di nessun altro essere) che si pone come valore capace di trascendere le forme del tempo e di svelarne il senso nascosto. Piegato dal fato, il soggetto umano se ne riscatta nel trava-

glio del *ri-conoscimento* del suo destino, sino al punto che diventa legittimo chiedersi se non sia lo stesso pensiero storico riflettente intorno al passato a creare la forma stessa della sua riflessione, ovvero di essere modello a se stesso, intuizione artistica (e quindi, nuovamente, riscatto della desolata solitudine dell'*essere-nel-mondo* attraverso la riappropriazione soggettiva del senso) piuttosto che naturalistico rinvenimento di una struttura oggettiva imposta da un Tempo risiedente in una dimensione inaccessibile al pensiero.

L'impressione è che Spengler non abbia sviluppato abbastanza le premesse simboliche di sorprendente attualità enunciate nelle prime pagine dell'opera. Se, come egli vuole, il filosofo è una sorta di vate del suo tempo; se la filosofia non fa, confrontandosi con la Storia, che trarre auspici dai simboli quotidiani misurandone, per così dire, il grado di maturazione rispetto ad un palinogenetico tramonto; sarebbe allora occorso squarciare il velo del simbolo stesso per scorgervi, quasi tautologicamente, colui il quale solo è in grado di leggere l'avvenimento come un simbolo: il soggetto umano, per il quale i Fatti del passato non sono la declinazione della ciclicità se non nella forma che solo il pensiero creativo è in grado di assegnar loro in quanto non è in alcun modo possibile attestare l'appartenenza di tali Fatti al Disegno se non in quanto essi vengono pensati in funzione del Disegno.

E si apre qui un'altra grave questione: se non esistono rapporti legali o legalizzabili fra i fenomeni e se essi sussistono come funzione di un'epoca; se la storia (secondo un modello intrinseco allo storicismo) non è riconducibile a schemi idealistici o positivistici bensì "ascoltata" leggendo nei fatti storici i geroglifici di una morfologia epocalizzatrice; come sarà possibile una "prognosi della storia" che non sia null'altro che un personale e arrischiato vaticinio? E come accettarne l'oggettività (cioè la corrispondenza del "modello" al passato dei fatti storici)?

Si tratta di interrogativi aperti sul piano dello sviluppo critico a patto di non assumere, come si è fatto prevalentemente nel passato, una postura repressiva che all'approfondimento e al riconoscimento della problematicità del *Tramonto* ha preferito il pregiudizio politico e/o culturale. L'*Untergang* è un'opera complessa sul piano della scrittura e dell'ideazione; ricca di cultura storica come di immaginosità; a suo modo alla ricerca di un rigore scientifico e allo stesso tempo pervasa di difficili accostamenti; prolissa e retorica invece che lapidaria ed oscura come il suo intento poetico avrebbe obbligato. È certo, comunque, un'opera decisamente viva, cioè profondamente incarnata negli umori del suo tempo e capace ancora di trasmetterceli insieme ad inquietudini non del tutto trascorse, ad interrogativi ancora attuali.

Il modo peggiore di leggerla è, a mio avviso, quello di un pedante riscontro delle tesi spengleriane, in bilico fra il delirio metafisico e l'acutezza dell'intuizione, sempre giocate nell'area del simbolo. Questa attenzione al simbolo come epifania di un significato storico è oggi un fatto acquisito della nostra cultura in molti contesti metodologici. Ma non lo era certamente ai tempi dell'*Untergang*. Ogni lettura che vada in cerca di una verifica di una tale *verità simbolica* è scontatamente favorevole al modello spengleriano e altrettanto inutile.

Dissoltesi le polemiche politico-ideologiche e, financo, quelle dottrinarie, si può guardare a quest'opera di Spengler come essa stessa facentesi simbolo di *un altro tramonto*, quello della ragione positivista che non scorgeva limiti alla capacità di comprensione e di interpretazione. Oggi questi limiti ci sono noti e ci preoccupano; più di quanto a Croce non preoccupasse l'influenza del pensiero spengleriano.

ALBERTO GENOVESE

NOTE

(<sup>1</sup>) *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale), vol. I, *Gestalt und Wirklichkeit* (Forma e Realtà), C.H. Beck, Munchen, 1918; vol. II, *Welthistorische Perspektive* (Prospettive della storia mondiale), ivi, 1922. La prima traduzione italiana è del 1957 a cura di J. Evola (Longanesi, Milano). Al 1981 risale la quarta edizione a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, E. Jesi. Il gruppo di lavoro, operante presso la cattedra di Lingua e Letteratura tedesca della Facoltà di Magistero dell'Università di Palermo, si occupò di «verificare parola per parola sull'originale la versione di Evola» (R. Calabrese Conte, «La traduzione di Evola, il lessico di Spengler», p. LII) e arricchì la nuova edizione di una «Introduzione» (pp. VII-XXXIX) di F. Jesi, di un saggio sulla «Recezione di Spengler in Italia» (pp. XL-XLIX) di M. Cottone e di uno sul lavoro di revisione scritto da R. Calabrese Conte («La traduzione», cit., pp. LII-LVII). Da segnalare, infine, una buona «Bibliografia» di Spengler (a cura di R. Calabrese Conte e M. Cottone, pp. LIX-LXIV) e su Spengler. È a quest'ultima edizione del 1981 che mi rifaccio per la citazione dei passi del *Tramonto*.

(<sup>2</sup>) *Heraklit. Eine Studie ueber den energetischen Grundgedaken seiner Philosophie*, Halle, 1904.

(<sup>3</sup>) *Il Tramonto*, p. 13.

(<sup>4</sup>) *Preussentum und Sozialismus*, 1920 (tr. it. *Il socialismo prussiano*. All'insegna del Veltro, Parma, 1980); questo saggio è stato ristampato insieme ad altri (1922-1926) in *Politische Schriften*, Muenchen, 1932.

*Der Mensch und die Technik. Beitrage zur einer Philosophie des Lebens*, Muenchen, 1931 (tr. it.: *L'uomo e la macchina: contributo ad una filosofia della vita*, Corbaccio, Milano 1931; *L'uomo e la macchina*, Il Basilisco, Genova, 1980).

*Jahre der Entscheidung*, I, *Deutschland und die Weltgeschichtliche Entwicklung*, Muenchen 1933 (tr. it.: *Anni decisivi*, Bombiani, Milano, 1934 e Ciarrapico, Roma, 1982).

*Urfragen. Fragmente aus Nachlass*, Muenchen, 1965 (op. postuma) (tr. it.: *Essere umano e destino: frammenti e aforismi*, Longanesi, Milano, 1971).

Fra le edizioni italiane delle opere di Spengler va pure segnalata una antologia di brani curata da A. Romualdi (*Ombre sull'Occidente*, Volpe, Roma, 1973).

(<sup>5</sup>) B. CROCE, rec. in *La Critica*, vol. XVIII, 1920, pp. 236-239.

(<sup>6</sup>) *Op. cit.*, p. 236.

(<sup>7</sup>) *Op. cit.*, p. 237.

(<sup>8</sup>) *Op. cit.*, p. 236.

(<sup>9</sup>) *Op. cit.*, passim.

(<sup>10</sup>) Pietro Rossi, al riquardo parla ironicamente del «dogma della incontrovertibile superiorità dello storicismo crociano "culmine" speculativo dal quale soltanto è possibile intendere e valutare le posizioni dello storicismo tedesco contemporaneo» (*Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino, 1956, 1979, p. XXVI).

(<sup>11</sup>) Così G. Sorba, «Influssi e suggestioni spengleriani», *Intervento*, 24, 1976, p. 115) e M. Cottone (cit., pp. XL-XLI), la quale nota che mentre lo storicismo tedesco resta pressoché oscurato da quello crociano, Spengler fu l'unica figura di quella corrente ad aver avuto massima ricezione in Italia.

(<sup>12</sup>) P. ROSSI, «La crisi relativistica e il ritorno alla concezione romantica (Oswald Spengler)», in *Lo storicismo*, cit., pp. 365-413.

(<sup>13</sup>) *L'uomo e la macchina*, cit.; *Anni decisivi*, cit.

(14) M. COTTONE, *cit.*, pp. XLII-XLIII.

(15) Si veda ad es. C. ANTONI, seguace di Croce, che nei suoi studi sullo storicismo (*Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze 1944; *Lo storicismo*, Eri, Torino, 1957; *Storicismo ed antistoricismo*, Marano, Napoli, 1964) mai accenna a Spengler. M.F. SCIACCA, uno dei maggiori esponenti dello spiritualismo cristiano contemporaneo in Italia, giudica il libro di Spengler «paradossale, sconcertante e dilettantistico» (*La filosofia oggi*, 1945, 1952, pp. 137-138).

(16) È vero anche che l'impostazione monolitica del *Tramonto* e «la ferrea logica ispiratrice di tutto il disegno storico-filosofico» ben si prestavano a giudizi passionali, soprattutto in riferimento alle divisioni politiche di quegli anni. Sembra, in un certo senso, che il profilo dell'Occidente e del suo destino, come tracciato da Spengler, «va accolto o respinto in blocco, senza alternative intermedie» (G. PERETTI, «Il Tramonto dell'Occidente dello Spengler», *Economia e storia*, 4, 1971, p. 532).

(17) B. CROCE, *cit.*, p. 237.

(18) V. FROSINI, «Mode intellettuali del primo dopoguerra: il profeta Spengler», *Nuova Antologia*, 1886, 1958, p. 273.

(19) *Ibidem*.

(20) Di tono negativo anche l'intervento del 1962 ("I profeti della crisi europea", *Terzo Programma*, 3, 1962, pp. 137-144) nel quale Spengler venne definito "arcangelo nero". In un successivo articolo del 1971 ("La filosofia tragica di Spengler", *Nuova Antologia*, 11, 1971, pp. 343-353) l'accento si fa più distaccato, meno retorico e il ritratto a fosche tinte emerso in precedenza si stempera in una più pacata ma non per questo meno polemica e ingenerosa riflessione sui rapporti fra Spengler e le fonti da lui professate: Goethe e Nietzsche. Frosini è sempre incline a considerare Spengler una sorta di disperato, un caso isolato e patetico di pensiero tragicamente ed inutilmente titanico.

(21) L. GIUSSO, *Oswald Spengler*, Edizioni di Ar, Vibo Valentia, 1981, p. 103; già in *Lo storicismo tedesco. Dilthey-Simmel-Spengler*, F.lli Bocca, Milano, 1944 ("Spengler", pp. 139-362).

(22) *Op. cit.*, p. 102.

(23) *Op. cit.*, p. 103.

(24) J. EVOLA, "Prefazione alla traduzione", in *Il Tramonto* (1<sup>a</sup>), *cit.*, p. 17.

(25) *Op. cit.*, p. 9.

(26) P. ROSSI, *cit.*. Di tali rapporti leggeremo in 4.1.

(27) «Egli protestava con veemenza tutte le volte che la sua filosofia era definita una filosofia del pessimismo. Dichiarava di non essere affatto un pessimista». In E. CASSIRER, *Il mito dello Stato*, tr. it. di C. Pellizzi, Longanesi, Milano, 1971 (2<sup>a</sup>), p. 493.

(28) A. PLEBE, "Oswald Spengler", in *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano, 1975, vol. XXII, p. 1181.

(29) *Il Tramonto*, p. 52 e 1408n.

(30) *Op. cit.*, p. 197.

(31) *Op. cit.*, p. 52.

(32) *Op. cit.*, p. 532.

(33) Da questa brutalizzazione dei temi politici dell'*Untergang* (che andavano letti essenzialmente in chiave mitologico-romantica) non fu indenne nemmeno un filosofo della levatura di Lukàcs, secondo il quale Spengler «ha compiuto la svolta decisiva che anche se non direttamente, conduce al fascismo» (G. Lukàcs, *La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino, 1959, vol. II, p. 480). Vero è che Lukàcs afferma contestualmente che «ci sono molti elementi che distinguono Spengler dal fascismo» e lo assolve pure da ogni vocazione demagogica, ma è pur vero che il tono complessivo del suo intervento è di forte connotazione negativa («Spengler non è quindi altro che un dilettante spesso geniale, ma il più

delle volte superficiale e frivolo», pp. 466; «I paradossi di Spengler originali nella forma sono triviali nel contenuto», p. 475). Né il filosofo ungherese si dà pensiero di sviluppare certi aspetti problematici che interstizialmente gli riconosce (ad es. quel «anche se non proprio direttamente» di cui sopra).

(<sup>34</sup>) «Si tratta di un elementare nucleo di nozioni puntualmente riportato dai manuali più diffusi, intorno al quale però sono andate accumulandosi ingiustificate deduzioni e veri e propri errori, come il fatto di gratificare Spengler degli attributi di "razzista" e di "nazista"... un'accusa priva di solido apparato dimostrativo è controproducente, finendo, in ultima analisi per "tabuizzare" il suo oggetto impedendo di "fare i conti" con esso. C'è a questo punto da sospettare che le motivazioni reali dell'accusa appartengono all'ambito non imparziale della polemica e della moralistica, dato che sostanzialmente ciò che si vuole rimproverare a Spengler è il suo atteggiamento politico e la sua antropologia». Così G. Sorba, *cit.*, p. 116. Stupisce poi che J. Le Goff, ignorando evidentemente gli sviluppi della critica spengleriana, scriva: «Le oscure profezie delle ultime pagine del *Tramonto dell'Occidente* hanno, alla luce della storia, un suono lugubramente nazista». E non meno sorprende che l'illustre storico francese confonda il nome di battesimo di Spengler (Oswald) con Edmund (una sorta di sincretismo redazionale con Edmund Spencer?). Cfr. J. F. LE GOFF, "Decadenza", *Enciclopedia*, Einaudi, Torino, 1977-1984, vol. IV, p. 401 (voce tradotta da M. Bongiovanni Bertini).

(<sup>36</sup>) V. FROSINI, "Mode intellettuali", *cit.*, p. 272 e 275.

(<sup>37</sup>) *Op. cit.*, p. 276.

(<sup>38</sup>) *Op. cit.*, p. 277.

(<sup>39</sup>) V. FROSINI, "I profeti della crisi europea", *cit.*, p. 140.

(<sup>40</sup>) *Ibidem*.

(<sup>41</sup>) v. nota 20.

(<sup>42</sup>) J. EVOLA, "Prefazione", *cit.*, p. 20.

(<sup>43</sup>) O. SPENGLER, *Ombre sull'occidente*, a cura di A. Romualdi, Volpe, Roma, 1973, p. 41 (Cfr. M. COTTONE, "Recezione di Spengler in Italia", *cit.*, p. XLVIII).

(<sup>44</sup>) U. NISTICÒ, "Prefazione", in L. Giusso, *Oswald Spengler*, *cit.*, p. 14.

(<sup>45</sup>) P. ROSSI, *cit.*, p. 365.

(<sup>46</sup>) «È importante rilevare che la scelta delle opere di Spengler da parte del regime fascista cade sempre su scritti dove il riferimento personale e lusinghiero alla realtà italiana è sempre presente» (M. COTTONE, *cit.*, p. XLVI).

(<sup>47</sup>) Rimando il lettore che volesse prendere visione più accurata del dibattito storiografico sullo storicismo al saggio di carattere introduttivo, ma estremamente ricco di riferimenti bibliografici e molto nitido nell'esposizione, scritto da E. Garin ("Storicismo").

(<sup>48</sup>) Il profilo critico che qui riassumiamo è alle pagine 365-371 e 393-395. Tuttavia, mentre Rossi considera senz'altro antitetici i concetti di "mondo come natura" e "mondo come storia", a me sembra, invece, di potervi scorgere una qualche *coincidentia oppositorum*.

(<sup>49</sup>) «A Goethe devo il metodo, a Nietzsche il modo di impostare i problemi» (*Il Tramonto*, p. 15).

(<sup>50</sup>) P. ROSSI, *cit.*, p. 371.

(<sup>51</sup>) N. ABBAGNANO, "Lo storicismo", in *Storia della filosofia*, Utet, Torino, 1956, p. 568.

(<sup>52</sup>) F. JESI, *cit.*, p. X.

(<sup>53</sup>) *Op. cit.*, p. XVII e XXV.

(<sup>54</sup>) *Op. cit.*, p. XXV e XXVII.

(<sup>55</sup>) *Op. cit.*, p. XXVII.

(<sup>56</sup>) V. HORIA, «L'origine folkloristica della interpretazione ciclica della storia», *Studium*, 1954, pp. 762-778.

- (<sup>57</sup>) *Op. cit.*, p. 766.  
(<sup>58</sup>) *Op. cit.*, p. 763.  
(<sup>59</sup>) *Op. cit.*, p. 764.  
(<sup>60</sup>) *Op. cit.*, p. 762.  
(<sup>61</sup>) *Op. cit.*, p. 768.  
(<sup>62</sup>) *Op. cit.*, p. 763.  
(<sup>63</sup>) *Op. cit.*, p. 769.  
(<sup>64</sup>) *Op. cit.*, p. 770.  
(<sup>65</sup>) *Ibidem.*  
(<sup>66</sup>) *Il Tramonto*, pp. 3-4.  
(<sup>67</sup>) L. GIUSSO, *cit.*, p. 20.  
(<sup>68</sup>) J. EVOLA, *cit.*, p. 17.

Ad integrazione della bibliografia italiana su Spengler segnalo al lettore i seguenti scritti:

- THILGHER, A., "Oswald Spengler", in *Voci del tempo. Profili di letterati e filosofi contemporanei*, Bardi, Roma, 1922;  
BEONIO-BROCCHIERI, V., *Spengler. La dottrina politica del pangermanesimo post-bellico*, Athena, Milano, 1924;  
FARINA-D'ANFIANO, G. «Il diritto nell'opera di Oswald Spengler», in *Politica*, 1931;  
FABBRI, V.E., *La profezia pangermanista di Oswald Spengler e la missione universale del fascismo*, Stampa periodica italiana, Milano, 1932;  
ANTONI, C., «Spengler», in *Il Resto del Carlino*, 19 marzo 1932;  
GIUSSO, L., *Idealismo e prospettivismo*, Guida, Napoli, 1933;  
GIUSSO, L. *Oswald Spengler e la dottrina degli universi formali*, Ricciardi, Napoli, 1935;  
ALIOTTA, A., «Il nuovo storicismo in Germania e gli universi formali di Spengler», in *Archivio di storia della filosofia italiana*, 1, 1936;  
GIUSSO, L., «Spengler estremo romantico», in *Civiltà Fascista*, 6, 1937;  
GIUSSO, L., «Oswald Spengler», in *Archivio della cultura italiana*, 1, 1940;  
DEL MASSA, A., «Il sentimento nordico del mondo», in *Cronache*, 1941;  
MASINI, R., *I rapporti fra la cultura e la decadenza dell'Europa (da Hegel a Spengler)*, Firenze, 1948;  
ROSSI, P., «Il relativismo storicistico di Oswald Spengler», in *Rivista di Filosofia*, 44, 1953;  
ROSSI, P., «Oswald Spengler», in *Lo storicismo tedesco*, Utet, Torino, 1977, pp. 717-794 (si tratta di una antologia di passi scelti dal *Tramonto* e preceduti da una nota bio-bibliografica);  
HILCKMAN, A., «Spengler», *Enciclopedia filosofica*, Roma, 1979, 2<sup>a</sup>, ad vocem;  
GRIMALDI, C., *Il Tramonto dell'Occidente di Oswald Spengler e la crisi della civiltà*, Accademia Partenopea, Napoli, 1982.