

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

---

WALTER F. OTTO. — *Gli dei della Grecia*, traduzione di Giovanna Federici Airoldi. — Firenze, « La Nuova Italia », 1941 (8.º, pp. VIII-372).

È la versione italiana (sostanzialmente buona, ma deformata da innumeri errori di stampa) di un'opera che insieme ha una grande efficacia di suggestione, e gravissimi errori di indirizzo e di metodo. Conviene perciò attentamente sceverare quel che è capace di ulteriore svolgimento, e quel che è vecchio errore sotto fallace aspetto.

L'Otto affronta il problema della religione omerica con un atteggiamento che idealmente si ricollega alla scoperta dell'Ellade compiuta nel gran secolo della cultura tedesca, dal Winckelmann allo Schiller, al Goethe, allo Hölderlin; e si collega anche alla filologia tra poetica e filosofica del Nietzsche. Sono frequenti, e non sempre fuori di posto, le frecciate contro il corrente indirizzo della storia delle religioni, che pretende ricondurre costantemente anche il mito omerico al primitivo ed all'elementare e ne disconosce i caratteri spirituali. Il motivo della serena, luminosa compostezza del mondo degli dèi e degli eroi è ripreso con pieno convincimento e calore appassionato: si sente la compartecipazione vivace e la risonanza del mito: c'è una finezza interpretativa, pregevole, sempre che non oltrepassi il segno in sottigliezza arguta.

La mossa iniziale è l'antitesi tra gli dèi luminosi del mito omerico, e gli dèi antichi, figli della terra, custodi rigidi ed implacabili dei diritti del sangue e della vendetta, divinità soprattutto femminili e che orienterebbero verso un lontano matriarcato primitivo. L'antitesi eschilea tra dèi nuovi e dèi antichi è sviluppata al massimo, gli echi del Bachofen sono notevoli. L'Otto s'arresta incerto dinanzi all'ipotesi di distinguere, come hanno fatto altri critici, i due strati religiosi col criterio etnico degli invasori e dei vinti. Ma poi par che vi rinunci, perchè non ignora come già da E. Meyer siano state individuate le preformazioni di talune divinità luminose fin negli strati minoici; e come del dio luminoso per eccellenza, Apollo, ci sia documentata l'origine anatolica, fra quelle popolazioni carie e lelege, le quali furono le prime abitatrici della penisola ellenica. E parrebbe (il pensiero dello scrittore non è del tutto esplicito in questo punto) che la differenza tra le divinità chtonie femminili, materne, ma insieme spaventose, legate al culto dei morti e del diritto implacabile (Themis, Erinni, Keres ecc.), e gli dèi luminosi debba essere nata da una riforma religiosa, e da una mutata visione del mondo. L'Otto osserva che

taluni degli dèi omerici non hanno ancora raggiunto la piena forma secondo il nuovo indirizzo: ad esempio, Ares è ancora un tempestoso demone, poco gradito allo stesso Omero; in Poseidone sopravvivono caratteristiche chtonie; ed egli è troppo vincolato dal suo elemento, il mare, per elevarsi a quella libertà entro la natura e con la natura, che è caratteristica degli dèi omerici per eccellenza, Zeus, Apollo, Athena. D'altra parte chi segua la posteriore formazione poetico-figurativa di altre divinità, Demetra, Dioniso, quest'ultimo specialmente nel mondo attico, trova che essi, nel processo storico, vanno sempre più assumendo aspetto conforme a quello olimpico, pur non essendo originariamente tali. Ma l'Otto, che vede come Omero discosti o eviti queste divinità non conformi allo spirito dei suoi canti, accentua l'antagonismo tra le due serie di dèi, e sulla base di Esiodo e di Eschilo cerca di ricostruire la primigenia religione, coll'amore, o meglio, con l'ossessione che tutti i tedeschi hanno per il primigenio, dove credono di trovare allo stato puro misteriose ricchezze. La ricostruzione mi lascia dubbioso perchè le fonti sono troppo tardive; Esiodo ed Eschilo sono nutriti di Omero, e per virtù della loro poesia e della loro fantasia c'è il caso che oscure etiologie di oscuri demoni siano state trasfigurate in una grandiosa epopea d'ispirazione omerica; e allora noi inseguiremmo l'ombra di Omero, credendo di attingere il preomerico.

Data l'incertezza del processo genetico della religione, o meglio, del mito omerico, è alquanto arbitrario da parte dell'Otto condensare il puro spirito ellenico nelle divinità omeriche, quando egli stesso deve riconoscere che la vecchia religione non è ignorata nè misconosciuta da Omero, ma lasciata nello sfondo, e le divinità chtonie, custodi dei giuramenti, dei patti e delle vendette, rappresentano un limite all'attività degli dèi luminosi; tanto più che il culto ellenico ci attesta forme e atteggiamenti estranei al mito omerico. Confesso che tutte le volte in cui gli studiosi tedeschi cominciano a tirar fuori le astrazioni solenni: *Griechentum*, *Römerium*, *Deutschtum*, o i francesi gli analoghi *génies*, la mia passione di storico si trasforma in collera. Possibile che non s'intenda come in tal modo si salti fuori della storia; che la causazione estrinseca mediante ipotesi derivate dagli stessi fatti che si devono spiegare è insieme una tautologia e un sofisma; possibile che non s'intenda che la storia è da scrutare come posizione assoluta di tutto il mondo entro un processo, e che perciò non la greicità o la romanità o qualsivoglia di queste siffatte pallide dee dell'astrazione, bensì l'umano spirito è tutto in ogni palpito del pensare e dell'agire? Di solito il ricorso a tali quintessenze indica l'arresto del pensiero storico; non è capacità di una sintesi totale, bensì l'introduzione dell'arbitrio. Infatti il compendiare il carattere schiettamente greco in una parte del pantheon omerico è un arbitrio. Così l'arbitrio si riscontra in talune definizioni e completamenti degli dèi presi a studiare. Ad esempio: il dichiarare che in « Apollo riconosciamo l'uomo assolutamente virile » (p. 64) può valere per il dio d'Omero e di Pindaro, ma non in ge-

nere per tutto il complesso di figurazioni apollinee, tra le quali abbondano quelle dell'efebo semiermafrodito.

Queste arbitrarie si rivelano anche dall'inclinazione dell'Otto ad arrotondare ed a svolgere in qualche modo le stesse divinità omeriche, a farle assestare meglio in una più coerente visione della vita, a chiarirle con un'esegesi certamente più fine di quella degli storici della religione, volti alla figurazione grossa e materiale, ma pur sempre sottilmente tendenziosa. Ma il dar dispiegato ciò che è implicito, l'alterar le distanze e gli scorci, il commento con un pathos quasi poetico, è pur sempre una violazione dei testi. Nè una preoccupazione storica, nel senso stretto della parola, nè una ricerca filologica dominano l'autore, bensì il proposito di far rivivere un ideale, se pure così si può definire qualcosa di troppo specificamente determinato: c'è una specie di sogno neumanistico intorno alla Grecia omerica. L'Otto vuole dischiuderci la possibilità d'intendere il mondo religioso omerico, così remoto da noi; vuol farci vedere come, pur nell'antropomorfismo di quegli dèi, pur nell'assenza di ogni fede confessionale e di ogni precettistica definita, si viva una religiosità liberatrice, un'armonia con la natura arricchita di un rigoglio spirituale da parte di anime volte all'esterno delle forme, conciliate, per quanto è possibile, anche colla legge suprema di questo cosmo la quale ad un determinato punto arresta la vita: la Moira. Ma il programma dello storico si altera per un atteggiamento apologetico-polemico. Non si limita a dimostrare che questa visione di vita ebbe la sua ragione d'essere, e che sopravvive perpetua come tutto ciò che ebbe la sua razionalità; per l'Otto questa ellenicità, questa luminosa cristallina trasparenza in cui vivono gli dèi d'Omero ha diritto di sussistere ancora, nel suo complesso coerente, come nostro vivo ideale, viatico della nostra vita, contro tutte le altre forme che storicamente subentrarono e ruppero il miracolo, unico al mondo, dello spirito ellenico. Pare che tutto lo svolgimento storico posteriore sia un'abiura di questa suprema visione della vita, conseguita un'unica volta nel travaglio umano: ne sia abiura e lo svolgimento dell'ideale cristiano, e la civiltà meccanica dei nostri giorni, e la sublimazione assoluta della divinità e l'imperativo categorico del dovere. Pare che gli uomini abbian violato un limite sacro affrontando col pensiero la vita, e rinunciando alla calma, all'euritmia svelatasi nel canto del grande aedo.

Se distinguiamo nell'opera dell'Otto il punto di vista storico e quello apologetico, riusciremo a sceverare le parti più felici da ciò che a rigore si deve giudicare un atteggiamento decadentistico e assurdo.

Felice è tutta la considerazione sulla positività dell'antropomorfismo degli dèi: come l'antropomorfismo compia una vera redenzione dell'uomo curvo ed oppresso dall'incubo del divino. A ragione l'Otto non si stanca d'insistere che gli dèi greci non sono dèi esclusivamente degli elementi, non rappresentano un volto solo della natura, ma sono le divinità dell'azione entro la natura, dello spirito che anima le cose e da esse si distingue. Ad esempio Afrodite: «sveglia le bramosie amorose e le sazia.

Considerata solo da questo lato, pare essere il genio di una singola forza naturale. Ma è infinitamente di più; plasma tutto un mondo e lo anima col suo spirito. Da lei non viene tanto l'ebbrezza del desiderio, quanto l'attrazione amorosa che lo suscita e porta a rapimento. È la voluttà che è latente nell'essere e col suo sorriso incatena i sensi. E non son solo gli uomini e gli animali, ma pure le piante, le cose inanimate e i fenomeni, persino le parole ed i pensieri, a prender da lei la loro accaparrante dolcezza che illude e soggioga » (p. 203). Così Athena non è solo la dea dell'assistenza prossima e dell'accorgimento; ma è la dea da cui l'accorgimento umano riceve l'impulso a trasformarsi in azione decisiva, che salva e che vince; Apollo è il dio che guida alla conoscenza e dà la conoscenza delle cose lontane. Ma appunto perchè l'Otto può definire: « Una divinità è sempre una *totalità*, un mondo chiuso nella sua perfezione » (p. 202): appunto per questa definizione, che sorge spontanea, di totalità chiusa e perfetta, noi dobbiamo riconoscere d'esser nel mondo dell'arte, chè proprio con tali termini l'estetica moderna la definisce. Siamo nell'incantesimo della poesia omerica, che riuscì a divenire lievito di civiltà. La religione in Omero si trasforma in poesia, e il divario notevole — che noi ritroviamo tra il culto tradizionale di solito legato ai luoghi e ai *genii locorum* (di tipo ancora demoniaco) e la figurazione omerica destinata a prevalere e a unificare in un'unica persona gli anonimi genii molteplici dalle oscure ed enigmatiche tradizioni — è soprattutto in ciò: che la storia degli dèi nelle stirpi eolo-ioniche migranti divenne memoria amplificata dai poeti. Essa staccava i numi dalle zolle di Ftia e dalle pendici dell'Olimpo e li ingrandiva, compagni di navigazione e di guerra di Ulissi e di Achilli a noi ignoti che varcavano i mari e conquistavano nuove terre. Per questo trasferimento degli dèi sul piano della poesia si compie la trasfigurazione antropomorfa delle divinità, la liberazione dello spirito umano; si vive nella simpatia di numi tutori e collaboranti all'incremento della vita e dell'intelligenza umana. Come fantasmi d'arte, i numi d'Omero avevano assicurata l'immortalità. Ma l'immortalità dell'arte non implica l'impietramento dei contemplanti in un sogno che non deve più sparire dagli occhi. Il *proton pseudos* del neo-ellenismo dell'Otto è nel presumere che la visione del mondo omerico, in quanto essa fu possibile, *possa o debba* rinnovarsi e perpetuarsi immota; che tutto ciò che la scompose e distrusse le sia stato completamente estraneo, e che per lo meno tale neo-ellenismo possa presentarsi alla scelta libera, a fianco di altre visioni della vita. Invece il mondo chiuso dell'arte non include nè la necessità logica, nè l'imperativo del dover essere. Indubbiamente nel sistema delle personalità divine di fronte agli uomini, nel rapporto col sistema delle divinità del mondo omerico e nel successivo corso storico si determinavano gli obblighi dell'*eusebeia* e dell'astensione dalla *hybris*; vi fu un sistema di ordine e d'ingenua fede, ma esso non poteva reggere alle forze umane che la stessa religione olimpica liberava, a un imperativo di conoscer sè stessi che andava ben oltre il precetto del tempio di Delfi. Lo

stesso Otto impiega non poco acume a dimostrare come l'azione degli dèi omerici non sia estrinseca opera miracolosa, bensì il potenziamento delle energie umane: l'idea salutare che balena, il risorgere improvviso delle forze nel guerriero ferito, il colpo d'occhio nel cogliere il nemico sono attribuiti al dio che assiste, come gli avvenimenti di sciagura sono assegnati a numi avversi che si assumono la funzione negativa della Moira. È logico perciò che queste divinità possano in seguito essere riassorbite nella concreta libera azione umana (è singolare come l'Otto non osservi la somiglianza che tale funzione dei numi viene ad avere con i tanto più scialbi numi romani degli *indigitamenta*, i quali presiedono ai singoli atti della vita): è logico perciò che sorgano nel mondo greco i problemi dell'*episteme*, della libera azione umana e i connessi problemi della giustizia e della speranza. Anche gli dèi omerici, in quanto forze rettrici del cosmo e non creazioni d'arte, erano soggetti all'inevitabile vicenda del divenire storico, contro cui gli assertori del neo-ellenismo si levano proprio nella patria di Hegel. Un processo chiuso, senza sviluppo, è storicamente assurdo. Quest'impietramento immoto dell'ideale omerico è già una deformazione; vien di pensarlo come l'Ermete di Prassitele in cui si spegnesse la luce intellettuale e che assumesse, pur nel profilo perfetto, un'ottusità cretina. Gli ideali non si possono rifare d'arbitrio e riscaldare artificialmente. A noi manca l'ingenuità di Cola di Rienzo e degli umanisti, per rifabbricarci un mondo esclusivamente classico, ellenico invece che romano. V'è indubbiamente nell'Otto una mira ad evadere da una realtà che preme e schiaccia, il desiderio di dilatare il respiro in un più sereno mondo. La confessione gli sfugge in una pagina significativa (294): « La faccia divina non è volto di volontà. Ogni specie di violenza e di prepotenza non le si confà. Non è scritto sulla sua fronte lo spavento, sibbene la chiarezza, dinanzi alla quale svaniscono tutte le barbariche mostruosità. Non si sprigiona stranezza alcuna da questo sguardo, nessun mistico enigma giuoca lusingatore tra queste labbra, nessun eccesso rompe l'integrità grandiosa dell'espressione per esasperarla nel fantastico. La visione divina non ha nulla dello smisurato eccesso della forza che sbocca nel colossale; non presenta, come spesso gli asiatici, il gigantesco della potenza, mediante grottesche formazioni o moltiplicazioni. Tutta questa mostruosità dinamica viene, per così dire, eliminata con un sorriso dalla pura maestà della natura ». Siamo perciò alla contrapposizione dell'estetica del bello alla presunta estetica del sublime inventata dal romanticismo tedesco, a un sottinteso esodo dal paganesimo germanico verso quello ellenico, a una sottintesa contrapposizione di Febo Apollo al lupo Fenris e di Pallade Athena al dio Thor. Vi è l'illusione di potere, contro le forze caotiche operanti nel nostro mondo, compiere il miracolo di Anfione o di Orfeo. Come si offre un'arnia allo sciame emigrante, così si offre, a chi ricerca, il paganesimo olimpico invece di quello odinico. Ma paganesimo sempre, sino a protestare contro ogni svolgimento della storia morale: « Il richiamo alla giustizia è piuttosto il segno dell'inizio di una de-

gradazione della divinizzazione del mondo. La giustizia non si eleva al di là dell'umano, la grandezza si » (pp. 323-325).

Ma anche come un'aspirazione sentita, questo neo-ellenismo, che per necessità di cose deve oscillare incerto al disopra della storia, tra verità e fiaba, tra realtà e sogno, è troppo gracile cosa. « Non difensoribus istis tempus eget »; si riecheggia troppo scolasticamente la evocazione di Elena antitetica alla prima notte di Santa Walpurga; la dottrina odora troppo di wagnerismo, con una semplice sostituzione dell'Egeo al Reno. Non è un ideale virile e combattivo, è piuttosto un voler sognare per sottrarsi alla visione di ciò che non si vuol vedere; qualcosa insieme di arcadico e di decadente, di quel decadentismo di cui noi italiani, col dannunzianesimo, abbiamo fatto lunga e non felice esperienza.

Certamente in ogni storico la nota nostalgica verso il passato è momento iniziale ed essenziale; ma tale nostalgia di continuo si vince e si supera nello svolgere la coscienza della perpetuità: e la storia altro non è se non la scienza della vita e della morte. In tal modo si trascende l'astratto ideale di un'educazione umanistica, secondo paradigmi e definiti limiti (1). I veri ideali, quelli che danno incremento alla vita, non sono astrattamente fantastici, per voluttà di sognare, per atteggiamento morbosamente estetizzante, ma per una ripresa di tutta una vita storica concretamente presente in noi, contro le forze avverse, in uno spirito religiosamente combattivo: cosa diversa dalla lira d'Anfione e dalle modulazioni wagneriane d'antichi miti.

Ritornando alla parte che effettivamente c'interessa, al contributo che l'Otto ha dato all'interpretazione degli dèi omerici, dobbiamo riconoscere che molte delle interpretazioni sono fini e profonde, ma che in molti altri casi abbiano una specie di reviviscenza dello spirito omerico nel commentatore: pezzi di bravura, simili a quelli con cui un restauratore completa gli elementi mancanti, bravura non molto apprezzata di solito dagli archeologi. Un'onda di neo-eilenismo si mescola, per l'interna commozione dell'esegeta, all'ellenismo veramente omerico. E dinanzi a questo miscuglio mi viene alla mente il saggio consiglio che un mio illustre amico suole dare ai critici i quali ritengono che la critica debba risolversi essa stessa in poesia: quel divieto d'accompagnar col canto che un tempo faceva mostra di sè nelle sale di concerto in Germania (*Mitsingen ist verboten!*).

Tutta la sovrastruttura neo-ellenica serve a ricomporre in un'ordine quasi sistematico, rispondente agli scopi pratici di questo pseudo-ideale, la *Weltanschauung* omerica; coi singoli frammenti si vuol ricomporre una vera dottrina. Ed io mi trovo dinanzi un metodo di lavoro contro cui ebbi a protestare trent'anni or sono nel campo degli studi sul Nuovo Testamento; quando con frammenti evangelici e di lettere apostoliche si costruivano quelle teologie bibliche che tennero il campo, da quelle del Reuss

(1) Cfr. in proposito le osservazioni mosse in questa rivista dal Croce ad un'opera di E. Grassi in collaborazione con l'Otto: v. XXXIX, pp. 29-32.

e della scuola di Strasburgo a quelle dello Holtzmann e del Weinel. Si tratta in sostanza del procedimento per cui passi e frammenti di un libro sacro (non importa se i neo-ellenizzanti sostituiscono Omero alla Bibbia) vengono amalgamati in un quadro complessivo, in guida da dare o un corpo di dottrine o una *Weltanschauung* complessiva adeguata a bisogni e concetti moderni, che non nascono dallo stesso processo di ricerca storica.

La teologia omerica in tal guisa non ha molti vantaggi sulla teologia evangelica dei protestanti liberali.

Ma pur con questi difetti il volume sugli dèi della Grecia resta superiore all'ulteriore produzione dell'Otto, nella quale la non robusta concezione storica finisce a piegarsi del tutto, e l'estetismo decadente trionfa.

Nello Hölderlin l'O. ha creduto di trovare il *testo sacro* di una complicata e insieme oscura teosofia. L'inabissata rivelazione ellenica sarebbe tornata ad affiorare nel poeta tedesco: per una meravigliosa rinnovazione lo Hölderlin avrebbe rivissuto il motivo iniziale dell'ellenicità: quella *Urreligion* anteriore ad Omero, il culto della natura universale, *aorgica*, insensibile, infinita, la quale, pel *medium* dell'adorante, si converte nel contrario, nelle forze primigenie orgiastiche, e trasferisce invece l'adorante nella sua calma originaria impassibilità: in questa natura per un complicato processo dialettico si formano gli dèi olimpici spirituali con essa in contrasto ed insieme in armonia: così sarebbe sorta una religione dell'essere che può del tutto prescindere dal bene dell'uomo. Francamente tutta questa teosofia neo-ellenica interessa ben poco, perchè poggia sul ripudio della ragione, sulla deplorazione che l'uomo, invece di adeguarsi a questa religione dell'essere, abbia voluto consumare il frutto della scienza del bene e del male (è singolare come motivi del Vecchio Testamento si facciano sentire in questo decadentismo ellenizzante, anche, p. e., nella differenziazione di Athena, deà della vicinanza, da Apollo, dio della lontananza). Postulando un peccato degenerativo, si cade nel processo *ad finitum* che nega la storia. Per l'Otto dopo questa protoreligione tutto sarebbe precipitato nel peggio e si sarebbe progressivamente disciolto il nodo religioso, nel quale gli dèi solo nell'adorazione degli uomini acquistavano personalità e parola, e gli uomini il nesso con la natura (1).

Siamo di fronte alla frenesia consueta presso i tedeschi per il primigenio, alla voluttà d'inabissarsi e perdersi nella voragine oscura, nell'infinito o nel mal definito: non siamo di fronte al machiavellico « ritorno ai principii » per acquistare con la coscienza il rin vigorito slancio dell'azione e dello sviluppo, ma a un delirio di reinvoluzione deleterio per tutta l'opera umana, anche se si vagheggiano eleganze e bellezze elleniche.

(1) Su tutto ciò cfr. *Der griechische Göttermythos bei Goethe und Hölderlin*, Berlin, s. a., e *Ursprung von Mythos und Kultus* (in *Geistige Überlieferung*, Berlin, 1940, pp. 85-137). Contro questa strana interpretazione dello Hölderlin cfr. lo studio di B. CROCE, in questa rivista, anno XXXIX, p. 207 ss.

Un misticismo sordido nasce da tutte queste elucubrazioni (1). Questo misticismo che non sorge dallo sforzo di esprimere una più alta verità, ma dall'abiura della ragione, ha in sé il suo castigo: come si può sperare di persuadere rinnegando il processo formativo della mente? È un *abêtissement* che può propagarsi solo per contagio, come un morbo. E penso che gli uomini di cultura in Germania dovrebbero più attentamente dedicarsi all'epurazione del feccioso retaggio del loro romanticismo, invece di fomentarlo.

A. O.

GIOSUE CARDUCCI. — *Lettere*, voll. III-VII. — Bologna, Zanichelli, s. a. (ma 1939-1941) (8.º, pp. 443, 395, 373, 371, 388).

Continuano a pubblicarsi con celere ritmo i volumi dell'epistolario carducciano. Col settimo volume giungiamo al settembre 1872, cioè, a traverso il periodo dei *Levia gravia* e dei *Giambi ed epodi*, alle *Rime nuove* e all'inizio delle *Barbare*. Non è facile ritrovare nell'epistolario tutte le tappe dell'evoluzione spirituale del poeta e in molti punti ci orientano meglio le opere poetiche e letterarie. È singolare come poco rilievo abbiano nelle lettere le vicende politiche: Aspromonte, la convenzione di settembre, il '66, Mentana, il '70. Quasi nulle sono le tracce dell'attività massonica, che s'intravede meglio nelle poesie e nella cultura del poeta: di essa si ha un solo cenno in una lettera di cui gli editori danno il regesto (V, 74). Può quasi sorgere il dubbio che per questo riguardo la silloge delle lettere sia incompleta. Copiosissimi sono invece i particolari tecnici della ricerca erudita da parte dell'editore di testi e del professore: compulsazione di codici, ricerca di antiche ballate e di canti carnascialeschi, scambio e ricerca di libri rari. Ma intorno ai capisaldi della critica carducciana gli accenni sono poveri: nulla che ci dica come si siano costituite le idee basilari, i canoni primi. Solo chi conosca la posizione ideale della critica del professore di Bologna arriva a dare la dovuta importanza alle due letterine al Sainte-Beuve e all'omaggio del volume delle poesie al Michelet e al Quinet. L'ideale per il Carducci si ricapitola nel tipo della critica del Sainte-Beuve: un'elegante erudizione entro lo schema psicologico degli autori, la valutazione, secondo gli schemi della Staël della letteratura segno dei tempi, e una raffinata educazione *rèthorique*: il progresso ulteriore compiuto dal De Sanctis non persuade il Carducci, e nelle lettere ritornano, qua e là, le note accuse al critico napoletano.

Questa unilateralità e insufficienza dell'epistolario si spiega col fatto

---

(1) È notevole come qua e là l'Otto rischi d'accettare la torbida pseudo-filosofia, in voga in Germania, che tende a far del sesso una categoria dello spirito: cosa che non ha nulla di comune con lo spirito greco che, per quanto incline alle inversioni erotiche, non confondeva la logica col sesso.