

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

QUADERNI DEL TRENTENNALE
1975-2005

8

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

TRENT'ANNI DI PRESENZA
NEL MONDO



PALAZZO SERRA DI CASSANO
VIA MONTE DI DIO, 14 - NAPOLI

*A Giovanni Pugliese Carratelli e Tullio Gregory
che hanno aperto
all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
le vie del tempo e dello spazio*

INDICE

Antonio Gargano, <i>Premessa. Dal Calascione al mondo</i>	13
Gerardo Marotta, <i>Un portone aperto al mondo</i>	25

EUROPA

Girolamo Cotroneo, <i>Domani l'Europa</i>	39
Vittorio Hösle, <i>Gli errori dell'Europa</i>	56
Egon Alfred Klepsch, <i>Culture nazionali e spirito dell'Europa</i>	60
Aldo Masullo, <i>L'Europa e la filosofia</i>	67
Giovanni Moretto, <i>Una religione libera per l'Europa</i>	80
Carlo Sini, <i>Etica per l'Europa</i>	94
Sergio Zoppi, <i>I Sud d'Europa</i>	104

REGNO UNITO

Joseph B. Trapp, <i>Aby Warbuy e la sua biblioteca</i>	119
Charles B. Schmitt, <i>La funzione internazionale dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici</i>	135

PORTOGALLO

Maria Teresa Gonçalves dos Santos, Sara Maria de Azevedo, Sousa Marques Pereira, <i>Eleonora de Fonseca Pimentel la portoghese di Napoli</i>	141
--	-----

SPAGNA

Armando Savignano, <i>Il pensiero spagnolo del Novecento</i>	151
--	-----

FRANCIA

Jacques Derrida, <i>Napoli e la filosofia</i>	167
Marc Fumaroli, <i>Omaggio a Gerardo Marotta</i>	173
Yves Hersant, <i>Un progetto politico e un'idea concreta della ricerca</i>	182

OLANDA

Mario Agrimi, <i>Europa e Paesi Bassi</i>	195
---	-----

GERMANIA

Hans-Georg Gadamer, <i>Appello per l'Europa</i>	209
Otto Pöggeler, <i>Giambattista Vico nella ricezione tedesca</i>	214

AUSTRIA

Mariangela Isacchini, <i>La mostra delle pubblicazioni nella Biblioteca Nazionale di Vienna</i>	225
---	-----

REPUBBLICA CECA

Ivan Chvatík, <i>Jan Patočka sulla crisi dell'Europa</i>	231
--	-----

SCANDINAVIA

Jean François Battail, <i>Sguardo sulla storia delle idee e della cultura svedese</i>	247
---	-----

RUSSIA

Georgij M. Fridlender, <i>Aspetti filosofici della letteratura russa</i>	271
--	-----

UNGHERIA

- Péter Sárközy, *Croce su Attila József, József su Benedetto Croce* 291

ROMANIA

- Stefan Delureanu, *Risorgimento italiano e Risorgimento romeno* 307

BULGARIA

- Stefano Dell'Aglio, *La Bulgaria: l'oriente e l'occidente d'Europa* 319

GRECIA

- Gianni Korinthios, *I liberali napoletani e la Rivoluzione greca* 329

AFRICA

- Abdoulaye E. Kane, *Sulla presunta particolarità dei valori tradizionali africani* 343
L. J. Bonny Duala M'bedy, *Sull'identità africana* 350

VICINO ORIENTE

- Sergio Donadoni, *L'Egitto antico* 363
Luigi Cagni, *La civiltà dei Babilonesi e degli Assiri* 365
Jacques Duchesne-Guillemin, *La teologia dell'Iran antico* 370
Giovanni Garbini, *I Fenici* 376
Paolo Sacchi, *Il giudaismo del Secondo Tempio* 380
Alfonso Archi, *Ebla e la formazione della società urbana arcaica in Siria* 385
Fiorella Imparati, *La civiltà dell'Anatolia* 389

Cristina D'Ancona Costa, <i>L'eredità tardo-antica e la cultura degli Arabi</i>	394
Clelia Sarnelli Cerqua, <i>La civiltà islamica e le scienze</i>	404
Maria Vittoria Fontana, <i>L'architettura islamica lungo le vie carovaniere</i>	420
Boghos Levon Zekiyian, <i>Gli Armeni in Italia</i>	436
Imre Toth, <i>La condizione ebraica e il suo posto nella storia</i>	448

INDIA

E. C. G. Sudarshan, <i>Scienza e tradizione. La ricchezza della diversità</i>	463
Josef Prabhu, <i>Gandhi, la globalizzazione e una cultura della pace</i>	469

ESTREMO ORIENTE

Bruno Forte, <i>Cristianesimo e Cina: una sfida culturale reciproca</i>	487
Adolfo Tamburello, <i>Il pensiero dell'Asia Orientale</i>	492
Paolo Villani, <i>Il confucianesimo</i>	495
Paolo Villani, <i>Il taoismo dalla Cina al Giappone</i>	511
Paolo Villani, <i>Il buddismo. L'arrivo in Cina e in Giappone di una religione universalista</i>	519
Steffi Richter, <i>Ripensare la modernità in Giappone</i>	539

OCEANIA

Gaetano Rando, <i>La letteratura australiana contemporanea</i>	559
Valentina Rastelli, <i>La filosofia in Nuova Zelanda</i>	581

AMERICA SETTENTRIONALE

CANADA

Henry S. Harris, <i>Nella tradizione di Vico e di Croce</i>	589
Rita Melillo, <i>La filosofia nel Canada</i>	592

STATI UNITI

Robert B. Brandom, <i>Pragmatismo americano e metafisica hegeliana</i>	615
John A. Davis, <i>L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici grande centro culturale europeo</i>	621
Adolf Grünbaum, <i>Problemi epistemologici della psicanalisi</i>	630

AMERICA LATINA

Enrique Dussel, <i>L'occultamento dell' "Altro"</i>	637
Carl Hermann Middelanis, <i>La protesta umanistica in Las Casas</i>	641
Néstor García Canclini, <i>Contraddizioni latino-americane: moderno senza modernizzazione?</i>	647
Marco Magrassi, <i>Guatemala. Storia e prospettive del popolo maya</i>	665
Ernesto Mayz Vallenilla, <i>L'università latinoamericana</i>	672
Fernando J. Devoto, <i>Le migrazioni italiane in Argentina</i>	682
Ernesto Grassi, <i>Il Brasile</i>	699
Ernesto Grassi, <i>Il Cile</i>	715

O.N.U.

Paul Oskar Kristeller, <i>Appello alle Nazioni Unite</i>	725
--	-----

EDIZIONI DI CLASSICI ITALIANI IN LINGUE STRANIERE A CURA DELL'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI	729
---	-----

SEMINARI, CORSI DI LEZIONI E CONVEGNI ALL'ESTERO	737
--	-----

Premessa

Dal Calascione al mondo

ANTONIO GARGANO

Segretario generale dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Conobbi l'avvocato Gerardo Marotta nel 1975. Correva in alcuni ambienti cittadini la leggenda della sua sterminata raccolta di libri di filosofia e della sua passione per l'umanesimo. L'amico Vincenzo Moreno mi fece sapere che l'avvocato cercava giovani laureati in filosofia che potessero aiutare nel riordino di raccolte di volumi e riviste acquistate in tutt'Europa: montagne di libri in continuo accrescimento in arrivo da ogni casa editrice italiana, da antiquari francesi, da librai tedeschi. Al primo contatto con la casa-biblioteca di viale Calascione e con gli innumerevoli scantinati zeppi di migliaia di casse e scatole di libri ebbi subito l'impressione che lí stesse nascendo qualcosa e che si potesse fare qualcosa di utile agli studi. La conoscenza della persona di Gerardo Marotta mi diede l'immediata convinzione che la filosofia era una cosa seria e reale, che non avevo sprecato il mio tempo negli anni d'università, gli ultimi anni Sessanta nei quali, se negli atenei era balenata la possibilità di un'incidenza della ragione sul mondo, era stato solo per qualche sussulto del movimento studentesco, mentre l'atmosfera delle facoltà era quella di prima e di dopo quegli anni: lo spegnimento degli entusiasmi, il disorientamento delle intelligenze, l'impressione della vanità, l'indirizzarsi verso specialismi e carrierismi di chi era più

propenso ad adattarsi ai ritmi e alle modalità della vita accademica.

Ben diverso era il *genius loci* del Calascione. Lì non si avvertiva la stanchezza della ripetizione dell'amministrazione tronfia e insieme disillusa di quello che c'è. Quei libri raccolti con amore, con competenza, con generosità erano già di per sé indizio di una visione di ampi orizzonti, nutrita di grandi speranze, quelle stesse grandi speranze che, impennatesi come una fiammata nell'immediato dopoguerra fra i giovani che frequentavano la casa di Benedetto Croce o discutevano con uomini leggendari come Renato Caccioppoli e Guido Piegari, si erano andate spegnendo in fretta, a Napoli come in tutt'Europa, mentre la ragione e la cultura ancora una volta venivano separate da una politica che abbandonava i piani ideali per diventare arte di compromesso e di mediazione, se non brutto esercizio di potere per fini particolari e da un'accademia sempre piú sterile, che si condannava da se stessa a non esercitare alcun ruolo nell'indicare vie di progresso al corpo sociale e a perpetuarsi stancamente in discepoli sempre piú miopi, conformisti e votati al carrierismo.

A dirigere il riordino e la catalogazione della biblioteca c'era un uomo di un sapere sconfinato quanto la sua modestia, Franco Pugliese Carratelli, le cui conoscenze storiche e filologiche, non solo relative alla cultura europea, ma anche a quelle slava, ebraica, araba, orientale non finivano di stupirmi. Editori e stampatori del Seicento e del Settecento non avevano per lui segreti. Quante volte un libro, che magari in un'antica legatura ne celava un altro, diventava per lui lo spunto per una vera e propria lezione di storia e di biblioteconomia!

Già il fatto che l'avvocato Marotta avesse raccolto una tale quantità di libri importanti per creare un formidabile strumento di ricerca umanistica ci sembrava qualche cosa di eccezionale e per la quale valeva la pena di dedicare tutto il tempo e l'attenzione possibili, anche se non ci si riusciva a immaginare come, quando, da chi e in quali condizioni quello sterminato materiale librario sarebbe stato utilizzato. La biblioteca di viale Calascione già così era qualcosa di veramente significativo, era viva, era una presenza forte, anche se ancora silente, nella città. Ma questo non era neppure ancora l'inizio. Mai avrei immaginato che quell'angolo poco noto e un po' appartato di Napoli sarebbe, in un tempo incredibilmente breve, diventato uno dei centri della filosofia mondiale.

Gerardo Marotta ci annunciò con soddisfazione che aveva ceduto alle cortesi insistenze di Enrico Cerulli, allora Presidente dell'Accademia Nazionale dei Lincei, e aveva accelerato la fondazione, intorno alla biblioteca, di un Istituto che, per analogia con quello fondato da Benedetto Croce, aveva chiamato "per gli studi filosofici", sia pur dopo qualche indugio: la prima idea era stata di dedicarlo a Bertrando Spaventa. Alla cerimonia di fondazione, avvenuta in Roma presso l'Accademia dei Lincei, avevano preso parte, oltre al professor Cerulli, Elena Croce, Pietro Piovani, Giovanni Pugliese Carratelli. La notizia ci fece piacere, ci incuriosì, ma continuammo a schedare libri: ce n'erano ancora svariate decine di migliaia da catalogare. Pensavamo che sarebbe andata così ancora per anni, con gli scatoloni e le casse che venivano portati su dagli scantinati, i continui arrivi di nuove forniture, la pazienza della gentilissima signora Emilia messa sempre più a dura prova a

mano a mano che si estendeva la presenza sempre piú indiscreta dei libri in ogni possibile angolo di casa Marotta, i volumi schedati che venivano collocati negli scaffali della bella libreria murattiana o riportati giú in altri scantinati.

Poi la svolta che doveva portare in poco tempo il mondo nel Calascione: il 2 ottobre 1976, tra lo stupore e, mi ricordo, anche l'orgoglio della Napoli colta e intelligente, i saloni si aprirono al pubblico per la prima conferenza, quella di Norberto Bobbio su: "La teoria delle forme politiche e Giambattista Vico".

Con tenacia, sormontando difficoltà e ostacoli che toglierebbero coraggio a chiunque, Gerardo Marotta, impone all'Istituto un ritmo possente per realizzazioni sempre piú significative, per l'ampliamento dei referenti scientifici dell'Istituto, per l'arricchimento delle scuole di pensiero e delle competenze disciplinari che interagiscono con l'Istituto, per il moltiplicarsi dei fruitori delle iniziative dell'Istituto: giovani laureati, ricercatori, docenti, professionisti, studenti, cittadini di ogni strato sociale. Migliaia e migliaia di persone attingono alle esperienze intellettuali di ogni parte del mondo che vengono presentate prima "al Calascione", poi, dal 1984, in Palazzo Serra di Cassano. E da Napoli, l'Istituto organizza per i giovani laureati italiani seminari e poi convegni presso le maggiori università europee. Dal Calascione al mondo.

Nel 1979 l'incontro con Hans-Georg Gadamer, il quale entra nel Comitato scientifico dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, tiene i suoi corsi fin dal primo anno accademico alla Scuola di Studi Superiori in Napoli e rappresenta l'elemento di continuità fra tanto alternarsi di maestri che si avvicendano nel tenervi lezione. Egli profonde ogni

volta, nel confronto con i giovani, che da tutt'Italia vengono ad ascoltarlo, un'energia e un entusiasmo sorprendenti, che fanno pensare a quanto Platone diceva della ineguagliabile resistenza di Socrate al confronto dialettico, della sua capacità di continuare serenamente a conversare quando negli interlocutori prendeva il sopravvento la stanchezza, animato come era dalla tensione ad ampliare gli orizzonti di verità attraverso il dialogo.

Filosofia significa prima di tutto qualcosa di opposto alla dominante tendenza a costringere le prospettive dell'esistenza umana entro limiti angusti. Essa implica sempre un'ansia di superamento, una tensione ad andare al di là di quello che c'è, una perenne, feconda inquietudine, un atteggiamento di critica permanente e inflessibile della banalità, dell'accidentalità: questa l'impronta feconda che viene all'Istituto dall'incontro fra Hans-Georg Gadamer e Gerardo Marotta. Si ritrovano le ragioni autentiche del filosofare, e si procede sempre oltre, tra l'entusiasmo dei giovani e lo stupore attonito, a volte l'ostilità, di chi credeva di poter in eterno amministrare la filosofia come sapere specialistico e separato.

Nel 1981 l'inizio delle attività della Scuola di Studi Superiori affidata alla direzione di Tullio Gregory e alla cui vita danno contributi Eugenio Garin, Luigi Firpo, Yvon Belaval, Charles Schmitt, Konrad Gaiser, Otto Pöggeler, Paul Dibon, Paul Oskar Kristeller, René Roques, Xavier Tilliette, Karl-Otto Apel, Mario Dal Pra, Jacques Roger, I. Bernard Cohen, Pierre Costabel, Paul Ricoeur, Daniel P. Walker, Henri-Jean Martin, Adriaan Peperzak, Gustavo Costa, Dieter Henrich, Valerio Verra, Olivier René Bloch, Hans-Joachim Krämer, Robert Shackleton, Jean Starobinski,

Reinhard Lauth, Charles Davis, Jean Ehrard, Alistair Crombie, Wolfhart Pannenberg, Marc Fumaroli... La cappa stagnante del provincialismo è spezzata: i giovani napoletani e italiani hanno come interlocutori i massimi esponenti della cultura filosofica e umanistica mondiale.

E poi l'apertura di un ampio settore di iniziative nel campo delle scienze. «Non è possibile che le ragioni unitarie della cultura, le esigenze d'insieme del mondo del sapere siano lasciate cadere. Anche oggi, come e forse più che nel passato, resta essenziale per l'avvenire che filosofia e scienze ritrovino la possibilità di dialogo e di comunicazione che segnò i tempi d'origine della cultura moderna», afferma Gerardo Marotta. Fisici e biologi si alternano nei saloni di Palazzo Serra di Cassano, saloni trasformati in prestigiose aule animate da attentissimi uditori. Ai maggiori pensatori dell'epoca, da Hans-Georg Gadamer a Karl Popper, in queste aule si alternano i premi Nobel da Ilya Prigogine a Steven Weinberg, da Emilio Segrè a Carlo Rubbia.

Alla ricognizione completa di tutte le maggiori scuole e dei più attivi centri di ricerca filosofica in Europa, fino a giungere alla formazione di una rete permanente di scambi e di contatti, si affianca lo sforzo di mettere in contatto i giovani anche con le esperienze culturali del Vicino, Medio ed Estremo Oriente. Con il coordinamento di Giovanni Pugliese Carratelli e con i contributi di valenti esperti quali Sergio Donadoni, Luigi Cagni, Jacques Duchesne-Gullemin, Giovanni Garbini, Paolo Sacchi, Alfonso Archi, Fiorella Imparati, Edda Bresciani, Horst Klengel, Paul Garelli, Sedat Alp, Jean Leclant, Vincenzo La Rosa, Otto Edzard, Hans G. Güterbock, Wilhelm Gernot viene compiuta un'esauriva rico-

gnizione delle civiltà del Vicino Oriente antico, mentre Massimiliano Pavan dirige i convegni e la serie di volumi sui percorsi della cultura classica nelle lingue del Vicino Oriente.

Nel 1991 Francesco Gabrieli teneva dieci memorabili lezioni sul tema “Gli Arabi in Italia” e negli anni successivi Khaled Fouad Allam proponeva ai borsisti dell’Istituto una panoramica della filosofia dell’Islam contemporaneo.

Seminari sulle filosofie dell’India vengono tenuti da Charles Malamoud, André Padoux, Michel Hulin, Guy Bugault, mentre l’Istituto collabora strettamente con l’Istituto Universitario Orientale e col suo rettore Maurizio Taddei per incrementare contatti e scambi con la cultura indiana e si rende promotore nel 1985 a Bologna, con altre istituzioni italiane attente al mondo orientale, di un memorabile convegno internazionale di studi buddhisti, coordinato con grande dedizione da Amalia Pezzali.

Con un lungo lavoro vengono intessuti rapporti con l’Accademia Cinese di Scienze Sociali. Studiosi cinesi vengono favoriti nelle ricerche sul pensiero italiano da Machiavelli a Gramsci e finalmente si approda all’edizione in lingua cinese del *Candelaio* di Giordano Bruno, che riceve un’accoglienza tanto interessata ed entusiastica da divenire punto di partenza per un’edizione di tutti i dialoghi italiani di Bruno in cinese. Nel 1994 membri dell’Accademia di Pechino tenevano all’Istituto un corso di lezioni sulle filosofie tradizionali cinesi. I seminari di Paolo Villani sul pensiero dell’Asia Orientale, raccolti in un elegante volumetto, ricevevano la prefazione di Adolfo Tamburello. Nel 1997 l’eminente teologo Bruno Forte teneva, per iniziativa dell’Istituto, una serie di lezioni sul tema “Cristianesimo e culture dell’Occidente” presso

numerose accademie e università della Repubblica Popolare Cinese e svolgeva un seminario anche presso il Centro Studi dell'Ufficio per gli Affari Religiosi del Consiglio di Stato, accolto con grande interesse da membri del governo cinese. Così Bruno Forte concludeva un suo rapporto su questa importante "ambasciata": «L'accoglienza ricevuta dappertutto è stata estremamente positiva: lì dove l'invito al pubblico era stato fatto, la partecipazione degli studenti universitari è stata impressionante per numero e per interesse, dimostrato anche da domande numerose e pertinenti. Segnale, questo, dell'enorme risveglio di interesse per le questioni ultime, e quindi anche religiose, che c'è in Cina, specialmente fra i giovani. L'impressione che resta è che, da parte dei giovani e degli uomini di cultura l'interesse alle religioni e al cristianesimo in particolare è reale e positivamente orientato, fra gli uomini del Partito persistono concezioni che sembrano legate anche a una conoscenza non sufficientemente approfondita del Concilio Vaticano II e delle sue indicazioni teologico-pastorali: così, ad esempio, il valore dell'inculturazione della fede è una delle conseguenze del messaggio del Concilio, che potrebbe avere in Cina enormi conseguenze. Anche per questo c'è da augurarsi che iniziative di scambi culturali come quella da me vissuta possano ripetersi e approfondirsi: il primo passo per costruire un futuro comune sta nel conoscersi e nel rispettarsi, senza nascondere le differenze, ma anche senza restare bloccati da pregiudizi e paure».

Ma l'impulso dato da Gerardo Marotta ai contatti con le culture orientali non si limita alle iniziative e agli scambi sui patrimoni classici di India, Cina e Giappone. Fin "dai tempi del Calascione" fisici indiani, eredi anche di una grande tra-

dizione umanistica, hanno tenuto brillanti seminari sul pensiero filosofico e scientifico e E.C.G. Sudarshan, lo studioso piú eminente del gruppo, entrato a far parte del Comitato Scientifico dell'Istituto si prodiga in suggestivi e importanti consigli per seminari e convegni non solo di fisica.

Hiroomi Umezawa, il grande scienziato giapponese, introdotto per la prima volta nelle sale di viale Calascione dall'indimenticabile Eduardo Caianiello, entrò subito in sintonia con la linea scientifico-culturale dell'Istituto, che ha poi pubblicato un'importante raccolta di suoi scritti.

La prontezza con cui l'avvocato Marotta colse l'opportunità di favorire un incontro internazionale di fisica ai massimi livelli nei contesi territori del Sinai con la partecipazione di scienziati israeliani, palestinesi e di varie nazionalità arabe gli valse il conferimento, a Torino, del titolo di "Artigiano della pace", insieme con Sergio Fubini e Tullio Regge, che quel convegno avevano guidato.

Da ormai trent'anni l'Istituto opera per raccogliere le migliori forze giovanili e i piú generosi intelletti intorno alle piú feconde conquiste del pensiero europeo per fronteggiare anni difficili e incerti, carichi di rischi per la vita intellettuale e per l'intera vita civile. Un compito immane, un'esigenza ineludibile. Per dare un contributo in questa direzione l'Istituto ha fatto ricorso ai piú prestigiosi uomini di cultura d'Europa, facendo in modo che il loro insegnamento e la loro esperienza raggiungessero i giovani che indirizzano la loro esistenza sulle strade della ricerca scientifica e degli studi severi. Centinaia di seminari, corsi di lezioni, convegni a Napoli e in tutta Europa, in collaborazione con le maggiori università e istituzioni culturali.

Centinaia di borse di studio per i corsi a Parigi, Londra, Tubinga, Austin, Monaco, Francoforte, Amburgo, Cambridge, Barcellona. Centinaia di ricerche in corso e centinaia di ricerche felicemente concluse e stampate in volumi che destano l'attenzione dell'Europa colta.

Un'attività instancabile e che affronta continue difficoltà. Non ultima, quella di finanziamenti che coprono in percentuale del tutto inadeguata le esigenze crescenti che comporta il tenere in vita questo servizio reso alla città di Napoli e al Paese. Un'attività instancabile che è sorretta in prima istanza dalla dedizione al bene di un cittadino di Napoli e dall'entusiasmo che egli è riuscito a creare intorno a sé, quasi a dare concreta testimonianza della veridicità delle parole di Benedetto Croce: «Agli uomini di buona volontà non riesce in nessun momento impossibile di compiere opera benefica di civiltà e d'innalzamento morale, in un modo o in un altro, in una misura piú o meno grande, in cerchia piú o meno larga, direttamente o indirettamente, con la persuasione o con l'autorità, con quella ingegnosità di mezzi e di espedienti che la buona volontà non manca di suggerire».

Un'attività instancabile, continua, sempre piú articolata. Al confronto con la stagnazione e la neghittosità, con l'atteggiamento di rinuncia che sembra ormai stabilmente insediato nel cuore degli intellettuali che hanno abiurato ai loro compiti, può sembrare financo un'attività di irrequieta intensità. Ma ancora una volta è la risposta a esigenze oggettive, alla disperata fame di cultura e di piú respirabile aria civile, nella dilagante barbarie, di cui avvertono l'esigenza i cittadini di questa antica e nobile terra che fu la Magna Grecia, la risposta a esigenze oggettive del Paese, la risposta a un altro monito crociano, quello di mettere «tutto noi

stessi a non lasciar sfuggire occasione né perdere mezzo alcuno per far cose utili e buone, che concorrano al civile avanzamento».

In quest'opera l'Istituto è confortato dall'apporto di tanti uomini di cultura e scienziati che collaborano alle sue attività, dalla rispondenza che i suoi appelli trovano in tante istituzioni culturali europee, dall'entusiasmo intelligente con cui tanti ricercatori, studenti, giovani e cittadini prendono parte alle sue attività. Da riconoscimenti come quello che volle rendere all'Istituto un grande studioso tedesco, il prof. Konrad Gaiser, il quale nel dedicare all'Istituto una suggestiva analisi delle variazioni del paragone della caverna a partire da Platone, così scrisse: «Forse siamo d'accordo che noi tutti, l'umanità, ci troviamo oggi nel buio di una grande incertezza e insicurezza. In questa situazione scoraggiante ci sono pochi raggi di salvezza: uno dei raggi di luce in questa oscurità è proprio l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici con le sue attività d'incoraggiamento, di illuminazione, di idealismo. Per questo motivo sono molto grato a questa fondazione napoletana, italiana, europea, mondiale».

Un portone aperto al mondo

GERARDO MAROTTA

Presidente dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Il portone di Palazzo Serra di Cassano, lo storico edificio sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, è chiuso da due secoli, in segno di rifiuto di ogni rapporto con una monarchia che, da illuminata con Carlo di Borbone, si era fatta oscurantista e reazionaria con Ferdinando IV. Tanto reazionaria ed empia diventò quella monarchia che, nel suo furore antigiacobino, giunse a spegnere in un bagno di sangue la Repubblica napoletana del 1799, che rappresentava il punto piú alto di consapevolezza storica cui la cultura napoletana era pervenuta attraverso gli sforzi di un secolare, assiduo impegno culturale che, da Giambattista Vico a Pietro Giannone, a Paolo Mattia Doria, a Gaetano Filangieri, a Francesco Mario Pagano, a Eleonora Pimentel Fonseca, a Vincenzo Russo, a Domenico Cirillo, a Francesco Conforti e a numerosissimi altri filosofi scienziati e letterati, aveva reso Napoli una grande capitale della cultura europea. In quel bagno di sangue furono spenti, in violazione del trattato di capitolazione, tanti filosofi e giovanissimi patrioti giacobini tra cui Gennaro Serra di Cassano, colpevole di essersi schierato per la libertà e per la filosofia! Schierarsi per la filosofia aveva un significato preciso nel secolo XVIII: significava appunto schierarsi per la libertà e per il progresso culturale e civile.

Quel portone resta ancora oggi chiuso perché ancora oggi è necessario ricordare quella sconfitta della filosofia

che fece piombare in una notte funesta la città di Napoli e condannò ad una sorte infausta tutta la storia del Mezzogiorno d'Italia. Quel portone rimane ancor oggi chiuso in segno di rifiuto di ogni rapporto con le filosofie deteriori, con i falsi valori, con il dispiegarsi, nella nostra epoca, dell'egoismo e dell'aggressività. Ma a Palazzo Serra di Cassano, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici mantiene aperta una porta ideale per i grandi maestri del pensiero contemporaneo, per gli eminenti scienziati, per gli insigni educatori che vengono a parlare alla città, ai suoi giovani, alla sua parte migliore, affinché le idee, la cultura, la civiltà prevalgano grazie allo studio e alla ricerca. In modo del tutto particolare Hans-Georg Gadamer ha dato un inestimabile sostegno a questa battaglia di civiltà. Per questo sostegno generoso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici rivolge la sua profonda gratitudine a Hans-Georg Gadamer, cittadino onorario di Napoli, che ha dato un enorme contributo a seminari e convegni in tanti Comuni del Mezzogiorno d'Italia dove l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici mantiene viva la memoria delle radici filosofiche della Magna Grecia e del pensiero di Bruno, di Campanella, di Vico e degli illuministi meridionali, di Bertrando Spaventa e Benedetto Croce. Vogliamo rinnovare questa tradizione per farne lievito di un'autentica crescita civile del nostro Paese, all'insegna del motto della famiglia Serra di Cassano che si legge nel salone d'ingresso della sede dell'Istituto: «Venturi aevi non immemor».

C'è stata una «comunanza spirituale» con Gadamer che si è alimentata nel corso degli anni. Spesso, parlando del suo impegno a Napoli, egli ha espresso la convinzione che nell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici si realizza l'hum-

boldtiano «Leben in Ideen», cioè che «un centro di cultura indipendente libero e vitale, come l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, può appagare un bisogno che, nella società industriale di massa la scuola, le università non sono più in grado di appagare». Questo è lo spirito che ci ha animato nel fondare l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Con esso abbiamo inteso rinnovare la tradizione delle scuole di filosofia napoletane, dalla seicentesca Repubblica delle Lettere ai circoli illuministici, dalle scuole private dell'Ottocento all'Università rinnovata da Francesco De Sanctis e da Bertrando Spaventa, fino al magistero di Benedetto Croce e alla fondazione del glorioso Istituto Italiano per gli Studi Storici che ha visto succedersi come suoi primi direttori Adolfo Omodeo, Federico Chabod e Giovanni Pugliese Carratelli: una tradizione che ha il suo cardine in Giambattista Vico e nel confronto perenne col pensiero della Magna Grecia.

Ci guidava la convinzione che il confronto con le grandi tradizioni del pensiero europeo fosse necessario per fronteggiare la crisi della cultura europea e mondiale, una crisi che le istituzioni universitarie, sempre più coinvolte in compiti di preparazione tecnica e professionale dei giovani, non riescono ad arginare. L'incontro con Gadamer fu una rivelazione di noi a noi stessi. Egli vide nel progetto che anima l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli un antidoto alla «gigantesca esplosione che ha mandato in frantumi le forme più sviluppate delle istituzioni di insegnamento accademiche e che pone alla vita accademica smisurati compiti di massa». L'antico ideale di Humboldt è soffocato dalla burocratizzazione degli studi, che significa la «pietrificazione della cultura». Il «Leben in Ideen» può rivi-

vere solo grazie a un vivace e intenso scambio tra studiosi di grande esperienza e valenti ricercatori della nuova generazione. Ci si consenta di ripetere le parole pronunciate da Hans-Georg Gadamer nella Sala dei Baroni del Castello Angioino di Napoli in occasione del conferimento della cittadinanza onoraria di Napoli al grande filosofo: «Nella convinzione che il pensiero occidentale debba incontrarsi e confrontarsi con le civiltà dell'India e della Cina e che ciò porterà a sintesi e categorie nuove, attraverso le quali potranno svilupparsi una nuova civiltà e un nuovo mondo di valori, tutta l'opera dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici è caratterizzata da una fervida attenzione per il bene pubblico. Così i giovani che frequentano lezioni e seminari sono coinvolti in un dialogo con i grandi maestri: Platone, Tommaso d'Aquino, Leibniz, Kant, Hegel; con tutta l'arte del passato e del presente, poiché il fine di questi studii severi è una civiltà per il nuovo millennio. È merito inestimabile aver preso qui l'iniziativa. Infatti la ripresa della filosofia, promossa a Napoli dall'attività dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, è già nota in tutto il mondo. Possiamo perciò affermare che la grande eredità toccata in sorte a questa città è oggi in buone mani. Tornerà quindi a onore dell'illustre tradizione culturale di Napoli, se si riuscirà a tener viva l'eredità del grande pensiero europeo e a edificare su queste premesse nuove forme di pensiero e di vita. Tutto ciò ci fa credere in quell'Europa per la quale viviamo e che come speriamo sopravviverà alle minacce di quest'epoca».

Lo scambio, il dialogo sui grandi temi della filosofia, «antica passione della gioventù», come Gadamer la definì in un travolgente discorso ai giovani dei licei napoletani,

sono possibili soltanto in nome della ragione, contro ogni dogmatismo, nello spirito dell'affermazione di Simmaco, venerabile erede della cultura antica: «uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum», «per una sola via non possiamo giungere a un così grande segreto». Nella libertà della ricerca si è costruita così, anno dopo anno, la vita dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici: varietà nell'unità, diversità alla luce della ragione, proiezione verso il futuro sulla base delle radici della tradizione.

Con Gadamer condividiamo il richiamo ai Greci e alla loro filosofia; con lui vogliamo affermare che il pensiero greco non esaurisce la sua efficacia nell'essere all'origine della civiltà europea, ma che esso, con la sua ricchezza spirituale, può ancora giovare all'Europa, aiutandola a combattere il pericolo di rinchiudersi in un raziocinio calcificante, che pretende di ridurre la totalità dell'esperienza umana a mero efficientismo.

Il nostro sapere nasce dalla storia e in essa ogni nostra indagine si svolge. Restiamo convinti che il carattere storico dell'esperienza umana non può essere esorcizzato da alcuna scorciatoia di tipo analitico o scientifico.

Nelle lezioni di Gadamer sentiamo inoltre risuonare echi di un pensiero a noi molto caro, che proprio qui a Napoli, nella seconda metà dell'Ottocento, si innestò nella tradizione del pensiero italiano, vivificandola e dando ad essa la capacità di contribuire in maniera determinante alla costruzione dello Stato unitario e alla cultura della nuova Italia dell'età del Risorgimento. Noi, che abbiamo imparato ad amare la filosofia classica tedesca attraverso la riflessione filosofica e l'impegno civile di Silvio e Bertrando Spaventa, avvertiamo anche nelle lezioni di Hans-Georg Gadamer la

perdurante presenza di Hegel, di un Hegel mai ridotto a formula scolastica, ma rivissuto con la sensibilità che è propria del filosofo attento e pensoso delle contraddizioni della nostra epoca.

Infine, la «comunanza spirituale» che ci lega ad Hans-Georg Gadamer si alimenta di una comune preoccupazione e di una comune speranza. La preoccupazione che ci unisce è quella per il futuro dell'Europa. Quando Gadamer leva la sua voce per denunciare il pericolo che l'Europa possa rinchiudersi definitivamente in un sistema anonimo all'insegna di una scienza e di una tecnica ridotte a puro calcolo per il dominio, cui dovrebbero piegarsi tutti gli aspetti della vita umana; quando egli leva la sua voce di testimone del secolo per avvertire che in questo modo l'Europa, rinunciando alla multiforme ricchezza della sua identità culturale, andrebbe incontro a una nuova catastrofe; quando ascoltiamo questa voce, avvertiamo che essa sta parlando anche di noi, dei nostri timori, delle preoccupazioni che ci hanno spinto a fondare l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Preoccupazioni e timori per il futuro dell'Europa ci uniscono dunque a Hans-Georg Gadamer, ma anche una speranza, una ragionevole speranza. L'Europa non è soltanto la razionalizzazione burocratica della vita, il predominio del calcolo tecnico, la ricerca esasperata dell'efficienza, il dispiegarsi dell'egoismo e dell'aggressività. L'Europa è una realtà spirituale complessa in cui è sedimentata anche l'idea di una *phronesis*, di una saggezza che si accompagna al sapere del *logos* aprendo l'esperienza umana alla responsabilità e al rischio della libertà, come avevano già capito i Greci, presso i quali *logos* e *phronesis* nascono insieme.

Logos e phronesis sono la filosofia e la filosofia è lo spirito dell'Europa. Speriamo e operiamo perché l'Europa, soprattutto l'Europa delle nuove generazioni, sappia affrontare, con le risorse della filosofia, i pericoli che incombono sulla nostra epoca.

EUROPA

In tutta l'Europa l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha promosso e promuove con costanza ricerche, pubblicazioni e confronti fra maestri e giovani sui piú solidi temi della tradizione filosofica europea. Per riconoscimento di numerosissimi studiosi di ogni paese d'Europa è grazie all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, alle sue capacità organizzative, frutto di tensione ideale, che si riesce a tener vivo il confronto sui grandi classici, da Platone a Hegel, da Spinoza a Fichte, con lo sguardo rivolto all'impasse del mondo contemporaneo, dalla quale non si può uscire senza una comprensione dei nodi della storia che può venire solo da una rinnovata e rinvigorita riflessione filosofica.

Scuole di alta formazione, seminari internazionali, giornate di studio, sono stati organizzati dall'Istituto a Parigi come a Berlino, a Varsavia come a Valladolid, a Francoforte come a Poitiers, a Rotterdam come a Londra, a Cambridge come a Colonia. Innumerevoli istituzioni di prestigio europeo sono state coinvolte in questo sforzo imperniato intorno al progetto dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici: dal Warburg Institute al Platon Archiv di Tubinga, dall'École Pratique des Hautes Études alla Erasmus Universiteit di Rotterdam, dal Centre de Recherches Révolutionnaires et Romantiques di Clermont Ferrand alla Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel, e l'elenco potrebbe proseguire a lungo. I risultati delle ricerche e dei confronti fra gli studiosi sono pubblicati dall'Istituto

in varie lingue europee: a Stoccarda nelle collane “Elea” e “Spekulation und Erfahrung”, a Londra presso l’editore Basil Blackwell, a Madrid presso Alianza Editorial. A cura dell’Istituto vengono proposti a studiosi di altri paesi grandi classici del pensiero italiano, come la Scienza nuova di Giambattista Vico tradotta in tedesco, in castigliano e in danese, le opere di Giordano Bruno tradotte in francese, tedesco, portoghese, rumeno, russo, e così via.

La circolazione europea delle idee riceve slancio da una moltitudine di riviste pubblicate dall’Istituto in varie lingue e in vari paesi europei, da «Nouvelles de la République des Lettres» a «Dialektik», dal «Journal of Modern Italian Studies» a «Bruniana e Campanelliana», da «Rechtsphilosophische Hefte» a «Scheria». Grazie alla collaborazione dell’Istituto sono sopravvissute riviste europee di grande tradizione come «Studia Spinozana» e «Dilthey Jahrbuch», mentre si sviluppavano feconde collaborazioni con altri periodici di grande rilievo scientifico, come «Studia Leibniziana» e «Phenomenologische Forschungen».

È intuibile che questi tentativi, per quanto ripetuti, coordinati, articolati su scala europea non potranno produrre risultati che lascino sperare una svolta nella crisi culturale europea e mondiale se primi fra tutti i capi di Stato e di governo non si renderanno sensibili alla centralità della cultura filosofica per il mondo contemporaneo, e soprattutto della formazione filosofica per le giovani generazioni. Per questo l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha rivolto un appello per la filosofia ai capi di Stato e di governo, che ha ricevuto le confortanti adesioni, fra le altre, di Samuel R. Insanally, Presidente dell’Assemblea Generale delle Nazioni Unite, di François Mitterrand, Presidente della Repubblica di Francia e di vari premi Nobel. Nell’appello si legge fra l’altro: «Nelle scuole di molti paesi, l’insegnamento della filosofia e della storia del pensiero scientifico è da sempre ignorato o si riduce sempre più: milioni di

giovani studenti ignorano finanche il significato del termine 'filosofia'. Noi educiamo talenti tecnico-pratici e atrofizziamo il genio dell'invenzione filosofica. Ne consegue che vi sono sempre meno persone che comprendono – o sono effettivamente in grado di comprendere – la connessione dei fattori che costituiscono la realtà storica. E invece il mondo ha oggi più che mai bisogno di forze creative. Per stimolare la creatività abbiamo bisogno di una educazione al giudizio e perciò di uomini educati alla filosofia».

Domani l'Europa

GIROLAMO COTRONEO

Università di Messina

Verso la metà degli anni Trenta – il decennio più cupo della recente storia europea: in Italia il fascismo era saldo al potere; in Germania il nazismo aveva ormai instaurato il suo “ordine”; l'Unione Sovietica viveva uno dei momenti più cupi dell'età staliniana; in Spagna la repubblica democratica sarebbe di lì a poco caduta per mano delle armate ribelli del generale Francisco Franco, sostenuto dai cosiddetti “volontari” di Hitler e di Mussolini, mentre Inghilterra e Francia assistevano impotenti – verso la metà di questo tragico decennio, dunque, uno dei maggiori filosofi europei, Edmund Husserl, nel corso di una conferenza dal titolo *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, sosteneva che l'Europa non è, o non è soltanto, «un aggregato di nazioni contigue che si influenzano a vicenda attraverso il commercio e le lotte egemoniche, bensì: uno spirito nuovo che deriva dalla filosofia e dalle scienze particolari che rientrano in essa, lo spirito della libera critica e della libera normatività, uno spirito impegnato in un compito infinito che permea tutta l'umanità e ne crea nuovi e infiniti ideali».

Con queste parole il filosofo tedesco si proponeva di indicare il fattore che aveva consentito a quel gruppo di “nazioni contigue” di esercitare quasi unitariamente, nonostante le pur grandi differenze esistenti tra di loro, a cominciare da quelle della lingua, un ruolo straordinario, praticamente unico, nelle vicende del mondo, di essere il

grande protagonista della “storia universale”. Questo fattore – retrodatando la nascita dell’Europa dall’età del Rinascimento, dove quasi sempre viene collocata, all’età classica – Husserl lo ritrovava nell’opera di «quel paio di greci stravaganti» che avevano dato «l’avvio a una trasformazione dell’esistenza umana e di tutta la sua vita culturale», ‘inventando’, per così dire, quel sapere specialissimo che è la filosofia, destinata a diventare «la forma spirituale dell’Europa», l’elemento caratterizzante della sua cultura. Assegnando inoltre alla filosofia, intesa come «sapere disinteressato», quella che definiva una «funzione arcontica», e indicando nei filosofi i «funzionari dell’umanità», Husserl finiva con il rivendicare una sorta di primato spirituale dell’Europa nei confronti delle altre nazioni e degli altri popoli della terra, i quali alla nascita e allo sviluppo di quella forma altissima di sapere che è, appunto, la filosofia, erano rimasti estranei.

Le parole di Husserl, la sua “forte” rivendicazione del primato della cultura europea, affondavano certamente le loro radici nel drammatico momento storico che l’Europa attraversava; e volevano essere soprattutto un appello ai popoli europei affinché, nel ricordo di ciò che aveva fatto dell’Europa – di là delle differenze culturali tra i suoi popoli, della sua divisione in Stati nazionali nemici tra di loro – un’entità “spirituale” unica al mondo, riuscissero a esorcizzare i loro demoni, a superare il momento di disagio morale che attraversavano. Scriveva ancora: «La crisi dell’esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell’Europa nell’estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell’ostilità dello spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell’Europa dallo spirito della

filosofia. [...] Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza. Combattiamo questo pericolo estremo, in quanto "buoni europei", in quella vigorosa disposizione d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall'incendio distruttore dell'incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale».

Può darsi, anzi è certo, che queste parole abbiano un suono piuttosto enfatico, non proprio adatto al momento che l'Europa sta oggi attraversando; e non tanto per quel che riguarda le sue vicende interne, che vedono il maggior sforzo di tutta la sua storia per trasformare la sua "essenza", la sua unità spirituale e culturale, in fatti e istituzioni politici, quanto invece perché, piaccia o meno, è chiaramente in corso nel mondo un processo di de-europeizzazione, o, in senso più lato, di de-occidentalizzazione. Avremo modo di vedere presto come una delle caratteristiche fondamentali dello "spirito europeo" sia stato il suo espandersi, il suo irradiarsi nel mondo intero: un evento che ha provocato un immenso processo di "deculturazione", come si usa chiamare l'invasione di una cultura da parte di un'altra che questa invasione subisce senza interiorizzarla, perdendo così i propri caratteri originari senza acquisirne di nuovi.

Uno studioso francese, Serge Latouche, in un recente volume dal titolo *L'occidentalizzazione del mondo*, ha scritto che è stata «l'introduzione dei valori occidentali, quella della scienza, della tecnica, dell'economia, dello sviluppo, del dominio della natura», a provocare tra i popoli del Terzo

Mondo un vero e proprio processo di “deculturazione”; alla resa dei conti, infatti, l’Europa non avrebbe effettuato alcuno scambio con le altre culture, tentando invece soltanto – senza peraltro riuscirvi fino in fondo – di imporre, convinta com’era che fosse l’unico possibile, il proprio modello di “civiltà” alle società presso le quali ha svolto una potente opera di penetrazione culturale ed economica, ottenendo soltanto il risultato di metterle in crisi, appunto, deculturandole. Tuttavia, dice ancora Latouche, se l’Occidente, nonostante le premesse da cui il suo viaggio alla conquista del mondo era partito, e delle quali più avanti avrò occasione di parlare, ha finito con il diventare una «macchina infernale che stritola gli uomini e le culture per fini insensati che nessuno conosce», esso tuttavia non è soltanto questo. A prescindere, infatti, «dalla coscienza che può avere un occidentale dei misfatti e dei pericoli dell’Occidente come macchina tecno-economica, gli è impossibile rinunciare a certi valori prodotti dalla civiltà ellenico-giudeo-cristiana. I diritti dell’uomo e il rispetto della persona umana, come pure il rispetto delle culture e dei diritti dei popoli, fanno parte di questo patrimonio la cui realizzazione è un obiettivo che non si può abbandonare».

Anche se, come sembra ormai inevitabile, «la post-modernità vede la rinascita di culture diverse», il recupero di antiche culture locali surclassate, ma non mai cancellate dalla cultura europea, queste «non saranno mai più del tutto come prima», perché in qualche modo alcune idee della cultura occidentale sembrano ormai definitivamente acquisite al patrimonio ideale dell’umanità intera.

Ma di là di tutto questo, rimane il fatto che il sogno della unificazione del mondo sotto un’unica cultura – quella

europea – è ormai definitivamente tramontato. Lo prova non soltanto il mutato rapporto tra l'Europa e i paesi in via di sviluppo; esso trova la sua piú dolorosa conferma nel successo che, ricorda Latouche, incontrano «i movimenti centrati sull' "identità"», dei quali, ad esempio, il fondamentalismo islamico – che individua nell'Occidente il suo nemico storico, il male assoluto – è attualmente «l'illustrazione piú tipica»; movimenti che compaiono con segni diversi in varie parti del mondo, e, quel che è peggio, si sviluppano nella stessa Europa, dove «l'ascesa del regionalismo» e le tendenze centrifughe – si pensi alla disgregazione dell'Unione Sovietica, della Cecoslovacchia e soprattutto alla tragedia della ex Jugoslavia; ma anche qui da noi al fenomeno delle “leghe”, o al terrorismo irlandese o basco che mostrano come nemmeno l'Europa per antonomasia, quella Occidentale, sia immune da tendenze disgregative –; si pensi, dicevo, alle spinte centrifughe che si manifestano in maniera sempre piú vistosa, rendendo quindi attuale non tanto il tema della “identità europea”, quanto invece quello della sua “varietà”. Proprio in relazione a questi inattesi fenomeni, Hans-Georg Gadamer, in un volume di qualche anno addietro dal titolo *L'eredità dell'Europa*, ha scritto: «Cadono gli imperi, le vecchie formazioni statuali vanno in frantumi, ma le forze regionali tornano a nuova vita, scatenando conflitti che appaiono insolubili nel quadro dei vecchi e irrigiditi organismi politici. Con crescente apprensione vediamo il radicale contrasto con le nuove prospettive dell'integrazione planetaria. E d'altra parte, pensando agli aspetti piú oppressivi di questa omologazione, non si può negare che la reazione sia legittima».

Tentare una spiegazione di questo fenomeno quale si manifesta all'interno stesso dell'Europa (il rifiuto ad essa opposto dai vari integralismi nelle aree del sottosviluppo ha altre motivazioni, nascendo soprattutto, come ha ancora notato Latouche, dalle frustrazioni generate «dal fallimento della modernizzazione») non è cosa facile. Forse non del tutto infondata è la tesi – avanzata da uno studioso italiano, Maurizio Ferraris – secondo cui «la crisi dello spirito europeo non dipende da un fallimento, ma dal fatto che è riuscito troppo bene, estendendosi su scala planetaria, ossia dipartendosi dal suo luogo d'origine, ma precisamente secondando una volontà universalistica che gli era immanente».

Avrò modo più avanti di sviluppare quest'ultimo punto. Per quel che riguarda il problema del “regionalismo”, questo potrebbe allora significare il recupero dello “spirito europeo” al suo luogo d'origine, alle “piccole patrie” dalle quali ha spiccato il volo verso orizzonti infiniti, disperdendosi e perdendosi in essi. In ogni modo, la presenza di questo fenomeno, per quanto preoccupante, o forse proprio perché preoccupante, non ritengo debba indurre a ritenere, come ha detto uno dei più noti filosofi francesi contemporanei, Jacques Derrida, in apertura del suo libro *Oggi l'Europa*, che «il vecchissimo soggetto della identità europea» avrebbe ormai «la venerabile antichità di un tema esaurito»; e che «la vecchia Europa sembra avere esaurito le possibilità di discorso e di contro-discorso circa la propria identificazione».

Ritengo invece che chiedersi le ragioni del fallimento del progetto di “occidentalizzazione” del mondo sia un problema ineludibile, ove si voglia rilanciare, non il mito, ma la

realtà dell'Europa nel mondo, sia pure senza pretese politiche o culturali egemoniche. Come ha detto ancora Gadamer, «domandarsi che cosa sarà l'Europa domani, o che cosa sia oggi, significa anzitutto domandarsi come l'Europa è diventata ciò che è». A monte, come si usa dire, di quelle ragioni, di quel fallimento sta, infatti, l'idea che l'Europa si era fatta di se stessa, e quindi della sua identità culturale: un'idea che l'aveva, appunto, lanciata alla conquista del mondo. Riflettere su quest'idea, conoscerne la genesi e comprenderne le motivazioni non è certo un'operazione inutile; potrebbe anzi in questo momento, se l'Europa non intende rinunciare al suo ruolo nella storia del mondo, rivelarsi assai importante per una nuova e possibile determinazione di quello stesso ruolo.

A questo punto occorre ritornare indietro, alla tesi di Husserl circa l'essenza dell'Europa, da lui individuata, come si ricorderà, nell'essere l'Europa il luogo dove è nata la filosofia, la quale rappresenterebbe il fattore unificante, il retroterra delle varie forme di sapere da essa prodotte. Ma la storia culturale, o, meglio, spirituale dell'Europa, vede un altro, e forse più importante fattore di unificazione, quello che le ha fornito la sua autentica dignità: la religione cristiana. Non senza ottime ragioni, nel 1977, in un volume dal titolo *In difesa di un'Europa decadente*, Raymond Aron ha ricordato che Arnold Toynbee «ha scritto da qualche parte che l'Occidente non sfuggirà alla decadenza se non si riconcilerà con la Chiesa cattolica, con la fede che gli ha dato la sua anima» e ha concluso sostenendo che se il grande storico inglese «non si sbagliava, l'Europa, se non tutto l'Occidente, continuerà a scivolare sulla china della decadenza», dal momento che il suo spirito religioso sembra dileguare ogni giorno di più.

L'interiorizzazione europea del Cristianesimo, una religione venuta dall'Oriente, costituisce certamente il fatto piú rilevante della nostra storia, perché essa ha costituito il vero fattore unificante della nostra cultura. Il solo momento, infatti, in cui l'Europa è apparsa "unita", si è presentata come una sola entità, è stato quando essa costituiva la *Respublica Christiana*, sarebbe a dire nell'età medioevale, in quei secoli, cioè, che l'illuminismo settecentesco ha definito, liquidandoli, "oscuri", e dei quali invece Serge Latouche ha detto: «Tale periodo presenta ovunque una grande unità culturale per l'Europa, con la cristianità, la lingua latina dei chierici e la doppia figura del papato e dell'impero. La politica non è il principio dell'identificazione sociale: questa poggia su basi concrete infinitamente piú ricche e complesse, come le culture popolari, e sull'immaginario unificante della religione».

Oserei dire che il nodo di tutto il problema stia proprio qui, nel giudizio, quale che esso sia, sul rapporto tra l'Europa e la sua religione, in quanto, comunque lo si osservi e valuti, esso spiega le ragioni dell'irradiarsi della cultura europea nel mondo intero, la visione cosmopolita che l'ha sempre accompagnata.

Non intendo certo contestare la tesi di Derrida secondo cui ogni nazione o cultura che mira alla propria espansione giustifica i suoi atti sul postulato di rappresentare valori universali, come ha fatto piú volte nella sua storia l'Europa dopo avere interiorizzato il cosmopolitismo – o, meglio, l'universalismo – "cristiano", dal quale ha tratto l'impulso per partire alla conquista del mondo. Quando il celebre autore di *La fine dello spirito europeo*, Julien Freund, scrive che «tutta la storia del cristianesimo è segnata dalla

fedeltà al principio originario dell'azione missionaria», e che esso non si è «mai [...] identificato con l'Europa, [...] anche se ha tratto vantaggio dalla conquista dell'Europa per propagarsi nel mondo intero», il quale è stato sempre il suo vero e ultimo orizzonte; quando Freund scrive queste parole, dunque, non fa che confermare la tesi che l'espansionismo europeo moderno ha la sua ultima radice nell'aver assunto come proprie, identificandosi totalmente e definitivamente con esse, la religione e la cultura cristiana, espansioniste e cosmopolite per vocazione. Da qui, da questa scelta originaria, l'Europa, anche dopo il tramonto della *Respublica Christiana*, dopo cioè che la Riforma protestante rompe l'ultimo legame, quello religioso, che univa tra loro, di là delle ormai consolidate frontiere nazionali e barriere linguistiche, i popoli del continente (in specie della sua parte occidentale); da qui, dunque, quella vocazione “missionaria” che, nel bene e nel male, ne ha accompagnato la storia, soprattutto nell'età moderna, paradossalmente quando la sua cultura andava sempre più “laicizzandosi”.

Qui occorre aprire una parentesi. Edgar Morin nel suo *Pensare l'Europa*, risalente a pochi anni addietro, ha sostenuto la tesi secondo cui proprio a seguito del frantumarsi della *Respublica Christiana* in più chiese «sono potute emergere quelle realtà originariamente europee che sono gli stati-nazione, l'umanesimo e la scienza, ed è nelle divisioni e negli antagonismi tra gli stati-nazione che si diffonderà e si imporrà la nozione di Europa».

Tutto ciò contiene pure una sua parte di verità, e rende certamente più difficile “pensare l'Europa”, in quanto è sempre difficile pensare *l'unitas multiplex*, “l'uno nel molte-

plice, il molteplice nell'uno"; come del resto contiene la sua parte di verità la recente tesi di Gadamer, secondo il quale «l'Europa è sempre stata caratterizzata dalla sua varietà linguistica, che l'ha costretta in ogni tempo alla dura scuola della convivenza. Essa ha così conservato la sua molteplicità linguistica e culturale, e la sua tradizione storica è giunta alla propria piena autocoscienza proprio attraverso la ricchezza dei suoi patrimoni locali».

Tutto ciò, dicevo, contiene delle verità, ma non toglie, a mio parere, che la spinta alla diffusione dei suoi valori, alla conquista del mondo, l'Europa l'abbia trovata nello "spirito del cristianesimo", anche se, come sto per dire, non in esso soltanto.

I primi protagonisti della "migrazione" della cultura europea sono stati infatti i missionari e gli esploratori, due figure praticamente sconosciute alle altre civiltà. Le motivazioni dei primi – la diffusione della "vera" religione – sono del tutto chiare, come è chiaro che essi hanno incontrato i maggiori successi là dove esistevano culture "deboli", ad esempio nei paesi africani, I secondi – gli esploratori – nascono da un atteggiamento mentale tipico della nostra cultura, cioè la curiosità intellettuale, il desiderio di conoscenza (gli stessi elementi che hanno consentito agli europei di "inventare" la filosofia e le scienze della natura). Un atteggiamento che ha radici antiche, quindi, e che trova il suo paradigma nell'Ulisse dantesco, che prima di iniziare il "folle volo" oltre le colonne d'Ercole, di là dei confini del mondo, ai suoi compagni esitanti non promette ricchezze ed onori, esortandoli invece con questo famoso quanto meraviglioso argomento: *Fatti non foste a viver come bruti / ma per seguir virtute e canoscenza.*

Di questo carattere congenito della filosofia occidentale, dal quale è stata spinta ad espandersi, si sono fatti interpreti i grandi filosofi del Sette e dell'Ottocento, dai quali è venuto un forte impulso all'eurocentrismo, come nel caso di Kant e di Hegel. Quest'ultimo, che ha fatto dell'Europa – in particolare della cultura cristiano-germanica – il *terminus ad quem* della storia universale, ha scritto una volta che lo “spirito europeo” è dominato da una «infinita sete di sapere, che è estranea alle altre stirpi. All'Europeo interessa il mondo, egli vuole conoscerlo, vuole appropriarsi dell'altro che gli sta di fronte, vuole porre in luce nelle particolarità del mondo in genere, la legge, l'universale, il pensiero, l'interna razionalità».

Ma forse ancora più importante nella storia, ricca di luci ma anche di molte ombre, dell'eurocentrismo, mi sembra una considerazione di Immanuel Kant, che nel 1784, in uno scritto dal titolo *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*, ha espresso un concetto che potrebbe venire assunto come l'atto di nascita dell'eurocentrismo, il quale, come è noto, si è manifestato soprattutto nel secolo scorso, culminando nell'impresa coloniale. Ha scritto, dunque, Kant che se si osserva lo sviluppo della storia universale dai Greci fino ad oggi, se si segue il processo di formazione delle strutture statali europee, «si scoprirà un regolare progresso nella costituzione politica del nostro continente (che verosimilmente detterà un giorno leggi a tutti gli altri)».

L'espressione “dettare leggi” non deve essere intesa come l'esercizio di un potere assoluto, l'auspicio, o la profezia, di un dominio politico dell'Europa sugli altri continenti: la convinzione di Kant era che lo *jus publicum europaeum* – una formidabile costruzione intellettuale –

coincideva, anzi era esso stesso, il “diritto universale”, del quale prima o poi il mondo intero avrebbe partecipato, dal quale sarebbe stato “unificato”.

La conseguenza di questa convinzione era che l’Europa aveva il compito – il famoso “fardello dell’uomo bianco” – di civilizzare il mondo; impresa alla quale essa si accinse nel secolo diciannovesimo e che, a prescindere dall’esito, si potrebbe dire abbia portato a termine.

Che le cose stiano cosí, che il mondo si sia “largamente occidentalizzato”, assumendo e spesso interiorizzando i fondamenti dello *jus publicum europaeum*, lo dimostrano, ha scritto Serge Latouche – che peraltro è un critico assai severo, forse troppo, della società occidentale – «l’esistenza di una Dichiarazione universale dei Diritti dell’uomo dell’Organizzazione delle Nazioni Unite e di un diritto internazionale pubblico e privato i cui ispiratori sono Grozio e Pufendorf».

Sarebbe pura ipocrisia sostenere che il “successo” dello spirito espansionistico occidentale sia dovuto soltanto alla forza di seduzione del suo messaggio etico; ma non può certo essere considerata attendibile la teoria – ormai definitivamente invecchiata – secondo cui l’espansionismo europeo era ispirato soltanto da una motivazione di natura economica, identificando l’Occidente «con il luogo per eccellenza dei rapporti mercantili, o della loro versione estrema, i rapporti capitalistici» (dimenticando, ad esempio, che nell’ultimo periodo non è stata l’Europa capitalista, quanto invece quella comunista a tentare di espandersi negli altri continenti). In realtà, quell’antivalore etico che è il valore economico si è innestato su un processo espansionistico che aveva motivazioni assai piú nobili (salvo

restando il vecchio, ma non invecchiato, problema se il rispetto per le culture altrui debba spingersi al punto di non trasmettere ad esse, neppure con la “persuasione”, valori diversi dai loro); motivazioni piú nobili, dicevo, che non quelle seguite alla trasformazione – che non entusiasmo certo la parte piú avveduta della cultura europea, la quale rivolge ad essa critiche severe – della società occidentale in una macchina produttiva che – cito ancora Latouche – «incanta il mondo soltanto con la tecnica ed il benessere», non già con i suoi valori civili, e lo trasforma sempre piú «in una vasta tecnopoli, stritolando le nazioni con i suoi ingranaggi implacabili, selezionando le *élites* e abbandonando tra i rifiuti corpi privi di vita e disarticolati».

Tutto questo, la denuncia, cioè, della violenza tecnologica che oggi sradica intere popolazioni e stravolge interi sistemi di cultura, è certamente legittima, e niente affatto nuova. Basta pensare alla tesi espressa già negli anni Cinquanta da Claude Lévi-Strauss, quando, a proposito del posto occupato nel contesto della civiltà europea, pur ammettendo che la “superiorità” di quest’ultima era “riconosciuta” dalle altre società e culture, osservava tuttavia che l’adesione ad essa non era poi «cosí spontanea come agli Occidentali piacerebbe credere. Essa dipende non tanto da una libera decisione, quanto da una mancanza di scelta. La civiltà occidentale ha stabilito soldati, banche, piantagioni e missionari nel mondo intero; essa è, direttamente o indirettamente, intervenuta nella vita dei popoli di colore; ha sconvolto da cima a fondo il loro modo tradizionale di esistenza, sia imponendo il proprio, sia instaurando condizioni che genererebbero il crollo delle strutture esistenti senza sostituirle con qualcosa d’altro».

Si tratta di considerazioni affatto incontestabili. Solo che lo sfruttamento economico programmato dei popoli extraeuropei, così enfatizzato dai critici della società occidentale, è un fenomeno che si è innestato – come prima dicevo – su un processo espansionistico di tutt'altra natura e significato. Inoltre l'interpretazione economicistica incontra dei limiti oggettivi, dovuti ad un fatto storicamente documentato da Eric Jones, uno studioso di problemi economici, il quale, in un volume apparso alcuni anni addietro con il significativo titolo *Il miracolo europeo*, ha sostenuto che il “solco” tra l'Europa e le altre parti del mondo «è stato certamente allargato dall'industrializzazione, ma non è stato creato da essa». Infatti – ha scritto lo studioso australiano – già «allo spirare dell'*ancien régime*, l'Europa aveva preso il sopravvento sulle altre parti del mondo», sperimentando «prima degli altri continenti quel processo di sviluppo diffuso e prolungato che sfociò nella rivoluzione industriale», e che si presenta come «un caso unico per definizione».

Per quanto valida, questa tesi non cancella certo le “colpe” dell'Occidente. Ma così come potrebbe essere un errore dimenticarle, o sottovalutarle, altrettanto finisce con l'esserlo il volerle enfatizzare più del dovuto, giungere a quello che nel 1975, Jacques Ellul ha definito «il delirio anti-occidentale» degli intellettuali europei, e contro il quale si è espresso con queste parole: «Mi pongo precisamente tra queste due posizioni: accetto la totalità dell'accusa, ma non accetto il ripudio di tutto l'Occidente. Riconosco il male che è stato fatto, nego che sia stato fatto soltanto del male. So che la nostra civiltà è costruita sul sangue e sulla rapina, ma *ogni* civiltà è stata costruita sul sangue

e sulla rapina. Di contro al disprezzo per la “cultura bianca”, al desiderio esasperato di distruggere tutto ciò che formò la nostra grandezza, affermo il valore, nonostante e oltre tutto, del nostro Occidente».

A quali valori, tra i tanti prodotti dallo “spirito europeo” il filosofo francese intendeva riferirsi, lo dichiarava subito dopo in questi termini: «Il fatto essenziale, centrale, innegabile, è che l’Occidente è stato il primo nel mondo a pronunciare le parole “individuo” e “libertà”. Credo che nulla potrà toglierci questa gloria, e quali che siano le nostre negazioni e i nostri tradimenti, quali che siano i nostri delitti in altri campi, con quelle parole abbiamo fatto compiere a tutta quanta l’umanità un passo gigantesco che l’ha fatta uscire dall’infanzia».

Questi due concetti – individuo e libertà, appunto – non sono rimasti nella cultura e vita morale europea un semplice *flatus vocis*, una sovrastruttura intellettuale. La loro “ricaduta pratica”, la loro “operatività” nel contesto della storia universale, è provata dal fatto messo in evidenza da Max Salvadori, in una densa opera dal titolo *L’eresia liberale* – che mentre i diversi Stati formatisi nel mondo, e con i quali ebbero inizio le diverse civiltà, hanno avuto tutti come denominatore politico comune l’assolutismo, che costituisce quindi “la norma dell’organizzazione sociale”, l’Occidente, l’Europa, si presenta come un caso a parte, una “deviazione” rispetto alla storia del resto del mondo. Una “deviazione” che apparve quando «la civiltà mediterranea greco-romana divenne civiltà euroatlantica»: da allora, infatti, «i popoli europei, malgrado i molti sforzi compiuti, non riuscirono a consolidare un sistema stabile di istituzioni autoritarie. Ci fu, senza che fosse voluto, quel tanto di

libertà che era necessario per permettere il manifestarsi di nuove idee, nuovi valori morali, nuovi movimenti: ci fu uno stato continuo di tensioni (e le sofferenze che ne derivavano)».

Anche se tutto questo è accaduto in maniera non programmata: se, cioè, la “deviazione” verso la libertà non è stata una “libera” scelta, ma un “fatto” sul quale peraltro non abbiamo spiegazioni definitive, voluta e programmata è stata invece quella che Salvadori chiama, appunto, “l’eresia liberale”, l’ideologia, cioè, di quanti «vollero fare della libertà la base del loro modo di vivere, vollero istituzionalizzarla». Ma nonostante molti si siano illusi «che l’eresia era diventata ortodossia», che la libertà, cioè, si sarebbe trasformata in un *habitus*, un modo di essere, di vivere, in realtà, ha proseguito lo storico italoinglese, chi «parla della libertà come aspirazione profondamente sentita dalla maggioranza, inganna se stesso e gli altri: la libertà come indipendenza dal gruppo etnico-culturale, religioso, economico cui si appartiene è sí aspirazione di molti, oggi (ma non lo è stata sempre e dovunque); la libertà come autonomia, dignità e responsabilità del singolo è un’aspirazione che pochi posseggono». Ebbene, io credo che gli europei siano, in larga misura almeno, tra questi “pochi”. Di conseguenza essi oggi hanno – noi tutti oggi abbiamo – il dovere di “testimoniare” questo valore e le istituzioni politiche costruite su di esso. Non voglio concludere con espressioni enfatiche o retoriche: ma credo che soltanto attraverso la nostra “testimonianza” – non già al seguito di improbabili armate coloniali, né della nostra micidiale megamacchina tecno-economica – lo *jus publicum europaeum* potrà ridiventare il paradigma universale del diritto e di una convivenza

internazionale fondata su di esso. Finiti, e finiti male, il sogno, l'illusione o, forse meglio, la pretesa di "occidentalizzare" il mondo, l'Europa potrà ancora diffondere il suo "spirito" e i suoi valori non cercando di imporli, ma "testimoniandoli". In questo, e solo in questo, credo che oggi – se vogliamo avere un domani – consista il nostro "dover essere", il nostro impegno morale.

Relazione al Convegno sul tema "Europa", svoltosi in Palazzo Serra di Cassano dal 4 al 10 settembre 1993, per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in onore del Presidente del Parlamento Europeo, Egon Alfred Klepsch.

Gli errori dell'Europa

VITTORIO HÖSLE

Notre-Dame University, Indiana

Il fatto che l'Europa si trovi in una crisi è luogo comune dagli inizi del Novecento. Se si torna però col pensiero al tempo in cui fu concepito per esempio *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler e che già ai contemporanei appariva decisamente come epoca di decadenza, ci si domanda come dovrebbe essere considerato, al confronto con quello, il nostro tempo. Infatti quel periodo, pur con il suo smarrimento politico e spirituale, raggiunse risultati, nelle scienze come nelle arti, che a ragione ancor oggi mantengono un valore mondiale. Nel cuore dell'Europa, nei paesi di lingua tedesca, furono attivi matematici come David Hilbert, fisici come Max Planck, Albert Einstein, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg, chimici come Otto Hahn, psicologi come Sigmund Freud e Carl Gustav Jung, sociologi come Max Weber, giuristi come Herman Heller, storici dell'arte come Aby Warburg, artisti come quelli del Bauhaus, l'architetto Ludwig Mies van der Rohe, il pittore Paul Klee, musicisti come Arnold Schönberg, scrittori come Franz Kafka, Robert Musil, Heinrich e Thomas Mann, Bertolt Brecht.

Comparato con quel tempo, che nonostante la sua crisi fu capace di sviluppare la teoria della relatività e quella dei quanti, la dodecafonia e il teatro epico, il nostro è palesemente caratterizzato da letargia e sterilità, da piattezza nelle scienze e nelle arti, da mancanza di fantasia nella politica, il

che, fra l'altro, ha per conseguenza una sempre maggiore estensione dell'influenza culturale e politica dell'America su un'Europa intellettualmente addirittura paralizzata.

Da questa paralisi l'Europa non potrà riscuotersi se non le riesce di ricollegarsi in modo produttivo alle tradizioni che sono cresciute sul suo terreno; non c'è neanche bisogno di dimostrare che soltanto la conseguente prosecuzione dello spirito greco-cristiano – e non l'affidarsi all'irrazionalismo, il cui risultato può essere solo la dissoluzione e la decadenza – può risolvere i problemi in cui si è invischiato il mondo moderno.

Bisogna però purtroppo temere che questo sviluppo fecondo della tradizione non possa aver luogo all'interno della moderna università di massa, quale si è costituita in pressoché tutti i paesi europei. Essa è troppo spesso dominata dalla concezione cinica e insieme autodistruttiva che, almeno per la ragione, non ci sia una verità, che le norme siano di necessità storiche e che pertanto gli intellettuali non abbiano alcuna responsabilità verso la vita pubblica; una concezione che è radice di ogni errore e di ogni male e dalla quale possono conseguire solo l'annientamento di ogni scienza, la dissoluzione di tutti i valori e la bancarotta sia intellettuale sia politica della civiltà europea.

Nel quadro di questa situazione, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici con la sua Scuola di Studi Superiori in Napoli ha un compito addirittura storico (non si possono usare termini più adeguati). Sostenuto dalla convinzione che solo una sorta di Università europea di *élite*, con la più alta dimensione intellettuale e politico-morale, può trovare una via d'uscita dalla crisi, l'Istituto ha dispiegato un'attività che lascia senza parole coloro che ne sono testimoni.

Fondato dall'avvocato Gerardo Marotta, un promotore di cultura che unisce la formazione e l'universalità di un Aby Warburg con la forza trascinante di un principe del Rinascimento, l'Istituto dalla sua fondazione ad oggi ha organizzato innumerevoli conferenze, seminari, congressi, con noti studiosi, a Napoli, ma anche a Torino, Parigi, Londra, Poitiers, Tubinga, Monaco, Wolfenbüttel, Barcellona, ed ha reso possibile l'incontro fra numerosi giovani ricercatori e grandi maestri; esso ha inoltre realizzato un importante programma editoriale, che va dalla raccolta dei frammenti della Scuola di Platone a un'edizione critica delle lezioni di Hegel.

Straordinaria impressione suscita l'ampiezza enciclopedica dei programmi dell'Istituto; nelle diverse iniziative sono stati considerati non soltanto tutti gli aspetti sistematici della filosofia e tutte le epoche della storia della filosofia (tra l'altro anche di quella extraeuropea; l'Istituto ha anche invitato importanti rappresentanti delle discipline scientifiche a tenere conferenze e seminari: da Musatti a Bergmann a Weehler, da Segré a Prigogine.

Questo programma di altissimo livello qualitativo e quantitativo, che si prefigge come scopo un avvicinamento delle scienze moderne e della filosofia, della teoria e della prassi, e una sistematica ricognizione filosofica della realtà della nostra epoca sulla base dell'idealismo oggettivo, questo immane programma – incredibile a dirsi – è stato abbozzato e avviato a realizzazione a ritmo così accelerato da un piccolo gruppo di persone che si sentono solidali, l'avvocato Gerardo Marotta, che lo ha concepito, e il suo collaboratore Antonio Gargano, come pure Giuseppe Orsi, che rappresenta le istanze dell'Istituto in Germania. L'alto idealismo

che anima queste persone fa sí che questo Istituto col suo piccolo gruppo di collaboratori metta in campo una produttività di gran lunga maggiore di numerose istituzioni burocraticamente gonfiate e dirette svogliatamente.

Ci auguriamo che tale organismo possa in futuro avere la stessa efficacia che ha oggi, e soddisfare le grandi speranze che, a ragione, ripone in esso un non piccolo gruppo di intellettuali europei che ha imparato a considerarlo sempre piú come l'istituzione che sarà in grado di guidare il rinnovamento spirituale di cui l'Europa ha assolutamente bisogno, se vuol sopravvivere dal punto di vista intellettuale e politico.

Culture nazionali e spirito dell'Europa

EGON ALFRED KLEPSCH

Presidente del Parlamento Europeo

Vorrei innanzitutto esprimere il mio ringraziamento all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, del quale siamo tutti ospiti qui, in questo antico e glorioso palazzo Serra di Cassano. Abbiamo offerto al convegno il patrocinio del Parlamento europeo, e di buon grado abbiamo accolto l'invito a presenziare ai lavori. Porgere il nostro saluto ci rende ora particolarmente lieti, poiché, attraverso gli studi e l'esperienza che abbiamo maturato, da cittadini, nelle istituzioni nazionali e nelle istituzioni unitarie della nuova Europa, abbiamo ben potuto riconoscere quanto sia stato determinante, per il fiorire dell'ideale politico dell'unità europea, l'opera secolare, travagliata e appassionata, della cultura dell'età che chiamiamo moderna.

È alla storia, alla cultura, alla religione che per secoli hanno formato i nostri spiriti che occorre fare riferimento per affrontare uno dei maggiori problemi di oggi: come possono e debbono intrecciarsi le esigenze delle singole nazioni, di unità entro i propri confini e di identità nazionale ben garantita, e l'esigenza comune a tutte di dare corpo e sostanza al disegno unitario entro un grande organismo comunitario? È un tema da considerare con spirito aperto e con coraggio, lasciando cadere le grossolane ipotesi semplificatrici; nessuna trascuratezza può essere consentita di fronte alle culture nazionali, che hanno il diritto di conservare e svolgere la loro identità specifica, ciò che

per ciascun popolo è sempre la più significativa delle conquiste storiche ed è punto di partenza obbligato per le conquiste successive. Un'Europa al livello delle sue tradizioni non potrebbe certo costruirsi nella violazione di tali diritti; e perciò siamo tenuti a rifiutare, se vogliamo fare opera meritoria per il futuro, i progetti di sviluppo che pongano in antitesi l'unità dell'insieme e le individualità nazionali che ne sono il fondamento. Le difficoltà e l'originalità del progetto europeo stanno appunto qui: nell'intento, che è anche una necessità, di costruire una comunità nella quale nazionalità differenti – le cui interrelazioni hanno per secoli avuto un ruolo essenziale nella formazione e nel progredire di un comune spirito europeo – riescano a integrarsi in maniera ancora più stringente, non solo nell'ambito politico, ma in ogni ambito della vita civile e spirituale. E questa strada – vogliamo ancora sottolinearlo – costituisce per noi un percorso obbligato: solo per il suo tramite potrà sorgere l'Europa unita.

Ed è allora all'Europa dell'Umanesimo, alla memoria storica di questa e al corpo di valori che ad essa rimane associato da secoli, che dobbiamo innanzitutto fare riferimento. A quella tradizione dell'Umanesimo che – non dobbiamo dimenticarlo – è al tempo stesso patrimonio dei singoli Paesi d'Europa e dell'Europa nella sua interezza.

La scelta che è maturata negli ultimi decenni, di essere "europei", impone limiti e condizioni; e se vogliamo essere tali dobbiamo guardare alle nazioni d'Europa, alla loro storia ed al loro stesso presente, come agli elementi di uno svolgimento unitario, nel quale sempre opera la totalità implicita che l'Europa rappresenta, in quanto entità di civiltà e di cultura, nel nostro mondo tormentato ed ancora sol-

cato da profondissime contraddizioni. L'Italia meridionale, e Napoli in particolare, hanno contribuito al costituirsi di questa tradizione in una maniera determinante, dai primi albori del mondo classico, e per un lunghissimo arco di secoli sono restate le sue sedi privilegiate, senza che mai la sua luce venisse meno e si oscurasse del tutto. E perciò a queste primissime fonti della nostra civiltà, da Napoli, va prima che alle altre il nostro riconoscimento. Lasciatemi aprire, a questo punto, una parentesi per citare quanto è stato detto dal grande filosofo Hans-Georg Gadamer sulla città di Napoli e sul vostro istituto: «Sono particolarmente lieto di poter affermare che la grande eredità toccata in sorte a Napoli è oggi in buone mani. È un merito inestimabile dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici quello di aver preso qui l'iniziativa. Infatti la ripresa della filosofia promossa a Napoli dall'attività dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici è già nota in tutto il mondo. Tornerà a onore della grande tradizione culturale di Napoli, se si riuscirà a tenere viva l'eredità del grande pensiero europeo e ad edificare su queste premesse nuove forme di pensiero e di vita. Tutto ciò ci fa credere in quell'Europa per la quale viviamo e che, come speriamo, sopravviverà alle minacce di questa epoca. Spero che l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici costituirà nel prossimo futuro un modello per l'Europa per superare gli ostacoli rappresentati dalla burocratizzazione degli studi. Senza iniziative di questo tipo la cultura è perduta perché la burocratizzazione degli studi – come conseguenza della tendenza industriale della nostra epoca – significa la pietrificazione della cultura ed una minaccia alla creatività e alla ricchezza dei rapporti umani».

Eredità somma, per l'Italia e per l'Europa, fu quella delle scuole di filosofia e di pensiero della Magna Grecia; e altrettanto grande fu quella della vocazione universalistica della civiltà greca, dei suoi legislatori e fondatori di città, del disegno, umanissimo pur se incompiuto, della *polis* antica.

Tutto ciò ha costituito la premessa ideale di un unico svolgimento, che si è protratto per secoli. L'Europa e lo spirito europeo sono il risultato più alto di quel grande moto che, sorto inizialmente nelle città italiane nei secoli della Rinascenza, si propagò al di là dei suoi confini e informò presto di sé l'intera vita degli Stati nazionali dell'Occidente, che allora si venivano definitivamente confermando.

Qui a Napoli, città che vanta nobili tradizioni di cultura e di impegno civile nei suoi grandi intellettuali, da Bruno a Giannone e da Filangieri a Croce e Omodeo, è d'obbligo considerare un tale processo non solo in quanto vicenda di storia politica, ma più ancora come fatica memorabile delle coscienze e luminosa esperienza interiore, come vicenda emblematica della storia della cultura europea. Rendiamo omaggio, perciò, all'intuizione somma di Bertrando Spaventa, che ha voluto cogliere l'essenziale, nell'evoluzione delle relazioni tra pensiero italiano e pensiero europeo nel corso dell'età moderna, tra Rinascimento e Risorgimento, traducendolo nella giustamente celebrata tesi della circolarità dello svolgimento spirituale europeo in rapporto all'Italia. Lo spirito europeo moderno compì proprio qui le sue prime prove, e innanzi che altrove nel sud del Paese, nelle regioni stesse che avevano tratto gloria dalle scuole della Magna Grecia e poi, negli anni oscuri delle invasioni barbariche e della decadenza, dai pensatori solitari che dai ritiri di Calabria serbavano e tramandavano la

fede nella filosofia, nel pensiero, nella superiorità del vivere civile.

È molto sintomatico constatare che oggi, alla soglia del terzo millennio, allorché il problema del rapporto fra unità europea e identità degli Stati nazionali si pone con vigore, si sia pensato a fare ricorso ad un concetto – la sussidiarietà – che affonda le sue radici lontano nel tempo. Tale concetto ha infatti una lunga tradizione nella storia delle idee politiche e sociali; se ne possono trovare tracce già nelle opere di Aristotele e di San Tommaso d’Aquino. Nel pensiero contemporaneo esso viene evocato in termini di scienza politica da Alexis de Tocqueville, secondo il quale l’organizzazione collettiva trova la sua giustificazione nel fatto di consentire lo sviluppo della personalità. La collettività deve dunque dotarsi di strutture che garantiscano in modo ottimale tale sviluppo. A partire da tale postulato di un’autodeterminazione del singolo quanto più ampia possibile, si fissa il principio di sussidiarietà quale fondamento dell’organizzazione delle strutture: gli organismi di rango superiore devono assumersi unicamente i compiti che non potrebbero essere assolti in modo migliore, o con la stessa efficacia, dagli organismi di rango inferiore.

Fondamentalmente la sussidiarietà è un termine socio-politico e non un principio giuridico o costituzionale. All’origine, e nella sua concezione più astratta, la sussidiarietà è una raccomandazione normativa, una regola per fissare disposizioni istituzionali in modo tale da consentire che le decisioni concernenti direttamente la vita delle persone siano prese il più possibile in basso nella catena dell’organizzazione sociale. L’idea socio-filosofica che ne sta alla base è la sovranità, l’*Eigenwert* dell’individuo. Solo le

cose che il singolo non può compiere adeguatamente possono essere assegnate ad un livello più alto di organizzazione sociale.

Nella dottrina sociale cattolica, il punto di partenza fondamentale del principio della sussidiarietà è il singolo essere umano, a cui va lasciata quanta più libertà possibile: «[...] così come è sbagliato togliere all'individuo e affidare ad un gruppo quello che può essere portato a termine da imprese o industrie private, è altresì un'ingiustizia, un grave male e una violazione dell'ordine naturale, che un'associazione più ampia e più importante si arroghi funzioni che possono essere svolte con efficienza da gruppi più piccoli e di rango inferiore» (Papa Pio XI, *Quadragesimo Anno*, 1931, paragrafo 79).

Nel dibattito moderno sulla sussidiarietà, il rapporto originario tra l'individuo e la collettività, tra il privato e il pubblico, è stato esteso agli organismi e alle autorità politiche. In questa versione la sussidiarietà richiede che i livelli più bassi di autorità e di giurisdizione abbiano la precedenza rispetto ai più elevati e che in taluni settori l'elaborazione e l'assunzione di decisioni non siano soggette ad interferenze del centro. Il principio è utilizzato anche nel diritto costituzionale, in particolare quello concernente gli Stati organizzati federalmente, nel cui ambito disciplina la divisione dei poteri legislativi fra la nazione nel suo complesso ed i singoli Stati membri.

L'attuazione del principio di sussidiarietà contribuisce dunque al rispetto delle identità nazionali degli Stati membri e tutela i loro poteri. Esso è inteso a far sí che le decisioni all'interno dell'Unione europea vengano prese il più vicino possibile ai cittadini.

Unità dell'Europa e unità nazionali sono dunque una grande bandiera, tessuta e ritessuta attraverso un'altissima tradizione secolare, e la forza e la solidità loro discende da questa tradizione, alla quale pur nelle tormentate vicissitudini storiche dell'Occidente sono rimaste strettamente legate. Perché la cultura e la civiltà moderne in Europa muovono dall'unico grande ceppo dell'Umanesimo e la sua tradizione è nella sua essenza unitaria. Per l'Europa furono compiute le ricerche umanistiche e la versione latina di Marsilio Ficino, che resero il pensiero di Platone e di Plotino patrimonio di tutti i Paesi dell'Occidente e fondarono la *Respublica literaria*. Lo spirito europeo è l'espressione non soltanto delle più alte tradizioni delle culture nazionali, ma soprattutto della loro unità; e Copernico e Bruno, Erasmo e Melantone, Cartesio e Bacone, Leibniz e Newton, Campanella e Vico, Kant e Hegel, Goethe e Thomas Mann, Croce ed Omodeo costituiscono un patrimonio comune, e le lettere e le arti, il diritto, il pensiero, la filosofia delle diverse nazioni sono manifestazioni di un unico spirito, lo spirito dell'Europa.

Testo del discorso tenuto al Convegno sul tema "Europa", organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, svoltosi in Palazzo Serra di Cassano dal 4 al 10 settembre 1993.

L'Europa e la filosofia

ALDO MASULLO

Università di Napoli «Federico II»

Edmund Husserl, nei giorni 7 e 10 maggio del 1935, tenne a Vienna una conferenza, intitolata “Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit”. Interessa qui notare che “Menschheit” designa un’essenziale tipicità di “uomo”, che si specifica nella forma spirituale dell’Europa, mentre nel titolo del testo, così come risulta edito in appendice al volume postumo *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, si trova il termine “Menschentum”, piuttosto a significare un empirico individuo storico, e propriamente quello di cui fan parte gli Europei.

Nella conferenza una domanda essenziale: «Come si caratterizza la forma spirituale dell’Europa?», ovvero, ancor più incisivamente: «La forma spirituale dell’Europa – di che si tratta?» (*Gesammelte Werke*, vol. VI, ed. cur. da W. Biemel, Haag 1954, Nijhoff, p. 318-319; tr. it. di E. Filippini, Milano 1961, Il Saggiatore, p. 332).

La risposta è possibile solo se si comincia con il riconoscere che «l’Europa spirituale ha un luogo di nascita». Questo luogo è la nazione greca antica nel VII e nel VI secolo avanti Cristo. «Vi si sviluppa un nuovo atteggiamento di alcuni verso il mondo circostante» che «i Greci chiamarono filosofia. Correttamente tradotto, nel significato originario, tale termine non vuol dire altro che scienza universale, scienza del mondo nel suo tutto, della unità totale di ciò che esiste» (p. 321; it. p. 334).

Husserl con particolare insistenza volle caratterizzare la forma storica della filosofia come *Beruf*, “vocazione professionale”, mettendo in gioco in modo trasparente l’elaborazione che di questa categoria, in chiave sociologica di “razionalizzazione” etica, aveva variamente compiuta Max Weber nei primi decenni del secolo, ma restituendola al suo significato originario di risposta coscienziosa di un esercizio conforme alla disciplina del suo compito.

La singolarità della filosofia, così com’essa nasce nella Grecia del VII e VI secolo a. C., sta, secondo l’impianto della conferenza, nel fatto che, per quanto in varie culture si possa «constatare un interesse universale per il mondo circostante», il quale interesse «si manifesta nel modo di un interesse vitale professionale», tuttavia, «soltanto presso i Greci» noi troviamo un interesse vitale universale (“cosmologico”) nella forma essenzialmente nuova di un atteggiamento puramente “teoretico” e si manifesta in una forma comunitaria (pp. 325-326; it. p. 338).

L’«atteggiamento teoretico», non inerente cioè ad alcuno scopo pratico-naturale, particolaristico, anzi «fondato sull’*epochè* volontaria da qualsiasi prassi al servizio della dimensione naturale», è pur sempre un «atteggiamento professionale (*Berufeinstellung*)». Si tratta di «una prassi di genere nuovo», la quale «mira attraverso la ragione scientifica universale ad innalzare l’umanità, a trasformarla in un’umanità radicalmente diversa». «A ciò la teoria (la scienza universale) è chiamata (*berufen*) e nel vedere teoretico testimonia la propria vocazione (*Beruf*)» (p. 328; it., p. 341).

Con la «decisione di dedicare costantemente d’ora in poi la vita, la vita nel senso universale, a costruire gradualmente

la conoscenza teoretica infinita», «sorge una nuova umanità, uomini che, attraverso la filosofia, creano professionalmente una nuova forma culturale». Insomma «sorge una particolare umanità ed una particolare professione di vita (*ein besonderer Lebensberuf*), correlativamente alla produzione di nuova cultura». Peraltro «la diffusione della filosofia» non resta «nei limiti della ricerca scientifica professionale», ma va «al di là della cerchia professionale, assurgendo a movimento di educazione (*Bildungsbewegung*)».

Di fronte ad una così radicale trasformazione della cultura e del modo stesso di esistere, inevitabilmente, «coloro che in modo conservatore si tengono nella tradizione entreranno in conflitto con la cerchia dei filosofi, e sicuramente la lotta si svolgerà nella sfera politica del potere» (p. 335, it. p. 346).

Sembrano echeggiare le parole del *Simposio* platonico: «Οὐ γὰρ οἱ μὲν οὐδέποτε τοῖς ἀρχαίοις φρονήματα μέγα εἰς ἡμᾶς ἐγγίγνεσθαι τῶν ἀρχομένων» («Ai governanti non conviene, io credo, che nei governati si generino grandi pensieri») (182 c, 1-2).

Ma l'annotazione di Husserl («già con gli inizi della filosofia comincia la persecuzione»), seccamente formulata mentre a due anni dalla fine della Repubblica di Weimar la catastrofica rapina nazista in modo sempre più minaccioso incombe sull'Europa, suona non come un distaccato per quanto amaro commento ad un passato storico, bensì come il drammatico rintocco di un allarme presente.

In relazione al nostro tema, un aspetto della conferenza viennese interessa particolarmente. Husserl da un lato rivendica come essenza della filosofia la “teoreticità”, la quale, come “critica universale”, osservazione disinteressata

del mondo nella sua “totalità”, è indipendente da ogni particolare interesse “naturale”, cioè da ogni coinvolgimento nel mondo della vita, all’interno di un globale, ma sempre storicamente determinato e chiuso orizzonte culturale. La filosofia, nella sua costitutiva “sovranzionalità”, originando un sapere europeo come “forma spirituale dell’Europa”, ha promosso «uno spirito impegnato in un compito infinito, che permea tutta l’umanità».

Dall’altro lato, Husserl insiste nell’attribuire alla filosofia quella “professionalità”, che pur egli non cessa di considerare come “determinatezza” di una “specializzazione”, “necessaria” ma, per la sua unilateralità”, altrettanto “pericolosa”.

Max Weber, nel celebre scritto del 1904-5 *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, aveva concepito la “professionalità” come un effetto di “razionalizzazione”, attraverso cui l’individuo viene reso perfettamente adeguato come mezzo allo scopo dello sviluppo conservativo del sistema socio-economico. In vari scritti degli anni 1916-17 Weber aveva invece prevalentemente considerato la “professione” come uno dei tipi di codice di comportamento, in cui l’individuo si rifugia per difendersi dal disorientamento e dalla angosciosa insicurezza, provocati dal “politeismo” delle norme, cioè dalla proliferazione di differenti tavole di valori in una medesima area culturale. Infine, nelle notissime pagine del 1919 sul *lavoro intellettuale*, egli ritiene che, nell’epoca del “disincantamento del mondo”, come esito del “politeismo” ideologico, la scienza, severamente garantita dalla “probità intellettuale” e dal coraggio dell’ “indipendenza da valori”, sia una professione specializzata”, stretta al suo “compito quotidiano”, lasciando che «solo nel

rapporto da uomo a uomo, nel *pianissimo*, palpiti l'indeterminabile».

In nessuno di questi significati weberiani di “professione”, neppure nell'ultimo, sembra potersi riconoscere la “professionalità”, attribuita da Husserl alla filosofia come atteggiamento “teoretico”.

Per Husserl la filosofia è idealmente omogenea con il “monoteismo”, e la “teoreticità” è essenzialmente razionalità *non unilaterale*. Agli occhi del filosofo, «nessuna luce conoscitiva, nessuna verità singola deve essere assolutizzata e isolata. Soltanto in questa estrema autocoscienza, che diventa a sua volta una delle componenti del compito infinito, la filosofia può esercitare la sua funzione, la funzione di realizzare se stessa e perciò un'autentica umanità». Questo compito della filosofia è «l'essenza stessa della ragione», e «per questa costante riflessività una filosofia è conoscenza universale».

Weber, di fronte al “politeismo” dilagante, si era limitato al rifiuto di qualsiasi positività di senso e di valore e, accettando nei termini sociologici e psicologici la conclusione di Nietzsche del ridursi della ragione a operazione di “razionalizzazione”, aveva però difeso il potere originario della ragione come continuo trapassare tutti gli inconsistenti simulacri del divino, tensione per assicurare alla intelligenza di Ulisse la sordità al canto delle Sirene, sforzo per impedire la compromissione della razionalità scientifica con le scelte di vita, vigilanza per mantenere libero al di là d'ingannevoli e fugaci presenze un immutabile spazio di assenza.

L'avvertimento appunto di questa assenza, mai più che sussurrato a se stessi, un “pianissimo”, esso soltanto sottilis-

simamente separa il relativismo di Weber dal nichilismo di Nietzsche.

Il “monoteismo” husserliano, invece, consiste nel sapere che ogni verità finita è unilaterale e la ragione come verità non unilaterale, verità dell’essere totale, è infinita, sicché in nessuna delle verità particolari bisogna fermarsi, ma procedere, razionalmente, verso la ragione, per mirarne, al di là di tutte le verità unilaterali e al di qua della verità totale, il continuo scaturire, l’originaria potenza, la *veritatività*. Questa appunto fu la scoperta greca della “teoreticità”, incunabolo della forma spirituale dell’Europa e della tendenziale europeizzazione del sapere.

«L’uomo assurge a spettatore neutrale (*zum unbeteiligten Zuschauer*), osservatore al di sopra del mondo». Contro la degenerazione naturalisticamente “obiettivistica” della scienza moderna, Husserl ribadisce che «la soggettività, la quale produce la scienza, non può venir conosciuta da nessuna scienza obiettiva». Non meno contro la conclusione nietzschiana, secondo cui non soltanto le cose del mondo *non sono*, ma il soggetto stesso non è, egli precisa che la consapevolezza critica della relatività del relativo è la condizione della ricerca dell’unico irrelativo che non può essere contraffatto. «Il mondo, che è per noi, è una nostra formazione storica, come noi stessi, nel nostro essere, siamo una formazione storica. Cos’è, in questa relatività, l’irrelativo che ne costituisce il presupposto? La soggettività in quanto trascendentale».

Non si tratta della ingenuamente rinnovata assolutizzazione di una verità finita, con cui da capo non solo Husserl contraddirebbe se stesso, ma la stessa “forma spirituale dell’Europa” si ridurrebbe ad una arrogante pretesa di dog-

matica superiorità. Si tratta piuttosto del radicale interesse “teoretico”, che Husserl non si stanca di rivendicare come criticità del “trascendentalismo”. Il «concetto generalissimo del trascendentale [...] può essere attinto (solo) attraverso un approfondimento della storia unitaria di tutta l’epoca filosofica moderna: è il concetto del suo compito, che solo così può essere provato, e agisce in essa, come forza di propulsione del suo sviluppo, e tende a trasformarsi da vaga *dynamis in energeia*» (*Krisis*, § 26).

La “trascendentalità” della filosofia significa l’intrinseca eticità del suo inesauribile compito, cioè non il pigro accomodarsi in questa o quella verità oggettivata, ma il suo infaticabile risalire alle fonti soggettive di essa e mantenersi così nella prossimità dell’orizzonte veritativo. La veritatività è lo stesso compito etico. Il nichilismo di Nietzsche riconosceva che la “razionalizzazione” è possibile solo perché «l’interpretazione morale dei fatti» da parte dell’uomo esprime la sua «volontà di verità», la sua «volontà di non ingannare neppure se stesso». Ma già il preventivo anti-nichilismo di Kant aveva proclamato che, nel primato della “ragione”, «il più alto principio formale della moralità deve essere la veridicità».

La *veritatività*, come orizzonte costitutivo della nostra umanità e della sua responsabilità verso se stessa, è il *telos* immanente della “teoresi” filosofica. Nella crisi profonda, attraverso cui “la forma spirituale dell’Europa” gestisce la nascita della scienza moderna, l’interesse non in modo particolaristico interessato alla *veritatività*, cioè la tensione verso una sicura garanzia della verità, si esprime nella ricerca di un “fondamento inconcusso”, sulla cui base non solo la particolare e soggettiva, ma perfino la totale e inter-

soggettiva verità siano messe al riparo dal destabilizzante sospetto di onirica apparenza. Cartesio espresse con estrema sincerità la angosciosa insicurezza «Dormo o son desto? Come potete esser certi che la vostra vita non è un sogno senza interruzioni e che tutto ciò che voi pensate di apprendere coi vostri sensi non è falso, non meno ora che quando dormite?».

La “forma spirituale dell’Europa”, la filosofia come “teoreticità”, nella epoca in cui da essa (libera dalla garanzia teologica, visto che Dio stesso non è che un’idea della ragione) si sviluppa la molteplice potenza delle nuove scienze, si costella delle innumerevoli repliche di questa domanda, sul cui sfondo filosofi come Leibniz, Wolff, Kant, Schopenhauer elaborano il loro pensiero critico, e a lungo la letteratura, da Shakespeare e Calderon de la Barca, fino all’anonimo delle *Notti di Bonaventura*, a von Kleist, a Hoffmannstahl, tesse le sue proteiche fantasie.

Nella pre-teoreticità della quotidiana “naturalità”, le nostre “verità” sono le impressioni corporee, le passioni, le immagini, i desideri, i ragionamenti, le parole, gli scontri, le azioni, in breve il mondo storico, fatto appunto, secondo Tucidide, di *pathemata* e di *pragmata*. Noi ne veniamo vissuti. Sappiamo quel che vediamo, soffriamo e facciamo, ma non sappiamo quello che siamo. La nostra coscienza è un sogno, talvolta è un incubo. Uscirne, e nella veglia verificarne finalmente la fondatezza, è il senso proprio della ragione, che nell’atteggiamento teoretico esprime la propria infinita tensione e si trova responsabile verso se stessa.

Se la “teoreticità” come etica della *veritatività* è la “forma spirituale dell’Europa”, cosa vuol dire l’“europeizzazione” del sapere? E che cosa la “responsabilità” dell’Europa?

Nella coscienza volgare l'europeizzazione viene identificata non tanto, come un tempo, con la cristianizzazione di popoli extraeuropei, e neppure con la diffusione delle idee di diritti dell'uomo e di democrazia, o con l'espansione dell'economia di mercato, quanto con il generalizzato imporsi della *tecnicizzazione meccanizzante* della vita quotidiana. Questo impressionante fenomeno, che sconvolge profondamente i costumi della quasi totalità dei popoli del pianeta e con un'inaudita violenza ne livella gli stili, è certamente il più vistoso risultato della scienza moderna e del suo sviluppo in forma di tecnologia. Esso sembra dunque il frutto più maturo del sapere europeo e della forma spirituale che lo ha caratterizzato.

Non è certamente questo il senso, in cui Husserl si pone il problema dell' "europeizzazione". Nella conferenza di Vienna, egli riassunse con estrema energia il suo pensiero, impegnato a combattere la confusione tra la "teoreticità" della filosofia, e delle scienze che partecipano alla trascendentalità, e gli effetti patologici, che ne costituiscono le perverse degenerazioni. A partire dal Rinascimento, sedotte dallo straordinario sviluppo delle scienze "naturali", la filosofia e le scienze dello "spirito", cioè della soggettività, si sono impigliate in una specie di razionalismo ingenuo, e si sono perdute nella "naturalizzazione dello spirito". Paradossalmente le scienze della soggettività hanno perseguito l' "oggettivismo". Ne sono state operazioni tipiche l'idealizzazione matematica astrattamente infinitizzante, la perdita di un contatto con il mondo circostante della vita, l'estraneazione della razionalità dalla intuizione soggettiva, che la rende possibile, e la sua riduzione a tecnica senza soggettività.

In queste condizioni, la “forma spirituale dell’Europa” non è più riconoscibile. Alla “teoreticità”, come illimitata tensione veritativa e come vegliante cura del senso nel suo originarsi dalla soggettività vivente, si è sostituita la “pratica” delle verità limitate delle tecniche, che modificano quantitativamente lo stile dei nostri gesti quotidiani, ma non li sottraggono alla insensatezza della loro abituale oniricità.

Per la filosofia, la quale come “teoreticità” della ragione è l’essenza costitutiva della “forma spirituale dell’Europa”, il pericolo mortale sta nella caduta della tensione. Perciò Husserl avverte che «il maggior pericolo dell’Europa è la stanchezza». È evidente, su queste premesse, che la “europeizzazione”, di cui Husserl parla non può consistere nella straripante diffusione dello stile tecnico nella quotidianità e della versione tecnologica del sapere, la qual diffusione è tanto impressionante quanto meccanica, obbediente non allo “spirituale” dovere di verità, ma alla “naturale” volontà di potenza. Di tutto ciò Husserl appare già lucidamente consapevole nel testo del 1935. «Dalla trasformazione dell’esistenza umana e della comune vita culturale dell’uomo, avviata dalla filosofia, nasce una sovranazionalità di specie completamente nuova», ed è questa appunto la “forma spirituale dell’Europa”. Per essa l’Europa «adesso non è più un aggregato di nazioni contigue che si influenzano a vicenda soltanto attraverso il commercio e le lotte egemoniche, bensì: uno spirito nuovo che deriva dalla filosofia e dalle scienze particolari che rientrano in essa, uno spirito di libertà critica e l’istituzione di norme per un compito infinito, permea l’umanità e crea nuovi infiniti ideali» (p. 336; it. p. 358).

Si tratta di una “sovrانazionalità” dell’Europa che, se mai una volta si è realizzata, ora è ancora da avvenire. Essa costituisce il nostro compito comune – di tutti noi che, in quanto uomini già trasformati nel nostro essere storico dalla filosofia, ne avvertiamo l’appello per la restituzione dell’Europa alla sua “forma spirituale”, passaggio necessario per la trasformazione del mondo umano mediante la sua *europaizzazione spirituale*.

La stessa angoscia nichilistica che ha invaso il pensiero novecentesco attesta, come Johan Goudbloom osserva nel suo *Nichilismo e cultura*, la profonda dipendenza dello spirito occidentale dall’ “imperativo di verità”, in quanto appare come l’effetto di estrema frustrazione della impossibilità di adempierlo. Ma è evidente che la ragione, la quale nella filosofia è pervenuta all’ “atteggiamento teoretico”, né può negarsi nel nichilismo, né può autocontraddittoriamente fronteggiarlo con una regressiva rinuncia alla sua costitutiva criticità. Essa piuttosto, in quanto consapevolezza che la verità è un ideale infinito, pone ogni volta la cultura al riparo dall’autoinganno dommatico e dall’inevitabile conseguenza della demoralizzante frustrazione.

Se la “forma spirituale dell’Europa” è la filosofia, allora l’Europa nella sua intima essenza reca il rimedio per la sua malattia, la salvezza dalla demoralizzazione nichilistica. Essa è responsabile verso tutte le altre culture, dal momento che in sé medesima reca e la malattia e il potere di guarirla, ed è perciò innanzitutto responsabile verso il suo proprio essere che è l’essere non di un determinato ente, ma dell’infinita ricerca.

L’Europa deve cominciare con *l’europaizzare* se stessa.

I recenti pensieri della decostruzione e della differenza contestano la pretesa di un'“identità” europea. Jacques Derrida, ad esempio, osservando che «il proprio di una cultura è di non essere identica a se stessa», cioè «non di non avere identità, ma di non potersi identificare» e di «poter prendere la forma del soggetto solo nella differenza con sé» (*L'autre cap*, Paris 1991, Minuit; ed. it. *Oggi l'Europa*, Milano 1991, Garzanti, p. 14), considera «ogni discorso europeo sull'Europa» come «un discorso dell'anamnesi, per il sapore di fine se non di morte che gli perviene», quasi un semplice «programma archeo-teleologico» (*ib.*, p. 24). Per Massimo Cacciari invece lo “spirito europeo” è «l'intelligenza dell'Arcipelago che divide e separa», vale a dire il *logos* che, «in quanto scelta, connessione, rapporto, presuppone la verità del molteplice» (*L'Arcipelago*, Milano 1997, Adelphi, p. 9). L'uno contesta all'idea dell'identità europea la pretesa integralistica di absolutezza e l'arroganza dommatica di superiorità, l'altro diffida i contemporanei dall'utopia di un'Europa come stabile supremazia di un'identità antica riduttivamente unitaria. Ma non esprimono forse questi rilievi proprio lo spirito della filosofia, dell'“atteggiamento teoretico”, la cui essenza consiste appunto nella criticità, ossia nella consapevolezza della non-unilateralità del vero, della sua non-isolabilità e non-assolutizzabilità, della sua ideale infinità?

Attraverso la filosofia si origina nella cultura europea la sua piú propria differenza, che è il suo sapersi differente da sé, non assoluta nella sua identità, ma bisognosa di rapportarsi, storicisticamente, alle sue stesse molteplici identità passate e, democraticamente, alle altrui molteplici identità presenti.

Se la filosofia, la quale nacque nella Grecia antica, costituisce come Husserl sostiene, la “forma spirituale dell’Europa”, allora essere davvero Europei – Europei finalmente adulti – significa *non essere eurocentrici*.

Dal volume *L’Europa oltre l’Europa*, a cura di G. Biscaglia, C. M. Risimini e F. Scaringi, che raccoglie gli atti del convegno organizzato dall’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dall’Associazione «Basilicata 1799» con il patrocinio del Consiglio Regionale della Basilicata, svoltosi a Potenza dal 27 al 29 novembre 1997.

Una religione libera per l'Europa

GIOVANNI MORETTO

Università di Genova

Nessun compito pare imporsi con maggiore urgenza all'Europa sulla soglia del terzo millennio dell'elaborazione di quella nuova "sintesi culturale" attorno a cui si era tanto affaticato, all'indomani del primo conflitto mondiale, il teologo e filosofo storicista Ernst Troeltsch. L'impresa, si sa, è ardua, ma niente meglio di essa può qualificare la *Bestimmung des Gelehrten*, la "missione del dotto", se è vero che questa, secondo l'indicazione di Fichte, «consiste nel sorvegliare dall'alto il progresso effettivo del genere umano in generale e nel promuovere costantemente questo progresso». Per assolvere un simile compito il "dotto", l'"intellettuale" deve «interrogare l'esperienza, indagare (ma con occhio affinato dalla filosofia) gli avvenimenti del passato, volgere lo sguardo intorno a sé ed osservare i propri contemporanei», deve «sapere a quale determinato grado di cultura sia giunta, in quale determinato momento del tempo, la società a cui appartiene, a quale determinato grado essa debba elevarsi successivamente partendo da questo e di quali mezzi debba servirsi a tal fine». A ben guardare però, difficilmente riuscirà all'intellettuale dei nostri giorni di elaborare la sintesi culturale, capace di alimentare la vita spirituale dell'Europa del terzo millennio, in maniera più felice di quanto due secoli fa è riuscito al poeta Novalis con lo scritto *Christenheit oder Europa*, nel quale quelle indicazioni fichtiane avevano trovato, alla distanza di soli cin-

que anni, la loro piú compiuta attuazione. Naturalmente se noi qui torniamo a volgere il nostro sguardo a questo scritto novalisiano, di cui Schleiermacher, oltre a Goethe, aveva consigliato la pubblicazione in «Athenaeum» in quanto scorgeva in esso una celebrazione del cattolicesimo medioevale e del papato romano, non è perché se ne possa individuare la rinnovata attualità alla luce dei progetti di nuove evangelizzazioni piú o meno teocratiche. No, per la nuova Europa Novalis non coltivava il sogno di rinnovate teocrazie. Come del resto avrebbe egli potuto esaltare il pontificato romano, come centro della vita spirituale europea, proprio nel momento in cui questo (in quanto “monarchia cristiana”), in seguito alla morte in esilio di Pio VI (29 agosto 1799) e alla trasformazione dello Stato della Chiesa in una repubblica (febbraio 1798), sembrava avviato al tramonto? La visione idealizzata del medioevo cristiano, con cui si apre *Christenheit oder Europa* («i tempi belli e magnifici in cui l'Europa era una terra cristiana»), nelle intenzioni dell'autore, non è che il primo quadro di una retrospettiva messa al servizio della prospettiva sull'esempio della lessinghiana *Educazione del genere umano*: il passato viene evocato solo con lo sguardo rivolto ad un futuro migliore, al Vangelo di una terza età. Ma, diversamente che in Lessing, non con l'aiuto di brevi tesi filosofico-teologiche, e nemmeno, come negli storici romantici, in forza di una trascrizione precisa dei processi storici. No, è con l'aiuto di grandi *immagini* poetiche che vengono presentate in modo vivo le epoche di una volta, i (cosí potremmo dire) *diversi paradigmi della cristianità* o della vita religiosa europea. Infatti, alla prima immagine del cattolicesimo medioevale, celebrato in quanto fonte dell'unità europea, ne viene fatta seguire

una seconda, quella della Riforma protestante, celebrata a sua volta come legittima protesta «contro ogni pretesa rivolta alla coscienza da un potere scomodo e apparentemente illegittimo»: essa rappresenta «una quantità di princípi giusti, ha introdotto un'infinità di cose lodevoli e tolto di mezzo un'infinità di ordinamenti perniciosi». E tuttavia, come la Riforma protestante, a suo modo, supera il cattolicesimo medievale, gli elementi negativi scaturiti dal principio protestantico sono tali da far scrivere a Novalis: «Con la Riforma protestante la cristianità era giunta alla fine. D'ora in poi non esisterà piú»; i cattolici e i protestanti europei stanno «ormai in una separatezza settaria piú lontani gli uni dagli altri di quanto non lo siano i maomettani e i pagani».

Gli elementi negativi destinati a portare al superamento del protestantesimo sono cosí elencati da Novalis: anzitutto la consegna della chiesa e della religione ai princípi con conseguente perdita dell' "interesse cosmopolitico" e, in secondo luogo, la fissazione della religione nell'angusta e morta lettera biblica ("religione antiquaria"). Ora è proprio come superamento di questi elementi che intende affermarsi la terza immagine di questa novalisiana *Educazione della cristianità europea*: l'immagine della modernità illuministica, sorta alla fine delle guerre di religione, quando «le teste sane di tutte le nazioni erano segretamente diventate maggiorenni». Qui Novalis ha evidentemente presenti affermazioni di Kant, che vedono «particolarmente nella *materia religiosa* il punto culminante dell'illuminismo, che rappresenta l'uscita degli uomini dallo stato di minorità che è a loro stessi imputabile [...]; e la minorità in materia religiosa è fra tutte le forme di minorità la piú dannosa e anche

la piú umiliante». Perciò, conclude Novalis, «la persona colta è per istinto nemica della religione di vecchio tipo».

Ma anche questa terza immagine reca in sé i germi del proprio superamento: in quanto volta a trasformarsi in storia della moderna incredulità, essa è diventata per Novalis «la chiave per capire tutti i mostruosi fenomeni del tempo recente». È questo infatti «il risultato del moderno modo di pensare»: sapere e fede completamente separati; l'Europa, il giardino spirituale di un tempo, ridotta a un deserto dell'intelletto. «Al distacco dalla Chiesa segue con intima consequenzialità il distacco da Cristo, e a questo il distacco da Dio! Dall'avversione verso la Chiesa, quindi, attraverso l'avversione verso la Bibbia, in direzione dell'avversione verso la religione in generale! Sí, con il disprezzo della religione disprezzo anche della fantasia, del sentimento, dell'amore per l'arte, dell'eticità, della preistoria e del futuro! L'uomo? Un semplice essere naturale. Il cosmo? Un mulino gigantesco che gira a vuoto, senza mugnaio. Dio? L'ozioso spettatore di uno spettacolo commovente che le persone colte mettono in scena. Preti e frati? Sostituiti da questa nuova congrega di illuministi e filantropi. E infine una rivoluzione che conduce al dominio del terrore, e guerre rivoluzionarie che producono semplicemente caos». Ma una tale visione, lungi dall'essere il segno di un pessimismo culturale antimoderno, è destinata a dischiudere la prospettiva di una quarta epoca futura: dopo il tempo della "massima irreligiosità" è venuto il tempo della "resurrezione": «la vera anarchia è l'elemento che fa nascere la religione. Dalla distruzione di ogni elemento positivo essa eleva il suo capo glorioso come una nuova fondatrice del mondo». Ovunque Novalis avverte «le tracce di un nuovo

mondo»: inizia «a pulsare una nuova piú alta vita religiosa». Cosí la quarta immagine di questa fenomenologia novalisiana della cristianità tende a confondersi con la visione utopica di un'umanità riconciliata e pacificata su cui si chiude il *Nathan* di Lessing: «Sull'Europa scorrerà ancora sangue fintantoché le nazioni non prenderanno coscienza della loro spaventosa follia che le fa correre intorno in circoli, e, toccate e placate da sacra musica, si accosteranno agli altari di una volta in una colorata mescolanza, intraprenderanno opere di pace, e un grande banchetto d'amore, quale festa di pace, verrà festeggiato con calde lacrime su fumanti campi di battaglia. Solo la religione può risvegliare l'Europa e assicurare i popoli e reinsediare chiaramente con nuovo splendore la cristianità nel suo antico ufficio pacificatore sulla terra». Queste parole di Novalis, costruite sul modulo piú caratteristico della profezia biblica (in particolare di quella di *Isaia* 25, 6 ss. e 66, 18 ss. – uno dei rari documenti dell'universalismo soterico biblico – sul «banchetto messianico per tutti i popoli», durante il quale Dio «strapperà il velo che copriva la faccia di tutti popoli e la coltre che copriva tutte le genti» – nel seguito pure Novalis giocherà sul concetto di “velo” [*Schleier*] per alludere a *Schleiermacher*), verranno citate nel 1942 dai giovani cospiratori e martiri della Rosa Bianca come una promessa di libertà sotto la forca eretta nel cuore dell'Europa da una delle piú atroci tirannie conosciute dalla storia.

Ora, in questa «nuova età dell'oro con infiniti occhi scuri, un'età profetica, miracolosa e risanatrice, capace di consolare o di accendere vita eterna – una grande età di riconciliazione...», in questa “era religiosa”, con la quale «ha inizio una nuova storia universale», e della quale Novalis si

considera «uno dei primogeniti» – è il mistagogo Schleiermacher a introdurre. È infatti a lui, che in quello stesso ultimo anno del secolo dei lumi aveva dato alla luce i suoi celebri *Discorsi sulla religione*, che invia *Christenheit oder Europa*: «Vi voglio condurre da un fratello, egli vi deve parlare, in modo che i vostri cuori si sollevino e ridiate corpo al vostro amato intorpidito presagio, comprendiate di nuovo e riconosciate che cosa avevate di fronte agli occhi e che cosa il pigro intelletto terreno non vi poteva cogliere. Questo fratello è il battito del cuore del nuovo eone (*der Herzschlag der neuen Zeit*), chi lo ha sentito non dubita più del suo giungere, e si ritrae dalla massa, dolcemente orgoglioso della sua contemporaneità (*Zeitgenossenschaft*), per accostarsi alla nuova schiera dei discepoli. Egli ha fatto un nuovo velo (*Er hat einen neuen Schleier gemacht*) per la Santa (i.e. la Religione; *heilig* è uno dei termini che ricorrono con maggiore frequenza nelle *Reden* schleiermacheriane), che aderendo tradisce la divina struttura delle membra».

La contemporaneità con Schleiermacher, con «il battito del cuore del nuovo eone», di cui è dolcemente orgoglioso Novalis, non è un mero dato cronologico, essa è piuttosto una contemporaneità ideale, “elettiva”, e perciò un compito, come si conviene allo spirito della religiosità “liberale” annunciata nei *Discorsi sulla religione*. Un compito che, in quanto prospettato come il compito della religione post-moderna, a distanza di due secoli non cessa di essere anche il nostro compito, se è vero che esso riconosce come propria dimensione culturale autentica soltanto la dimensione escatologica, e quindi postula, nell’atteggiamento dell’uomo religioso, come prima virtù, etica e dianoetica, la “pazienza”, come ben sanno sia Lessing che Novalis, i quali

per *l'Erziehung* dell'umanità e insieme della cristianità non possono che raccomandare: «Solo pazienza; verrà, deve venire il tempo santo della pace eterna, nel quale la nuova Gerusalemme sarà la capitale del mondo; e fino ad allora siate sereni e fatevi coraggio nei pericoli del tempo, compagni della mia fede, annunciate con la parola e l'azione il Vangelo divino e restate fedeli fino alla morte alla fede vera e infinita». Schleiermacher è stato dunque visto da Novalis, ma anche dagli altri sodali del romanticismo berlinese, come il mistagogo della religione della post-modernità, e ciò non a caso. I *Discorsi sulla religione*, infatti, si rivolgono all'uomo educato e istruito della modernità (i *Gebildeten* che per fraintendimento e disinformazione disprezzano la religione) per condurlo oltre se stesso, verso una razionalità, un'*Aufklärung* che, dopo aver gettato la propria luce sulla «storia delle follie umane», sulle superstizioni, sia in grado di gettarla criticamente anche su se stessa, e fargli comprendere che «il fine dei vostri piú nobili sforzi attuali è nello stesso tempo la resurrezione della religione! Sono le vostre fatiche che apportheranno necessariamente tale fatto, ed io vi celebro come i salvatori e i tutori, sebbene involontari, della religione. Non abbandonate il vostro posto e la vostra opera fino a quando non avrete dischiuso i penetranti piú intimi della conoscenza e non avrete aperto con sacerdotale umiltà il santuario della vera scienza, dove viene compensato a tutti quelli che entrano, ed anche ai figli della religione, tutto ciò che una mezza scienza e l'arrogante vanagloria da essa suscitata avevano loro fatto perdere». Sí, proprio questi virtuosi romantici della religione – Novalis e Schleiermacher –, per quanto la cosa possa apparire paradossale, sono i propugnatori della religione

della postmodernità, che per essere tale non deve né può dimenticare le esigenze e le esperienze dell'*Aufklärung*. Per quanto, o forse proprio perché esperta di segrete identificazioni con la poesia e la musica (il velo che, secondo l'immagine di Novalis, Schleiermacher intesse per la religione non richiama alla mente il foscoliano velo delle Grazie e il goethiano *der Dichtung Schleier?*), la religione da essi annunciata, lungi dal lasciarsi giudicare con il principio confessionale, fonte di dogmatismi e fondamentalismi, si vuole affidato continuamente a una segreta ispirazione, che «è il nome religioso della libertà», convinta com'è, non meno della poesia, che «la fantasia sia la facoltà più alta e più originaria dell'uomo», e che, fuori di essa, tutto sia soltanto riflessione su di essa. Una tale religione non può che aspirare a dispiegarsi in quella umanissima *Kirche der Freiheit*, "Chiesa della libertà", sulla cui prospettiva si chiude la novalisiana *Christenheit oder Europa*, e che Schleiermacher ha fissato con i tratti della comunità, liberale ed ecumenica, degli spiriti religiosi in perenne dialogo tra loro: «Essi, infatti, fra di loro sono un coro di amici. Ciascuno sa che anch'egli è una parte e un'opera dell'Universo, che anche in lui si rivela la sua divina azione e la sua vita divina. Egli si considera, dunque, come un degno oggetto d'intuizione per gli altri. Le relazioni dell'Universo che egli percepisce in sé, gli *elementi di umanità* che si formano originalmente in lui, tutto ciò è manifestato da lui con sacro rispetto, ma anche con premurosa franchezza in modo che ciascuno entri e veda. Per quale ragione essi si dovrebbero nascondere qualcosa tra di loro? *Tutto ciò che è umano è sacro, perché tutto è divino*. Essi sono tra di loro un'alleanza di fratelli. Quanto più ciascuno di essi si avvicina all'Universo, quanto più cia-

scuno comunica se stesso all'altro, tanto piú perfettamente essi diventano una sola cosa; nessuno ha una coscienza a parte per sé, ciascuno ha insieme quella dell'altro; essi non sono piú soltanto singoli uomini, ma sono anche l'intera umanità, e, uscendo fuori di sé, trionfando su di sé, essi sono sulla via della vera immortalità e della vera eternità. Se voi avete trovato qualche cosa di piú sublime in un altro campo della vita umana o in un'altra scuola di saggezza, comunicatemela: io vi ho dato la cosa sublime che possiedo». Eccola, dunque, la parola sublime che Schleiermacher rivolge, quasi con accento di sfida, ai suoi contemporanei passati attraverso l'esperienza della modernità: *Tutto ciò che è umano è sacro, perché tutto è divino*. Ma una simile parola può serbare un accento di attualità anche per l'uomo di oggi? Non è essa fin troppo datata con il suo accento panteistico? Eppure, a ben vedere, non è con il disinvolto uso di etichette come panteismo romantico, razionalismo, soggettivismo, estetismo che ci si può confrontare con la concezione del religioso in esso enunciata. No, Schieiermacher non avrebbe potuto essere riconosciuto come il mistagogo religioso del nuovo eone se non avesse avuta ben chiara in mente l'idea che la religione ha a che fare con il singolo e la Trascendenza, e non può quindi dissolversi in un qualche suo senso traslato. Certamente anche per lui, come per il Fichte dell'*Atheismusstreit*, l'oggetto della religione non può essere identificato con il Dio persona della tradizione giudaico-cristiana, giacché una raffigurazione (o cifra, per usare un'espressione jaspersiana) della divinità «nella religione non è tutto, ma una parte», cioè «una specie d'intuizione religiosa» che non necessariamente deve essere preferita alle altre: nella religione vera

invece l'Universo, la Trascendenza, l'infinito è piú del Dio persona, è piú grande di tutte le sue rappresentazioni. In una tale prospettiva, quindi, piú che con un panteismo, si ha a che fare con una concezione "liberale" del religioso che, lungi dall'estenuarsi in un idolatrico antropocentrismo, investe del principio della libertà tutte le piú vitali categorie elaborate dalle religioni e confessioni storiche per evidenziarne il significato universale che le abilita ad un'applicazione estensibile non solo agli adepti e ai fedeli di quelle religioni, ma ad ogni uomo che venga in questo mondo. In effetti, investite del soffio della libertà, che le liberi dal soffocante abbraccio del confessionalismo, categorie come vita eterna, grazia, rivelazione, ispirazione, miracolo, Chiesa, ecc. risultano le piú idonee ad esprimere quello che accade – con carattere di evento e di dono – nello strutturarsi trascendentale della coscienza del singolo individuo. Insomma, in quanto indicanti una struttura costitutiva dello spirito umano, oltre a qualificare quest'ultimo come il luogo autentico e originario di ogni possibile rivelazione religiosa, esse permettono a Schleiermacher di fissare emblematicamente il nucleo del liberalismo religioso nelle formule: «Tutto è miracolo», «Tutto è grazia», «Tutto è divino». Ora, contro una simile concezione del religioso, solo arbitrariamente si potrebbe avanzare l'accusa di soggettivismo storico e costruttivismo intellettualistico. Per avanzarla, come purtroppo si continua a fare, bisognerebbe dimenticare che l'ultimo dei cinque discorsi schleiermacheriani è dedicato proprio alle religioni storiche indagate con il metodo storicistico della comparazione. No, Schleiermacher non è dimentico della storia e nemmeno può essere detto con Dilthey, il suo biografo per eccellenza,

un *unhistorischer Kopf*. Anzi il suo *homo religiosus* è da lui visto espressamente come l'essere che incarna in sé l'essenza della storia. E ciò perché è proprio in esso che egli ha ravvisato il vero criterio capace di discriminare e giudicare l'intera storia delle religioni positive. Queste ultime, infatti, hanno la loro origine ultima nella rivelazione attinta dall'intuizione e dal sentimento di un individuo, la quale rivelazione però mai potrebbe presumere, pur nella sua elevatezza ed eccellenza etico-religiosa, di essere *qualitativamente* diversa dalla rivelazione che costitutivamente presiede alla strutturazione di ogni singolo uomo come "uditore della parola". Di qui il carattere inevitabilmente ecumenico della religione qual è nella mente di Schleiermacher. Ma di qui anche la necessità che in un'autentica *paideia* religiosa ci si preoccupi più di essere "religiosi" che di essere cristiani, musulmani, ebrei, buddhisti ecc., perché solo così è possibile che alla fine ci si scopra anche più autenticamente cristiani, musulmani, ebrei, buddhisti ecc.. È in effetti soltanto da una tale *paideia* – in questo senso non si sottolineerà mai abbastanza il significato della terza *Rede* schleiermacheriana dedicata all'educazione religiosa "liberale" – che potrà sorgere la fondata speranza che la religione, anche di fronte agli enormi compiti che attendono l'umanità del terzo millennio, possa costituire il ragionevole fondamento di un *ethos* mondiale. Sì, perché, come sapevano Novalis e Schleiermacher alla fine del secolo dei lumi, anche gli uomini più religiosamente responsabili del tardo Novecento sanno, con ancor più fondate ragioni, che non può esserci pace tra le nazioni se non c'è pace tra le religioni, e che queste devono essere giudicate alla luce del criterio della *Humanitas*, cioè della promozione dell'umanità, nel

convincimento che in tal modo, lungi dal chiudersi in un inconcludente antropocentrismo, si esalta nell'uomo e nell'umanità quella dimensione divina che già per Aristotele costituiva il motivo dell'*athanatizein*, del pensare da immortali e che ha indotto Schleiermacher a siglare il proprio liberalismo religioso con la formula già citata: *Tutto ciò che è umano è sacro, perché tutto è divino*. Ora se questa dimensione divina presente nell'uomo, ed elaborata dalla riflessione schleiermacheriana in maniera trascendentale, si afferma con i caratteri dell'universalità, concerne cioè la natura, il *Wesen* umano, è ovvio che essa non può tollerare alcuna pretesa di assolutezza nel dominio delle religioni. Per essa risultano un assurdo l'affermazione "Extra ecclesiam nulla salus" e il sintagma di "popolo eletto". E ciò per lo Schleiermacher dei *Discorsi sulla religione* vale anche per la religione europea per eccellenza, cioè per il cristianesimo. In effetti, per quanto da lui ritenuta, comparativamente, la religione eticamente più alta finora apparsa nella storia, neppure la religione cristiana, in quanto appunto immersa nel fluire della storia, può avanzare la pretesa di arrestare lo svolgimento storico della "struttura" religiosa costitutiva dell'uomo. Del resto, sottolinea Schleiermacher con esegesi esperta di metodologie storico-critiche, «mai Cristo ha preteso che le intuizioni e i sentimenti che egli stesso poteva comunicare abbracciassero tutto l'ambito della religione che si sarebbe sviluppata dalla sua intuizione fondamentale; egli ha sempre rimandato alla verità che sarebbe venuta dopo di lui. E così pure hanno fatto i suoi discepoli essi non hanno mai posto limiti allo Spirito Santo; essi hanno riconosciuto dappertutto la sua illimitata libertà e l'unità delle sue rivelazioni; e se, più tardi, quando il primo tempo

della sua fioritura fu passato e sembrò che egli si riposasse dalle sue opere, queste opere, per quel tanto che ne era contenuto nelle Sacre Scritture, furono dichiarate illegittimamente come un compiuto codice di religione, ciò accade solo da parte di quelli che stimavano una morte il sonno dello Spirito e per i quali la religione stessa era morta; mentre, invece, tutti quelli che ne sentivano ancora in sé o ne percepivano in altri la vita, si sono sempre dichiarati contrari a questo procedimento non cristiano». Ma che cosa sta dietro a questa interpretazione schleiermacheriana della storia cristiana se non l'acquisizione spinoziana e lessinghiana, qualificante come nessun'altra il liberalismo religioso, dell'impossibilità di identificare rivelazione e Bibbia, lettera e spirito? Sì, in questa interpretazione dell'eredità cristiana europea da parte dello Schleiermacher filosofo contemporaneamente della religione e dell'ermeneutica, sfocia l'intera tradizione della meditazione liberale, e perciò europea per eccellenza, sul religioso. E quello che in essa viene indicato come compito ineludibile anche per l'Europa, e attraverso essa, per il mondo del terzo millennio, è stato fissato con parola persuasiva, all'indomani del secondo conflitto mondiale, da Karl Jaspers in un celebre discorso "Sullo spirito europeo", che si chiude con l'individuazione della «metamorfosi della religione biblica» quale «questione vitale del tempo a venire». Ma da dove può procedere una tale trasformazione? – si chiede Jaspers. La sua risposta non potrebbe avere un accento più schleiermacheriano: «Solo dalla fede originaria, da cui è già sorta la Bibbia: dall'origine che non è propria di nessuna epoca, ma che esiste sempre, da ciò che è vero in eterno: uomo e Dio, esistenza e trascendenza. Tutto il resto sembra superficiale

di fronte a questo contenuto, che per gli ebrei, i cristiani, ed anche per l'islam, ha il suo fondamento nella religione biblica», che ha insegnato e insegna che anche quando «la mancanza di terreno sotto i piedi ci fa venire le vertigini, e ci sembra che l'estremo sia ancora incombente, bisogna pensare che, se anche tutto sprofonda, Dio resta. È sufficiente che esista la Trascendenza». Perciò «neppure l'Europa è per noi l'ultima istanza. Noi diventiamo europei a condizione di diventare uomini in senso proprio, cioè uomini a partire dalla profondità dell'origine e del fine, che si trovano entrambi in Dio».

Relazione al Convegno sul tema "Europa", svoltosi in Palazzo Serra di Cassano dal 4 al 10 settembre 1993, per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in onore del Presidente del Parlamento Europeo, Egon Alfred Klepsch.

Etica per l'Europa

CARLO SINI

Università di Milano

Credo che si possa dire che Husserl frequentava entrambi gli aspetti, teorici e pratici, della cultura, quando, nella sua ultima opera, oltre a ravvisare in Grecia la nascita dell'Europa spirituale in quanto legata alla scoperta della «teoria», dell'uomo della teoria, cioè della filosofia e della scienza, scoperta – egli diceva argutamente – dovuta all'invenzione di «due greci stravaganti», oltre a ricostruire in questo modo suggestivo e largamente condivisibile le basi dell'umanità europea e della sua civilizzazione universale, poneva poi un inquietante problema: che cos'è però questa nostra umanità nata in Grecia, cresciuta a Roma, culminata nell'Illuminismo, ecc.? È un puro dato di fatto antropologico, una pura «follia storico-fattuale», qualcosa di contingente e di casuale? Si tratta di un fenomeno accidentale fra i tanti fenomeni dell'umanità e delle culture che si sono affermate nel tempo, che sono apparse e disparse? Oppure è qualcosa di sostanziale, di effettivamente universale, un ideale culturale e sociale che di diritto, e non solo di fatto, ha motivo di porsi come modello per ogni umanità presente e futura? Husserl ha la lungimiranza e la forza di porre queste domande nel 1935, nel corso della sua celebre conferenza a Praga (e anche a Vienna), che sono, come si sa, il germe della *Krisis*. Da un lato sta la possibilità, o il dubbio, che l'Europa non sia che una varietà antropologica, come l'India o la Cina: qualcosa di «esotico», se guardato con

occhi non europei; dall'altro la possibilità che l'ideale europeo riguardi invece l'essenza dell'uomo in quanto tale, cioè qualcosa che è innato in ogni umanità e di cui la civilizzazione europea coglierebbe l'essenziale. Se è così, su cosa si basa questa per noi ottimistica convinzione? Quale ne è il fondamento «apodittico» e perciò indubitabile, come diceva Husserl? In realtà dobbiamo chiederci, egli scriveva, «se lo spettacolo della europeizzazione di tutte le umanità straniere annunci la manifestazione di un senso assoluto, rientrante nel senso del mondo, o se non rappresenti invece un non senso storico».

Siamo soliti esaltare le diversità che sono insite nello stesso mondo europeo: gli albanesi non sono gli spagnoli, i polacchi non sono i francesi e così via. Forse ancora più importante è la varietà esibita dai nostri contrasti di idee: in essi è depositato il vero patrimonio della nostra cultura e la sua inesauribile ricchezza. È in base alla capacità critica messa in luce da quei contrasti che noi abbiamo la possibilità di porre domande radicali e di esporre noi stessi ai confini estremi del dubbio e dell'interrogazione, come appunto faceva Husserl. Se non abbiamo questo coraggio della riflessione e del pensiero, allora l'idea di Europa diviene una mera retorica dell'universalismo e della razionalità formale: non c'è da meravigliarsi che i giovani non trovino entusiasmante questa maniera di presentare e intendere l'unità europea; di fatto non mi sembra di percepire molta partecipazione giovanile ai discorsi politici relativi all'Europa.

In realtà l'idea dell'Europa è un problema ed è anche un dramma, qualcosa che di fatto accompagna in modo inquietante tutte le nostre scelte, sia che ce ne rendiamo conto sia che no. Klaus Held ricordava quanto poco l'Unione Euro-

pea fa per la cultura e soprattutto per i giovani. Purtroppo bisogna dire che questo è coerente con quel tipo di civilizzazione che noi abbiamo messo in atto e che stiamo diffondendo sull'intero pianeta: civilizzazione fondata sul profitto e sulla imposizione di modelli tecnologici uniformanti e mercificanti ogni tipo di attività. Non è naturalmente che io ignori tutti i vantaggi che vengono dalla civilizzazione europea. Anzitutto l'affermazione dei diritti del cittadino, delle sue garanzie giuridiche, della sua libertà di espressione: questo patrimonio di idee va difeso e deve restare alla base di ogni assetto futuro. E non è che io ignori il benessere che la scienza e la tecnica occidentali hanno diffuso tra noi dell'Occidente e vanno diffondendo in tutto il mondo. Non è un caso infatti che anche le altre civiltà e culture aspirino ad assimilarsi al nostro modello di sviluppo, sebbene talvolta con gravi contraddizioni e con minore consapevolezza o capacità di proteggersi dai pericoli che il progresso economico porta inevitabilmente con sé. Riconosciuto questo, bisogna però aggiungere che su queste sole basi non è possibile né fondare l'Europa, né quella civiltà mondiale che Klaus Held con molte buone ragioni auspica. Il fatto è che quelle basi, assieme a rendere possibile la creazione di valori irrinunciabili, comportano anche limiti e contraddizioni: qualcosa di insito in quelle basi e non derivante soltanto da una loro cattiva applicazione.

Per esempio, non è affatto pacifica, né pacificamente esportabile, la nostra idea della sovranità della legge. Dobbiamo infatti aggiungere che cosa intendiamo per «legge»: l'intellettualismo greco e lo spirito giuridico romano sono davvero gli unici modi di intendere la legalità? Sono così universali, come noi pretendiamo, o non sono, come si

chiedeva Husserl, una mera varietà antropologica, un fatto legato alla nostra storia, al nostro carattere, alla nostra tradizione? Si tratta dell'idea di uomo o di un tipo di uomo soltanto? Se pensiamo che questo ideale giuridico debba essere accolto da ogni umanità del pianeta, su che cosa fondiamo questa convinzione, qual è il criterio della sua legittimità? E d'altra parte, come possiamo promuovere la europeizzazione di tutte le culture in base all'ideale tecnologico, imponendo ovunque un solo modello di produzione, facendolo passare per il destino, il *telos* diceva Husserl, dell'umanità come tale? Il prof. Alessandro Fontana, con grande sensibilità e acume, osservava che, una volta che la nostra civiltà tecnica sarà assorbita dai popoli del Mediterraneo, noi dovremo accettare che i loro prodotti risultino, come è probabile, meno costosi dei nostri e magari, perché no, anche meglio fatti: sono problemi concreti che ci attendono nel futuro. Ma oltre a ciò c'è un'ulteriore domanda, che il prof. Fontana conosce bene: è poi vero che il nostro modello tecnologico è l'unico modello pensabile per il futuro? Ce lo potremo davvero permettere? Da molte parti gli esperti di queste cose lo negano: non possiamo immaginare che tutto il mondo si assimili al modello di vita di Chicago, che tutto il mondo replichi le condizioni di vita degli Stati Uniti, con l'aria condizionata in ogni locale e così via. Le risorse del pianeta terra non sembrano adatte a sopportare questo modello di sviluppo, e del resto questo modello non è forse neppure auspicabile in assoluto: perché dovremmo diventare tutti americani, o tutti europei, incarnanti un'unica "way of life"?

C'è molta astrazione nelle nostre tecnologie, così come c'è molta astrazione nei nostri principi giuridici. Siamo con-

sapevoli che il carattere formale della legge è uno scudo efficace contro le tentazioni dell'autoritarismo, della sopraffazione politica e sociale, della pura violenza; però, come diceva Arduino Agnelli, queste argomentazioni si limitano a pensare «contro» qualcosa. In un senso propositivo, perché la legge non dovrebbe fondarsi piuttosto – che so – sulla tradizione religiosa o sulla profezia? o sulla tradizione mitica orale, invece di fondarsi, come da noi, sulla registrazione mediante l'alfabeto di patti e di norme? Analogamente, perché la produzione delle cose deve necessariamente obbedire ai nostri criteri quantitativi, cioè alla trascrizione matematica, come già diceva Galileo, e non a criteri di tipo qualitativo e simili?

Questi interrogativi inquietanti stanno alla base, secondo me, di ogni discussione produttiva che assuma l'idea di Europa come suo oggetto di riflessione. Se interrogativi di questa portata non vengono sollevati, se non si ha la capacità e il coraggio di porsi, allora l'idea di Europa viene giocata a tre livelli che sono la palese contraddizione di quell'universalismo che pure si invoca e di cui ci si vanta: il livello dell'economicismo, del burocratismo e della retorica. Parlare dell'Europa diviene solo una occasione di sfoggio retorico, atto a coprire interessi soltanto economici che si traducono fatalmente in organismi e strumenti burocratici. Che questo sia un rischio consistente credo che lo vediamo tutti. Ed è ciò per cui, pur essendo tutti a questo tavolo simpatizzanti per l'idea dell'Europa, consapevoli che essa è la vera e grande occasione aperta al futuro che si offre al patrimonio della nostra tradizione culturale e morale, nonché il contributo prezioso che si offre alla vita spirituale e materiale di tutti i popoli della terra, nondimeno siamo anche

costantemente delusi, disillusi e disincantati di fronte alle manifeste difficoltà di tradurre questo ideale in qualcosa di convincente e di sostanziale.

Perché questa traduzione si rivela così difficile, sempre rinviata, mortificata in piccole decisioni strumentali, unicamente dettate da mediazioni di interessi contingenti e infine molto egoistici? Credo che ciò non vada messo sul conto della cattiva volontà dei popoli, degli individui e dei governi; credo che si tratti invece di difficoltà e di contraddizioni reali che si trovano nelle cose e nei principi medesimi. C'è indubbiamente una prevalente volontà politica ed economica che mira all'unità, ispirata da bisogni immediati e ben comprensibili; questa stessa volontà pratica tende però a sottovalutare i problemi di fondazione e di legittimità, tende a cancellarli e a risolvere le contraddizioni e i paradossi con vacue affermazioni retoriche.

Si parla molto di unità, ma giustamente si teme l'uniformità, che per esempio consegue da una sorta di dittatura tecnologica. La varietà è una ricchezza irrinunciabile dell'Europa, si dice. Di ciò sono per esempio testimonianza eloquente proprio la Germania e l'Italia, le quali, non avendo costruito già da secoli un forte Stato unitario, hanno conservato una varietà anche positiva di localismi e differenze interne. Hitler voleva invece uniformare tutta l'Europa al nazismo; Stalin, se avesse potuto, avrebbe fatto altrettanto. Meno male che non ce l'hanno fatta, diciamo noi. Però assistiamo impotenti a questo tipo di uniformità della produzione, della informazione e del costume che è conseguenza delle nostre tecnologie avanzate: vediamo crescere il conformismo degli abiti e delle idee, cui va di pari passo lo svuotamento ideale della politica. Come ci misuriamo

con questi problemi? Che cosa possiamo fare perché non accada che l'unica diversità che viene salvata sia quella turistica? In questo senso salvare Venezia dalla degenerazione, salvare il sud dell'Italia dalla devastazione sono davvero problemi europei, cioè problemi emblematici per tutta la comunità e la civiltà dei popoli europei. Vi ricordo che proprio Hitler, quando programmava il ruolo dell'Italia dentro la «sua» Europa, immaginava l'Italia futura come «il giardino degli aranci», il «paradiso delle vacanze» (cosa che non garbava affatto a Mussolini, dati i suoi sogni di potenza imperiale «romana» e «mediterranea»: non ultima ragione della sua decisione di entrare nel conflitto mondiale perché l'Italia vi recitasse un ruolo di «grande potenza», con l'esito tragico che ne è sortito, legato alla tragedia di tutto il popolo tedesco, del suo patrimonio civile, culturale, monumentale e morale). Certo ciò che chiamiamo, sbrigativamente, la tecnica non presenta pericoli così terribili, come quelli che sono derivati dai sogni di Hitler e di Mussolini; però in certi casi essa sembra promuovere esiti stranamente simili, sebbene per vie diverse: vie molto meno violente, e che proprio perciò sfuggono alla coscienza critica collettiva, con l'appoggio, tra l'altro, di strumenti atti a creare un consenso psicologicamente manipolato e programmato.

Se questo è almeno in parte vero, potremmo allora essere indotti a pensare che i totalitarismi, il fascismo, il nazismo, il marxismo russo, con tutte le loro tragiche vicende, sono qualcosa di più di un errore, di una deviazione o di una degenerazione dai sani e buoni principi della civilizzazione europea. Forse bisogna avere il coraggio morale e intellettuale (e questo sembra a me il compito essenziale per il filosofo) di dire che quelle degenerazioni, sebbene

dovute a molteplici ragioni contingenti, a limiti ed errori umani, ad agguati e sventure del destino, erano però in qualche misura anche conseguenza dei limiti dei nostri «universali» princípi. Fascismo, nazismo, marxismo sono anche una delle possibilità iscritte nei nostri princípi e fondamenti. Naturalmente in quei princípi stanno possibilità migliori e per queste appunto ci battiamo. Ma non è per esempio sufficiente ritenere che il solo affermarsi delle nostre democrazie sia di per sé una soluzione e uno scudo contro i pericoli totalitari. Dobbiamo avere il coraggio di riconoscere che la nostra democrazia si sta sempre piú risolvendo in rissosa e cinica demagogia. Niente mi sembra oggi suonare piú sinistro di quella celebre battuta che dice: la democrazia è il peggiore dei governi nei quali si possa desiderare di vivere, però non ce n'è di migliori.

Se cosí stanno le cose, c'è motivo di pensare che i princípi che hanno fatto la grandezza dell'Europa mostrino oggi il limite della loro contingenza; per esempio che anche l'idea formale e astratta dell'universale è un'idea particolare (sebbene si tratti, come diceva Marx, di quel tipo di astrazioni che poi si realizzano e divengono concrete, o si sostituiscono al concreto). Ciò concerne l'universalità della ragione tecnologica, della ragione giuridica e della ragione politica. La nostra democrazia è ormai un pessimo modo di vita politica: dire che il totalitarismo è peggio non la assolve, è solo indice di inerzia morale e di pregiudizio ideologico, che gabella tautologie per argomentazioni.

Quali sono i fondamenti del nostro preteso universalismo? Cosí si chiedeva Husserl e cosí dobbiamo continuare a chiederci. Sono forse una mera varietà antropologica? Se è cosí, hanno inevitabilmente il loro limite e il loro male

interno, come ogni realtà contingente e di fatto. Senza una coraggiosa autocritica non potremo né pretendere né ottenere che la nostra tradizione divenga patrimonio di tutti, cioè dell'uomo planetario che di fatto si viene costruendo. E dovremo in ogni caso accettare che i nostri principi si modifichino al contatto delle altre culture, come immancabilmente è sempre avvenuto e ancora, io credo, avverrà. Ma l'Europa deve andare a questo appuntamento con uno spirito radicalmente critico e autocritico. Se non ne sarà capace, resterà preda dei tre fantasmi che prima evocavo: l'economicismo, la burocrazia e la retorica. E questa sí sarebbe davvero la fine dell'Europa, l'eclissi della sua tradizione spirituale.

Ancora un paio di considerazioni. Se prendiamo sul serio l'idea che l'Europa sia una varietà antropologica, come diceva Husserl, ciò comporta però che anche le altre civiltà e culture lo sono. Noi non abbiamo alcun privilegio «ideale» o «apodittico», ma nemmeno gli altri lo hanno. Non c'è motivo di esagerare l'importanza dell'«estraneo». Qui sarebbe importante un confronto a fondo con le acute e generose tesi di Bernhard Waldenfels. Noi non siamo detentori di una verità assoluta, ma neanche l'estraneo lo è, se per estraneo si intende le altre culture. Per parte nostra, abbiamo determinato la nascita, come diceva Husserl, di un uomo della teoria. Personalmente preferirei dire: un uomo della trascrizione alfabetica e poi matematica della parola e della verità. Ciò ha comportato la nascita di quell'uomo critico e desacralizzato di cui già parlava Max Weber. Non si tratta allora di esportare questo uomo critico, universale e «laico» come una cosa pacifica e pregiudizialmente salvifica per tutti. Non è però nemmeno il caso di assimilarsi all'uomo dell'oralità, del mito, della profezia, della religione rive-

lata e così via. In generale anzi si deve riconoscere, io credo, che dalla scrittura alfabetica e matematica è ben difficile tornare indietro, per molte ragioni che qui non è possibile toccare. Già Aristotele diceva: dalla filosofia non si torna indietro; o bisogna filosofare o non bisogna filosofare, ma, una volta posta l'antitesi, non si può non filosofare anche solo per deciderla. Credo che invece si debba dire: ci è necessario un uomo capace di tollerare tutto questo, cioè un uomo che, senza dover o poter rinunciare alla teoria, sappia però abitarla altrimenti. L'universalità è una particolarità, però funziona proprio come un universale realizzato (questa era la definizione della merce in Marx). Quindi non si tratta di immaginare una fondazione teorica della teoria (l'ultimo Husserl se ne era appunto reso conto); si tratta di instaurare un abito, cioè un'etica, della cultura teorica che noi di fatto siamo. In verità questo che siamo e siamo diventati attraverso la nostra tradizione è, io direi, propriamente e profondamente l'estraneo, il nostro estraneo: noi siamo estraniati a noi stessi a partire dalla nostra tradizione, e anzitutto dalla tradizione delle nostre pratiche teoriche, a cui siamo soggetti (e non di cui saremmo soggetti). Dobbiamo portare il nostro pensiero all'altezza delle pratiche teoriche che ci costituiscono e che continuamente esercitiamo senza porre su di esse una reale domanda critica. In termini semplificati si potrebbe dire che noi non siamo ancora capaci di pensare e di realizzare quella etica che il fare tecnologico ci impone.

Dal volume: *La fenomenologia e l'Europa*, a cura di R. Cristin e M. Ruggenini, Atti del convegno promosso dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici a Trieste dal 22 al 25 novembre 1995 (Vivarium, Napoli, 1999).

I Sud d'Europa

SERGIO ZOPPI

Presidente Formez, 1976-1996

Nell'aprire il primo numero di «Nord e Sud», nel dicembre del 1954, in un saggio significativamente intitolato *Mezzogiorno dell'Occidente*, Ugo La Malfa scriveva: «La parola, la qualifica “meridionale” ha un senso ben preciso. Essa definisce una maniera di essere di alcuni milioni di italiani: essa presuppone un particolare stadio di civilizzazione umana e, perciò stesso, un confronto e un paragone. Quando oggi noi parliamo, con linguaggio ‘ultramoderno’, di aree depresse o di zone arretrate o sottosviluppate, esprimiamo molto di meno, e di più generico, di quel che il termine meridionale esprima. Poiché aree depresse o zone di economia arretrata o sotto-sviluppata possono considerarsi l'India o l'Egitto, la Cina o il Messico o non so quanti altri paesi, ma manca a tali vasti territori una condizione che appartiene più propriamente al Mezzogiorno d'Italia: l'essere cioè questa un'area sottosviluppata o di depressione nell'ambito di una civiltà nazionale e internazionale caratteristica dei paesi dell'Europa occidentale. Noi possiamo parlare dell'India e dell'Egitto, come di paesi al di fuori della storia interna dell'Europa: non possiamo parlare della Sicilia o dell'Abruzzo, della Campania o delle Puglie nello stesso modo [...]. Questo elemento caratteristico del Mezzogiorno, questo essere il Mezzogiorno un Occidente decaduto, è stato sempre chiaro e univoco nella coscienza più avanzata del Mezzogiorno».

Malgrado le tante incertezze e gli egoismi esplosi negli ultimi tempi, credo che questi anni saranno decisivi per l'affermazione del Mezzogiorno come Mezzogiorno d'Europa, pienamente inserito nella comunità degli Stati europei. Una comunità difficile e ancora lontana, ma cui non si può rinunciare.

Per aprirci meglio all'Europa e al mondo ci sarebbe di aiuto, in questa fase, una maggiore coscienza di nazione e, al tempo stesso, la consapevolezza dei rischi provocati da un individualismo esasperato, che inevitabilmente inclina a sfociare nell'edonismo. Ci è richiesto, dai tempi, di avere il coraggio e la capacità di mettere a confronto e di valorizzare la polivalenza e la multidimensionale ricchezza del mondo in funzione di una rinascita della cultura, quale fattore creativo portatore di senso e di ordine. Invece avvertiamo una sorta di disagio, la sensazione di un procedere senza meta, che si scarica sul sociale connettendosi all'arretratezza del settore pubblico e alle incertezze del sistema economico. I temi all'ordine del giorno sono da anni all'attenzione di tutti: il lavoro; la scuola; la sanità; la casa; l'ordine pubblico; i flussi di comunicazione (dai trasporti ai servizi postali); la giustizia, non solo quella penale ma anche quella civile, ormai frequentemente amministrata da sedi private o semiprivato, dal momento che i processi tra primo e secondo grado possono durare anche lustri. Pur con le gravi difficoltà del momento, non dobbiamo dimenticare che il Sud si presenta oggi con un'offerta di lavoro ancora in forte aumento; con una buona disponibilità di territori da attrezzare e in parte pronti per la localizzazione di nuovi investimenti produttivi, anche se la dotazione di infrastrutture (strade, ferrovie, acqua per usi civili e indu-

striali) non è ancora paragonabile a quella del Nord. Peraltro i territori meridionali – per la prima volta nella loro storia – presentano risorse di ricerca, d’innovazione e di alta formazione, ancora limitate ma in apprezzabile evoluzione.

Tutti questi elementi inducono a ritenere che esistano condizioni perché, specie in vista della tormentata costruzione del Mercato unico europeo, il Sud venga assunto non come momento d’instabilità e precarietà, bensí come occasione di crescita della società civile nazionale e d’espansione della base produttiva. Tanto piú se si tiene conto che il “non sviluppo” è stato avvertito da un’area fortemente maggioritaria dell’opinione pubblica settentrionale come un costo insopportabile.

A mio avviso, buona parte dei veri ostacoli all’integrazione del Mezzogiorno nell’Europa unita provengono dall’interno stesso delle regioni meridionali. In un’Europa avviata a processi di sempre piú stretta interattività, l’importanza relativa di una regione dipende dal peso della sua economia sul totale comunitario o dalla capacità d’iniziativa delle imprese e del sistema bancario – dimensioni e aspetti, certo, di grande rilievo –, ma anche, e sempre piú, da fattori non direttamente economici, quali l’efficacia dell’azione amministrativa, la capacità decisionale delle strutture politico-istituzionali, il grado d’avanzamento della vita civile. Sotto questo profilo, è bene tenere presente che fra istituzioni (amministrative, economiche, sindacali) e mercato sussistono influssi reciproci. Le istituzioni svolgono un ruolo insostituibile nel promuovere e assistere l’evoluzione del mercato. Approfonditi studi sulla trasformazione economica delle regioni nordorientali e centrali mostrano quanto sia

errato ritenere che le piccole imprese di quelle regioni siano sorte quasi per generazione spontanea grazie agli impulsi degli imprenditori locali. Si è trattato, invece, di uno sforzo coordinato, che si è certamente giovato dello spirito di iniziativa della popolazione, ma che è stato sospinto, all'interno di significative provvidenze nazionali, dalle istituzioni di ogni settore: dalle amministrazioni locali alle banche, dalle Camere di commercio alle associazioni di categoria, con la partecipazione attiva dei sindacati e attraverso il raccordo con la scuola, l'università e la consulenza aziendale.

Quando si parla del ritardo del Mezzogiorno, si pone sovente l'accento sulle carenze di capacità imprenditoriale, quasi che sui destini economici del Mezzogiorno gravasse un fattore culturale negativo, ereditato dalla storia e difficilmente reversibile. Mentre sarebbe erroneo negare il peso che secoli di storia passata esercitano sulla società del Mezzogiorno, non bisogna trascurare il fatto che i tanti che, nel corso di un secolo, sono emigrati dal Sud hanno dato ampia prova di sapersi rapidamente inserire in società più avanzate, di rispettarne le norme e di riuscire a sviluppare liberamente i propri talenti lavorativi, professionali, imprenditoriali.

Se, quindi, ci poniamo apertamente il problema degli ostacoli allo sviluppo del Mezzogiorno come provenienti dalla carenza di capacità individuali ovvero dall'inadeguato funzionamento delle istituzioni, la risposta dovrà essere attentamente valutata. Ove si dia un peso prevalente ai fattori individuali, il ritardo del Mezzogiorno andrebbe attribuito a elementi di natura storica e culturale (e vengono subito alla mente recentissime, feroci, inaccettabili classificazioni, come dire?, lombardo-svizzere). Ove si riconosca,

invece, l'importanza determinante del secondo ordine di fattori, allora gli elementi chiamati in causa rivestirebbero natura piú chiaramente sociale e politica. Gli enti locali del Mezzogiorno d'Italia, a confronto con quelli del settentrione, appaiono piú esposti a dissesti finanziari e gestionali, a carenze tecniche e funzionali, a instabilità degli esecutivi, a situazioni continue d'emergenza. Senza dimenticare le tremende pressioni per l'utilizzazione delle risorse pubbliche a fini diversi da quelli del bene comune: un tarlo – questo – che, nell'ostinato silenzio dei piú, ha finito col corrompere una parte cospicua del tessuto amministrativo nazionale, con effetti devastanti.

In tale contesto, le leggi di riforma dell'ordinamento delle autonomie locali, prima tra tutte la 142 del 1990, non vanno sottovalutate o, peggio, accantonate, in quanto possono dare un potente contributo all'attuazione dello Stato delle autonomie voluto dalla Costituzione, consentendo di governare le questioni di competenza attraverso soluzioni istituzionali e organizzative originali e diversificate. Lo Stato delle autonomie non è qualcosa di astratto. Da anni porto in me la convinzione che per costruire l'Europa occorra anche, all'interno di ciascun paese, rafforzare la vita dei comuni: cellule nelle quali si costruisce e si mette alla prova, giorno dopo giorno, la democrazia. È partendo dalla spesa locale, oggi corrosa nei suoi valori ma ineliminabile, che si possono connettere tra loro interessi generali. Un progetto che faccia leva su amministratori decisi a ben operare – e ce ne sono – per rafforzare le capacità progettuali organizzative è irrinunciabile, soprattutto ora che si può contare sull'elezione diretta del sindaco. Da una parte, però, va contestata ogni forma d'irresponsabilità rispetto alla spesa

pubblica – che è stata la linea di comportamento di larga parte del ceto politico – e va evitato qualsiasi spreco delle risorse, fonte di clientelismo e di sfiducia. Dall'altra occorre impedire che la prevedibile imposizione fiscale affidata ai comuni scavi un abisso incolmabile con le amministrazioni del Centro-Nord. Lo si potrà fare con un piano di risanamento finanziario e con un grande progetto di riorganizzazione di quelle amministrazioni che tenga ben presente che l'8,6% dei comuni del Sud è dissestato, rispetto allo 0,6 del Nord ed al 2,7 del Centro, con punte del 10 per cento per la Campania, del 12 per la Puglia e del 22 per la Calabria; e con province del Mezzogiorno che sfiorano o raggiungono il 30 per cento.

A questo punto mi pare opportuno aggiungere che non mancano nel Sud istituzioni pubbliche su base locale che ben funzionano, (esempi significativi, tra i tanti, possono essere costituiti dal Centro cardiocirurgico di Teramo, dall'Azienda municipalizzata di elettricità e trasporti di Trani, dal servizio per la pubblica istruzione del comune di Rende).

Per tornare al rapporto Mezzogiorno-Europa, sono anch'io convinto che la questione meridionale sia un intreccio di fattori socio-economici e di fattori politico-istituzionali ed etico-civili. Come è stato piú volte osservato, il Mezzogiorno è un'area di antica civilizzazione in cui è carente quella che usiamo chiamare "società civile". In altri termini, si tratta di un luogo autonomo di produzione economica e sociale in cui famiglie, gruppi sociali, corpi professionali, imprese e organizzazioni vivono secondo proprie regole, con una propria specifica forza e autonomia.

Le politiche per il Mezzogiorno hanno troppo a lungo trascurato queste tematiche, che ancora oggi stentano a tro-

vare quel riconoscimento culturale e pratico-politico che le circostanze richiederebbero.

Per compiere un autentico salto in avanti, occorrerebbe andare a vedere che cosa ci sia veramente, oggi, nel Mezzogiorno: quali figure di attori stiano avanzando sul piano della modernità, su quali forze si possa contare per alleanze di natura politica e culturale, ma soprattutto per la promozione del mercato, degli scambi, dei processi d'integrazione pratico-operativa. Penso a quanto di positivo è emerso nel corso degli ultimi anni: figure di imprenditori, i cui nomi sono ormai noti a tutti; buoni, a volte ottimi istituti culturali, universitari e non; strutture di ricerca all'avanguardia anche a livello internazionale; editori di qualità, con quotidiani ben fatti e riviste di risalto nazionale; figure di donne affermatesi nel campo della managerialità malgrado gli ostacoli ambientali.

Potrei proseguire nell'elencazione, ma quello che intendo dire è questo: esistono nel Mezzogiorno le condizioni, a volte solo "di base" (uomini, capitali, capacità tecnico-organizzative, cultura d'impresa, strutture di ricerca, formazione e servizi, fattori ambientali e territoriali, organizzazioni di categoria), per attivare quella sequenza "sviluppo economico – mutamento sociale – avanzamento civile", che è la garanzia per sentire il Mezzogiorno pienamente inserito nella comune vicenda nazionale ed europea.

Accettare questa direzione di movimento comporta uno Stato forte ed efficiente e, nello stesso tempo, una sempre maggiore affermazione d'autonomia e di responsabilità da parte del Mezzogiorno. Ma anche e, direi, in primo luogo un diverso atteggiamento dell'opinione pubblica nei confronti del Sud e dei meridionali. Ridurre il Mezzogiorno a

criminalità non è solo un errore e una menzogna, è pure la rinuncia dell'Italia a dare compimento al proprio destino storico e alla propria collocazione europea. Il nodo cruciale di un "progetto civile" di questo genere sta in una crescita della società legata non soltanto all'evoluzione dei rapporti economici di mercato e alla composizione equilibrata degli interessi sociali, ma anche a uno stato di cose nel quale prevalgano una corretta amministrazione del diritto e una energica regolamentazione delle forze in campo, sia al centro che alla periferia; in una tale prospettiva il Sud verrebbe a ricollocarsi nel cuore dello Stato e, in parallelo, il senso dello Stato si porrebbe al centro della coscienza sociale del Mezzogiorno. Rendendo, così, giustizia piena al sacrificio di Falcone e di Borsellino e degli altri martiri che hanno, in questi anni, bagnato col loro sangue la Sicilia e altre terre del Sud.

Questo mutamento potrà realizzarsi soltanto se lo sviluppo avverrà nella solidarietà, come hanno affermato più volte i vescovi italiani e, con grande efficacia, lo stesso Giovanni Paolo II. La solidarietà, a sua volta, presuppone una forte, coraggiosa, indispensabile assunzione di responsabilità individuale e collettiva e la mobilitazione delle coscienze, anche per restituire senso e funzione alla politica. Quel ruolo di servizio dell'agire politico, che è necessario ad ogni società per svilupparsi nella libertà e nella giustizia e per affermare la capacità dell'individuo di essere il soggetto della propria vita. Tuttavia non mi sembrerebbe di aver esaurito il senso di questa mia comunicazione se non accennassi ad un argomento, che il recente esaurimento dell'intervento straordinario pare aver emarginato, ma che, a mio parere, resta invece di straordinaria importanza.

L'assunzione da parte del Mezzogiorno del ruolo di Mezzogiorno d'Europa, ossia la sua presenza attiva fra le regioni che rappresentano il Sud all'interno dell'Unione Europea, non è un fatto unicamente economico, sociale, amministrativo. È anche (e, forse, soprattutto) un fatto storico-culturale che richiede l'unità e l'integrazione del tessuto culturale meridionale.

Nei decenni scorsi il Formez ha assolto ad una funzione di aggregazione di risorse, che ha contribuito a mantenere l'unitarietà (malgrado tutto) dell'immagine del Mezzogiorno: la sua identità storica e sociale, la sua individualità culturale. La cultura non è mai stata, per il Mezzogiorno, un mero fenomeno sovrastrutturale: è stata al contrario, la sua connotazione centrale, il suo modo d'essere rispetto non solo al mondo esterno, ma al suo stesso corpo sociale. Negli anni dell'intervento straordinario sono emersi nel Sud un nuovo e più articolato sistema universitario, una rete di centri di ricerca e di formazione, alcune istituzioni e programmi di notevole rilievo intellettuale (bastino, per tutti, i casi del Progetto Napoli e del Centro universitario europeo per i beni culturali di Ravello). Ebbene, nei prossimi anni, occorrerà un grande sforzo organizzativo perché queste energie non si disperdano e, anzi, possano ulteriormente accrescersi e cooperare tra loro, così da esprimere appieno la vocazione europea della cultura meridionale e legittimare la funzione storica che il Mezzogiorno d'Italia ha assolto e deve continuare ad assolvere nei confronti del bacino del Mediterraneo.

Un'ultima considerazione. Il Nord del nostro paese – da Torino a Milano, da Como a Brescia, da Verona a Trento, da Padova a Venezia – è il Sud dell'Europa non solo per chi

risiede a Parigi e a Berlino (per non parlare di Stoccolma e di Oslo) ma anche per chi vive e lavora a Lione o a Monaco. Un grande italiano, Niccolò Tommaseo, 160 anni fa, dal suo volontario esilio parigino, scriveva: «nazione una e provincie confederate, questioni secondarie», mettendo in evidenza come le condizioni della vera libertà e dell'avanzamento dei popoli siano – allora come oggi – il sentire comune, il garantire a tutti la possibilità di esprimere i propri convincimenti, l'assicurare a ciascuno i mezzi per potersi affermare. Valori, questi, sui quali costruire un progetto politico nel quale ci si possa riconoscere in tanti a vantaggio della collettività.

Solo se noi tutti avremo avuto l'orgoglio di sentirci italiani e ci saremo cimentati nella responsabilità di essere europei, l'Italia sarà veramente una, com'è indispensabile per affrontare un domani ricco di prospettive, ma non esente da insidie. È, credo, quel che si attende da noi pure la comunità internazionale, ancora convinta, malgrado tutto, che un'Italia capace di connettere buon senso e rigore, con fantasia e creatività, allontanando da sé sia facili esaltazioni sia mortificanti autoflagellazioni, costituisca un'entità alla quale guardare con considerazione e fiducia: un elemento essenziale per l'equilibrato assetto del vecchio continente.

Relazione al Convegno sul tema "Europa", svoltosi a Napoli, in Palazzo Serra di Cassano, dal 4 al 10 settembre 1993, per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in onore del Presidente del Parlamento europeo, Egon Alfred Klepsch.

REGNO UNITO

I rapporti di cooperazione culturale dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici con il Regno Unito si sono concentrati nell'intenso scambio con il piú prestigioso centro inglese di cultura umanistica, il Warburg Institute, nella cui struttura e nelle cui finalità sono state rinvenute non poche analogie con l'Istituto di Napoli.

Gran parte dei ricercatori dell'Istituto fondato da Aby Warburg hanno tenuto seminari di rilievo nella sede dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici con grande seguito da parte dei borsisti riuniti a Napoli da ogni parte d'Europa. Buona parte di tali serie di seminari si sono svolti nell'ambito della Scuola di Studi Superiori in Napoli fondata dall'Istituto e diretta dal professor Tullio Gregory e sono state successivamente raccolte nella collana "Lezioni della Scuola di Studi Superiori", di cui ricordiamo in particolare i volumi: Charles B. Schmitt, Problemi dell'aristotelismo rinascimentale e Daniel P. Walker, Il concetto di spirito o anima in Henry More e Ralph Cudworth. Altri corsi di lezioni sono stati tenuti da Joseph Trapp, Jennifer Montagu, Robert Shackleton.

Borsisti italiani sono stati raccolti a Londra intorno a seminari organizzati d'intesa con il Warburg Institute nella sede di Woburn Square su temi di comune interesse scientifico per le due istituzioni e, negli ultimi anni, soprattutto sul pensiero di Giordano Bruno.

Ai fascicoli della rivista di storia delle idee dell'Istituto, «Nouvelles de la République des Lettres» hanno contribuito numerosi stu-

diosi inglesi, da Charles H. Lohr a Richard H. Popkin, da Alistair C. Crombie a Constance T. Blackwell.

Oltre a quello della storia delle idee, un settore di intensa cooperazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici con studiosi e istituzioni della Gran Bretagna è quello della storia economica, soprattutto grazie ai programmi di ricerche, seminari e pubblicazioni organizzati da Luigi De Rosa, John A. Davis e Peter Mathias. Queste esperienze sono confluite nella fortunata collana pubblicata dall'editore Basil Blackwell, «The Nature of Industrialization» i cui volumi: The First Industrial Revolutions; Innovation and Technology in Europe: From the Eighteenth Century to the Present Day; Enterprise and Labour: From the Eighteenth Century to the Present; Agriculture and Industrialization: From the Eighteenth Century to the Present Day; International Trade and British Economic Growth: From the Eighteenth Century to the Present Day, hanno avuto diffusione mondiale. Alla direzione di un altro eminente storico, benemerito per gli apporti alla storiografia italiana, Stuart Woolf, sono stati affidati i seminari svolti in cooperazione con la University of Essex.

Cadenza annuale hanno i seminari sui problemi degli adolescenti "difficili" che l'Istituto organizza a Londra in collaborazione con la prestigiosa Tavistock Clinic.

Aby Warburg e la sua biblioteca

JOSEPH B. TRAPP

The Warburg Institute, London

Sono ormai trascorsi vari decenni da quando la Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg – la biblioteca warburghiana per la scienza della cultura – arrivò a Londra. Alla fine del 1933, nel dicembre, due piccoli vapori, provenienti da Amburgo, gettarono le ancore nel Tamigi con un carico di circa 60.000 libri e periodici e 80.000 fotografie, oltre a mobili e suppellettili per ufficio e attrezzature fotografiche e per la rilegatura dei libri. C'era anche una componente umana di questa migrazione: un pugno d'uomini, non più di mezza dozzina. Avevano accompagnato la loro biblioteca e portato con sé le ricerche in cui erano impegnati. Il loro arrivo era il risultato di un invito formulato da un gruppo di inglesi di buona volontà, un invito che, di fatto, era un pretesto. Menti vigili e sensibili erano già consapevoli che l'avvento di Hitler significava che l'Istituto e il tipo di libera ricerca storica che rappresentava non potevano sopravvivere in Germania, e che non ci poteva essere ritorno in Germania sotto quel regime.

Per alcuni anni, una decina, la situazione dell'Istituto rimase precaria, anche se intorno ad esso si riunirono subito amici e ammiratori. Uomini e donne inglesi, per tradizione gentili verso le persone, ma indifferenti, se non ostili, verso le idee, furono incoraggiati da Fritz Saxl e dai suoi colleghi a trarre vantaggio da una meravigliosamente fervida biblioteca e fototeca, e dai consigli e dalle informazioni

dello staff disponibili in generose quantità. Altri studiosi emigrati vennero a frequentare l'Istituto. Per quel decennio le attività dell'Istituto furono sostenute dalla famiglia Warburg, prima dalla Germania, che essa fu costretta a lasciare nel 1938, e poi dagli Stati Uniti. Ci furono munifici mecenati inglesi, come Lord Lee of Fareham e, specialmente, Samuel Courtauld, fondatori dell'University of London Courtauld - Institute of Art. Una settennale convenzione di Samuel Courtauld rese possibile alloggiare i libri, le fotografie e lo staff dell'Istituto nell'Università di Londra fino al 1943. Nel 1944 lo University Grants Committee, l'organismo che in Inghilterra controlla le finanze dell'Università, provide all'incorporazione permanente dell'Istituto nell'Università di Londra.

Oggi, il Warburg è uno dei dieci Senate Institutes di quella Università, una specie che esiste solo nell'Ateneo londinese. Esso trae i propri finanziamenti dall'amministrazione centrale dell'Università, anche se è indipendente nelle sue decisioni su come utilizzare questi finanziamenti. Fra i Senate Institutes, il Warburg Institute è unico nell'assumere come propria sfera di competenza l'insegnamento e la ricerca nella storia culturale e intellettuale interdisciplinare. La sua attenzione particolare è volta a documentare, in casi precisi e con particolari concreti – ricreando sempre di nuovo il contesto, il momento storico – come e perché una cultura sopravvive in un'altra, la influenza o manca d'influenzarla, è influenzata da un'altra cultura o resiste all'essere influenzata. Dal momento che il paradigma piú sorprendente di questo tipo di diffusione della cultura si ritrova nel modo in cui si formò la civiltà di Grecia e di Roma e nei modi in cui pervase la civiltà europea

post-classica, diciamo che la nostra principale cura è la storia della tradizione classica. Dal momento che l'esempio piú notevole di questo tipo di interazione fra culture in ogni campo della vita e del pensiero è il movimento ispirato dall'Italia e noto come Rinascimento, tutti noi ci occupiamo di quel movimento.

Prima, comunque, permettetemi di parlare di fatti un po' piú lontani nel tempo rispetto agli anni inglesi del Warburg Institute. Aby Warburg, il nostro fondatore, fu fenomeno raro fra i fondatori: uno studioso appassionato, la cui impresa sorse gradualmente dalle sue stesse preoccupazioni intellettuali, – ossessioni non sarebbe termine eccessivo. Egli non fu un fondatore-filantropo, attento a che altri potessero avere l'educazione che egli stesso, forse, non aveva ricevuto. Si avverte sempre la sua presenza fra i libri, ancor oggi.

Warburg nacque ad Amburgo nel 1866, figlio maggiore di una famiglia benestante di banchieri ebrei, il cui nome derivava da quello della piccola città di Warburg in Westfalia, da dove erano emigrati ad Amburgo nel Seicento. Suo fratello Max ha raccontato come, all'età di tredici anni, Aby offrì la quota della banca di famiglia che gli spettava come primogenito al secondogenito, in cambio di una promessa. Max descrisse piú tardi il suo consenso giovanile a questo accordo come il piú grande assegno in bianco che avesse mai firmato. Ma quando prese la direzione della banca, alla morte del padre, onorò quella promessa giovanile «di comprare ad Aby tutti i libri che voleva».

Aby Warburg frequentò l'Università di Bonn dall'autunno del 1886. Seguì i corsi di Henry Thode e Carl Justi, fra gli storici dell'arte e – cosa particolarmente importante

in quanto gli offriva un approccio alla civiltà antica attraverso le idee moderne delle scienze umane (psicologia e antropologia) – seguí anche i corsi di Hermann Usener, che dedicava molte lezioni alla teoria della mitologia, e quelli dello storico della cultura Karl Lamprecht, come pure quelli dell'archeologo classico Reinhard Kekule von Stradonitz. Attratto da un'importante mostra di pittura moderna, Warburg trascorse un periodo estivo a Monaco. Nell'autunno 1889 fu in un gruppo di studenti selezionati che seguirono l'insegnamento di August Schmarow a Firenze – una esperienza che deve aver rafforzato, fra l'altro, il suo interesse per i problemi della gesticolazione, del movimento e dell'espressione, e per i legami tra mentalità primitiva ed espressione violenta del corpo. La sua esperienza fiorentina fu di fatto decisiva per il resto della sua esistenza. Amò la città di Firenze, nel suo presente e nel suo passato. Più tardi parlò di se stesso come «Ebreo di sangue, di cuore amburghese, d'anima fiorentina». «Qui», scrisse ai genitori agli inizi del 1889, «devo gettare le fondamenta della mia biblioteca e della mia collezione fotografica, che entrambe sono molto costose, ma rappresentano qualcosa che ha valore durevole [...]. Mi ha preso una tale gioia nel mio lavoro che sono io stesso sorpreso di come stanno diventando rapidamente chiare – almeno per me – certe nozioni inizialmente vaghe. Sono sicuro di essere su una strada promettente».

Potrebbe essere stato questo il momento in cui, come sottolinea il prof. Gombrich, Warburg cercò una guida nel primo capitolo del libro di Anton Springer *Bilder aus der Neueren Kunstgeschichte*: «Il proseguire dell'influenza dell'antichità durante il Medioevo». Ciò che vi trovò fu un'idea

precisa delle caratteristiche dell'arte antica, l'idea promossa da Lessing e da Winckelmann e ancora dominante, in quel periodo, nel pensiero tedesco: calma grandezza e nobile semplicità. Scorgendo altre qualità nell'arte di certe fasi dell'antichità, egli reagì decisamente. Nel semestre estivo, di ritorno da Bonn, consegnò un elaborato intitolato: *Verso una critica del Laocoonte di Lessing in relazione con l'arte fiorentina del Quattrocento*. È significativo che egli si fosse anche immerso nelle librerie, spendendo la somma, allora rilevante, di 500 marchi. Per giustificare la spesa a suo padre, scrisse che adesso aveva «il nucleo di una magnifica biblioteca. Questo è lo strumento indispensabile della mia attività. Può darsi che debba chiedere due o tre volte la stessa cifra prima di poter portare la mia collezione di lavoro fino al punto di poterla aggiornare in forza del mio solo appannaggio annuale».

Warburg lasciò allora Bonn per Strasburgo, dove studiò con Hubert Janitschek, storico dell'arte ed editore dell'Alberti, e con l'archeologo classico Adolf Michaelis. La sua tesi, presentata nel dicembre 1891, riguardava le mitologie di Botticelli, la *Nascita di Venere* e la *Primavera*, e recava il sottotitolo *An Investigation of the Image of Antiquity current in Renaissance Italy* (Ricerca sull'immagine dell'antichità diffusa nel Rinascimento italiano). Partendo da un problema stilistico – la predilezione quattrocentesca per il drappeggio ornamentale – si era sforzato di dar conto della rappresentazione botticelliana di temi particolari in maniere particolari, cioè, in breve, di come Botticelli e i suoi mecenati concepivano l'antichità classica. Trovò paralleli nella letteratura del tempo, specialmente in Poliziano. Ciò non vuol dire che egli considerasse ammirevole questa visione dell'antichità. Al contrario, criticava Botticelli per quella che chiamava

«una sconsiderata ripetizione di motivi superficiali di movimento intensificato [...] e una mancanza di moderazione artistica», una troppo facile inclinazione per il contesto culturale in cui si trovava. Come ebbe a dire piú tardi: «Atene dev'essere sempre di nuovo salvata da Alessandria».

In altri termini, Warburg assunse quella che gli Inglesi chiamano una forte linea morale: le scelte artistiche e quelle etiche erano inestricabilmente legate. Il termine 'manierismo' aveva per lui la connotazione peggiorativa che ha mantenuto fino a tempi relativamente recenti. Ciò che rende difficile scorgere questo nella sua opera è la sua avversione per affermazioni esplicitamente teoretiche. Lavorava per esempi piuttosto che per precetti. Seguendo Lamprecht, credeva che la storia dell'arte e della letteratura potesse essere usata come via d'accesso alle idee nelle menti degli uomini e delle donne contemporanei. In ultima analisi era sempre l'elemento visivo che reclamava la sua attendibilità. Leonardo potrebbe aver parlato per lui quando disse: «Vi scongiuro di non implicarvi nelle parole a meno che non parliate a un cieco». La sua speranza, nel suo ultimo decennio, fu di incarnare la sua filosofia della civiltà in un atlante pittorico, intitolato *Mnemosyne*, che sarebbe stato composto di dimostrazioni visive, pitture, con poche parole di commento. (Il volume di Fritz Saxl e Rudolf Wittkower, *British Art and the Mediterranean*, mi è sempre apparso una felice dimostrazione del suo metodo, in un campo relativamente ristretto e comparativamente poco ambizioso). Warburg credeva che se si riesce a produrre particolari a sufficienza, si può mettere in campo una massa di documentazione verbale e visiva a partire dalla quale si chiarificano insieme il punto in questione e i problemi teoretici.

Per ritornare alla tesi di Warburg, troviamo che egli sostiene – sulla base di una descrizione di un immaginario rilievo del Palazzo di Venere descritto dal Poliziano (che a sua volta era un’elaborazione dell’inno omerico ad Afrodite), e dell’interesse per gli ‘accessori in movimento’ dimostrato dal Poliziano – che fu Poliziano a suggerire il tema della nascita di Venere a Botticelli. L’Alberti, notava, aveva suggerito agli artisti di lasciar modellare alla forma del corpo le chiome al vento e gli abiti. Non è forse vero che Agostino di Duccio era stato allo stesso modo incoraggiato dall’Alberti a usare per i rilievi che eseguiva per il Tempio Malatestiano le immagini di movimento intenso che aveva trovato su antichi sarcofaghi?

È difficile che sia frutto di coincidenza il fatto che tanto l’Alberti quanto il Poliziano proponessero il movimento accentuato e che trovassero giustificazione nell’antichità per la loro predilezione: si dev’essere trattato di parte dell’immagine quattrocentesca del mondo antico. Poliziano, comunque, parla delle tre *horae* che aspettano per dare il benvenuto a Venere: Botticelli ne mostra soltanto una, che Warburg vede come dea della primavera, facendo uso di citazioni da Ovidio e dal manuale rinascimentale di mitografia di Vincenzo Cartari per sostenere la sua identificazione. Quest’immagine di figura femminile con un drappaggio rosso è spesso segnalata nelle fonti del Quattrocento come ‘ninfa’ – e questa divenne la denominazione di Warburg per questo ‘topos’ visivo: quello che più tardi chiamerà *Pathosformel*, formula espressiva.

Dopo la laurea, Warburg si recò a Berlino, dove incominciò a studiare psicologia per prepararsi a una laurea in medicina. Ciò non sorprende: nei suoi quaderni di appunti

sul Quattrocento fiorentino ritorna piú volte su problemi piú ampi che non l'arte di Botticelli e gli scritti del Poliziano. Quali sono, si chiede di continuo, i meccanismi della psiche umana che spiegano la genesi e lo sviluppo della religione, dell'arte e della scienza? Aveva letto *Mito e scienza* di Tito Vignoli nel 1886 e ne era stato incoraggiato a investigare la complessità della mente umana. Probabilmente, come suggerisce Gombrich, era rincuorato dalla visione di Vignoli dell'evoluzione umana come vittoria della razionalità sulle paure irrazionali. Un altro evoluzionista gli era particolarmente caro. In *Expression of the Emotions in Men and Animals* di Charles Darwin aveva trovato la teoria del gesto residuale, la nozione che il gesto espressivo è il residuo simbolico di un atto un tempo biologicamente utile. Da Friedrich Theodor Vischer aveva imparato a vedere l'immagine simbolica come sostituto della parola razionale.

Il tentativo medico-psicologico di Warburg abortí, ma le preoccupazioni circa il simbolo rimasero, e lo spinsero a un'esperienza che avrebbe influenzato il suo pensiero per il resto della sua vita. Nel 1895 accompagnò la sua famiglia in America per il matrimonio di suo fratello Paul. La vita sociale che trovò sulla East Coast lo colpí – come disse piú tardi – come vuota e futile. Preso da una sorta di disgusto per se stesso, fuggí a Washington e alla Smithsonian Institution, col progetto di visitare il Pueblo Indians del Nuovo Messico. Era anche alla ricerca di se stesso, del tipo di storico dell'arte che voleva essere: «Aveva acquisito – scrive – un onesto disgusto per la storia artistica della varietà estetizzante. Un approccio formale all'immagine, privo della comprensione della sua necessità biologica come pro-

dotto fra la religione e l'arte [...] mi sembrava non portare ad altro che a una sterile verbosità».

Così divenne una specie di antropologo, per ricercare il potere di ciò che è pensato e dipinto. Il fulmine, sapeva, era rappresentato simbolicamente nella storia dei Pueblos come un serpente. Ma perché, e come era stata coniata una tale forma simbolica? La sua lettura di Vischer lo aiutò a raggiungere la nozione che questo era un modo per controllare il terrore primordiale verso l'incontrollabile: il serpente, più familiare, poteva essere dominato, mentre il fulmine no. Ancor più importante era la questione di quale sia la capacità di un simbolo di sopravvivere in un contesto culturale diverso da quello in cui è nato. Per saggiare questo, fece un esperimento. Chiese a un insegnante di lingua inglese di Kean's Canyon di raccontare ai suoi piccoli allievi una storia in cui capitasse una tempesta. I bambini dovevano illustrare questa storia e la domanda era se sarebbe capitato che qualcuno di questi bambini indiani americanizzati rappresentasse il fulmine col simbolo del serpente. Come c'era da aspettarsi, la maggior parte dei disegni mostravano il fulmine rappresentato nella sua forma europea moderna schematizzata; ma due dei quattordici bambini disegnarono l'indistruttibile simbolo del serpente con la testa a forma di freccia, come i loro antenati usavano rappresentarlo nelle loro pitture di sabbia.

Ritornato ad Amburgo, Warburg provò di nuovo un senso di perplessità e tentò di tirarsi su con una visita a Parigi, in connessione col suo studio degli Arazzi Valois agli Uffizi, e con un breve soggiorno in Inghilterra. Nell'ottobre del 1897 si sposò e si stabilì a Firenze, dove tenne casa per sette anni, e dove tornò di continuo più tardi. Ho già detto

dell'amore di Warburg per la città e della sua convinzione dell'importanza di questa. Negli anni '20 Gertrud Bing ricordava di aver suggerito timidamente che la sua prima visita in Italia sarebbe stata resa piú interessante da un paio di giorni lontano dalla città, a Siena. Warburg rispose che se si fosse allontanata da Firenze per un solo giorno avrebbe potuto lasciare il suo impiego!

Dai suoi anni di università, Warburg aveva meticolosamente annotato i suoi acquisti di libri. Nel 1903 acquistò 516 volumi, e annotò nel suo taccuino una «idea di fondare un luogo di osservazione della storia culturale ad Amburgo». Incominciò anche a fare progetti alternativi per l'insediamento stabile della sua biblioteca a Firenze. Nel 1911, quando Fritz Saxl venne ad Amburgo come suo assistente, aveva accumulato nella sua casa di quella città una collezione di lavoro di 15.000 volumi; alla sua morte nel 1929 erano diventati all'incirca 50.000.

Fritz Saxl ha dimostrato come a Warburg sia nata negli anni di Strasburgo l'idea della forma che avrebbe dovuto prendere la sua biblioteca. Lì, ai tempi di Warburg, l'edificio dei seminari ospitava diverse biblioteche specializzate per studenti di letteratura, di religione, di filosofia, di storia e di arte. Nessuna di queste era molto frequentata, se pure lo era, da studenti di un'altra disciplina – ad eccezione di Warburg, il quale passava dall'una all'altra perseguendo i suoi argomenti di ricerca. Il punto importante è che questo gli era possibile: le biblioteche del seminario erano aperte a tutti gli studenti ed erano vicine le une alle altre – anche se non così vicine come egli avrebbe voluto.

Nel periodo in cui Warburg stava seriamente pensando a metter su la sua biblioteca come istituzione pubblica e per-

manente – cosa per la quale la sua famiglia dava un generoso sostegno – l'organizzazione bibliotecaria era in mutamento. Ci si liberava di sistemi piú antichi in favore di qualcosa che riflettesse piú chiaramente le idee moderne di sistematizzazione del sapere. Melvil Dewey stava elaborando la sua classificazione decimale universale, con le sue parole d'ordine semplificate e le sue improbabili collocazioni: una sorta di corsa ad ostacoli. Le biblioteche maggiori mantenevano sistemi di ordinamento ancora piú primitivi: la British Library ancora archivia secondo il formato del libro e la sua data di acquisizione. La biblioteconomia stava diventando un mistero, una professione. All'ordine del giorno venivano ordinamenti standardizzati, alfabetici e aritmetici. L'accesso diretto agli scaffali era una rarità e lo sfogliar libri era scoraggiato.

Warburg voleva che la sua biblioteca fosse diversa. Egli ne sarebbe stato il patriarca: avrebbe scelto i libri e anche le loro rilegature, li avrebbe collocati e ricollocati in un ordine che avrebbe riflettuto le sue preoccupazioni e le sue vedute circa la connessione fra libro e libro, argomento e argomento, avrebbe continuamente preso appunti e li avrebbe ordinati in raccoglitori d'archivio. Ci sono ancora circa ottanta di questi raccoglitori. I libri che sceglieva e che cosí registrava, comunque, sarebbero stati insieme sotto lo stesso tetto, liberamente e facilmente disponibili per chiunque volesse usarli, e disposti in un ordine che sarebbe stato piú provocatorio che semplice.

È questa concezione di una biblioteca viva, attiva, in cui il lettore sia attivamente guidato agli scaffali e a una visione piú ampia del suo argomento, quella che distingueva, e spero distingua ancora, la biblioteca Warburg da ogni altra.

Egli stesso formulò il principio del “buon vicino”. Ogni studioso sa che ha meno da temere da ciò che sa di non sapere che da ciò che non sa di non sapere. Abbastanza spesso il libro che gli è noto non è il libro di cui ha bisogno. Il vicino sconosciuto sullo scaffale, che può essere un libro o un estratto, è quello che contiene l’informazione vitale, per quanto molto o poco questo sia tradito dal titolo.

L’idea dominante di Warburg era, come dice Saxl, che lo studente debba «essere guidato a percepire le forze essenziali della mente umana e della sua storia. I libri erano per Warburg piú che strumenti di ricerca. Messi insieme e raggruppati, essi esprimevano il pensiero dell’umanità nella sua costanza e nei suoi mutamenti».

La biblioteca, comunque, sarebbe morta col suo creatore se non fossero stati intrapresi passi per assicurare la continuità di quello che rappresentava. La mattina del 21 aprile 1914, nel Carmine in Firenze, davanti agli affreschi di Masaccio, Warburg e Saxl convenirono sul fatto che soltanto la istituzione di borse di studio legate alla biblioteca avrebbe attratto studiosi dall’estero. Da allora in poi, una parte dei fondi disponibili furono dedicati a questo. La biblioteca sarebbe quindi diventata un centro in cui Warburg e i suoi assistenti avrebbero insegnato a uomini e donne piú giovani a proseguire il suo lavoro. In quel periodo non c’era università ad Amburgo. Nel 1920 fu decretata la fondazione di una tale istituzione. Proprio allora Warburg cadde ammalato, e l’opera di trasformazione della biblioteca in un Istituto, e piú ancora in un Istituto che fronteggiasse la nuova situazione, cadde sulle spalle di Saxl.

Il primo compito di Saxl fu quello di dare un ordine sistematico alla biblioteca in modo che, dall’essere crea-

zione intensamente personale di un individuo e strumento per la sua ricerca, diventasse, senza perdere la sua vitalità, accessibile e utile a un piú vasto pubblico di studiosi. In una certa misura, il fruitore doveva ricevere maggiore aiuto e guida: le ragioni di Warburg per alcune collocazioni di libri erano ciecamente private e idiosincratice, a volte storicamente sbagliate, ma d'altra parte, se fosse stata introdotta troppa sistematicità – vale a dire l'uso dell'ordine alfabetico o qualcosa di simile – le irripetibili qualità di studio della biblioteca sarebbero state intaccate. Se non è cosí facile ancor oggi trovare un dato libro nella biblioteca del Warburg Institute come lo è in altre biblioteche, dal canto mio penso che sia un giusto prezzo da pagare per la sua conservazione come organismo di pensiero vivente.

Nella trasformazione della biblioteca in Istituto si trovarono volenterosi collaboratori fra i membri dell'Università di Amburgo di nuova fondazione, uomini come il filosofo Ernst Cassirer, gli storici dell'arte Gustav Pauli ed Erwin Panofsky, lo studioso della classicità Karl Reinhardt, gli storici Richard Salomon e Hans Liebeschütz e l'orientalista Hellmut Ritter. Altri studiosi, in genere piú giovani, lavoravano all'Istituto per invito. Venivano dalla Germania, dall'Austria, dalla Francia, dall'Italia, dall'Inghilterra. Fu inaugurata una serie di conferenze pubbliche – i *Vorträge* –, che furono pubblicate in volumi annuali, ma soltanto se presentavano il risultato di nuove ricerche; incominciarono ad apparire altri volumi di *Studi*.

C'erano libri dappertutto, e divennero troppi per la casa in cui erano custoditi, che doveva anche accogliere la famiglia Warburg, e lo stesso Warburg, quando egli ritornò nel 1924. Per l'estate del 1925 era stato costruito un edificio

interamente nuovo – che esiste ancora oggi – al fianco del primo, e i due edifici insieme ospitarono una biblioteca organizzata pressappoco come lo è oggi.

Dopo la morte di Warburg, nell'ottobre del 1929, il lavoro dell'Istituto continuò senza molti cambiamenti esteriori, ma la fine della vecchia Germania era vicina. Un sintomo di ciò si presentò in una conferenza di una serie tenuta da studiosi inglesi e tedeschi su *The Roman and the British Empires*. Come sua perorazione, il conferenziere annunciò l'imminente fine del Commonwealth Britannico. L'Istituto si rifiutò di stampare la conferenza. Agli inizi del 1933, quando era chiaro che la Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg non poteva continuare ad operare in Germania, Saxl e i suoi colleghi furono attratti dall'idea di Raymond Klibansky di creare un centro di cultura altrove, in modo che l'antico ideale umanistico tedesco potesse continuare a fiorire. Quando quest'idea fu accettata dalla famiglia Warburg, il risultato fu la migrazione che ho già descritto. L'epoca d'oro dell'Istituto non era comunque finita. Molti di coloro che ho menzionato si mantennero in contatto con l'Istituto trasmigrato, dovunque li condussero i percorsi della diaspora. Oltre a Saxl, rimasero anche, per ricominciare il lavoro in Inghilterra, Gertrud Bing, Hans Meier, Edgar Wind. Altri si aggiunsero al gruppo londinese negli anni '30: lo storico dell'arte bizantina Hugo Buchthal; Otto Kurz, dalle conoscenze universali, un modello per i bibliotecari; Rudolf Wittkower e E.H. Gombrich, Direttore dal 1959 al 1976, della cui eminenza non c'è bisogno di dire. Più tardi ci furono Frances Yates, la prima e più grande delle reclute inglesi; Henry Frankfort, lo storico dell'arte e della religione dell'antico Vicino

Oriente, Direttore per un periodo troppo breve, dal 1949 alla morte, nel 1954; e lo storico della musica, della magia, della filosofia e della religione D.P. Walker.

La dozzina di persone che formano attualmente lo staff accademico dell'Istituto sostengono ora la sua reputazione nel migliore dei modi. Come prima, accogliamo studiosi stranieri per lunghi e brevi periodi. Siamo ora, in senso formale, piú di prima un'istituzione d'insegnamento, in quanto teniamo corsi per laureandi e laureati nell'Università di Londra, orientiamo la ricerca indipendente di altri laureati, diamo consigli a studiosi. Vi sono seminari aperti, colloqui e pubbliche conferenze. Le pubblicazioni continuano – ora contiamo cinquantacinque volumi nel *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* e trentotto nella serie inglese degli *Studi*, oltre ai *Surveys*, agli *Oxford-Warburg Studies*, al *Corpus Platonicum Medii Aevi* e a pubblicazioni speciali. Ci sono repertori fotografici come l'insieme originale di illustrazioni fotografiche del *Le Peintre-Graveur* di Adam Bartsch, ora sostituito da una versione stampata; medaglie italiane dello stile di Cellini, il *Census of Antique Works of Art known to Renaissance Artists* e cose simili.

I curatori della Biblioteca e della Collezione fotografica sono studiosi e non bibliotecari di professione: W.F. Ryan, il bibliotecario capo è uno slavista e storico della scienza; C.R. Ligota, suo collaboratore, è uno storico della tarda antichità e del Medioevo; Jill Krave, esperto di Filelfo e dell'educazione nel Rinascimento; Jennifer Montagu, autorità internazionale sulla scultura francese e italiana del Seicento e sulle teorie dell'espressione artistica; M.V. Evans, Coeditore dell'*Hortus deliciarum* di Herrad of Hohenbourg, esperto

dell'illustrazione medievale; Elizabeth McGrath, interessata all'arte, alle feste e agli spettacoli fiamminghi del Seicento.

Il corpo docente comprende Michael Baxandall, i cui interessi toccano la storia intellettuale e sociale dell'arte dal Quattrocento al Settecento - la critica d'arte umanistica italiana, lo *status* e la condizione dell'artista italiano del Quattrocento, gli scultori in legno della Germania del Rinascimento, Tiepolo; D.S. Chambers, esperto della Mantova dei Gonzaga, della Venezia e della Roma rinascimentali; C.B. Schmitt, autorità su Aristotele e Cicerone nel Rinascimento, su Pico della Mirandola e su molti altri argomenti; Charles Hope, studioso dell'arte veneziana e specialista di Tiziano.

Quanto precede spero vi abbia dato un'idea di Warburg e di quello che è diventata la sua biblioteca, dove si trovano adesso circa 200.000 titoli, piú di 1300 testate di periodici e 250.000 fotografie. Ogni anno si aggiungono circa 6.000 voci, inclusi gli estratti da periodici, cui prestiamo particolare attenzione e che costituiscono una componente notevole della Biblioteca.

Traduzione di Antonio Gargano.

La funzione internazionale dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

CHARLES B. SCHMITT

The Warburg Institute, London

È stato per me un gran piacere visitare per la prima volta l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, un centro di studi dotato di un'eccellente biblioteca e di tutti gli strumenti necessari per rigorose indagini filosofiche. Sono stato particolarmente impressionato dalla nuova Scuola di Studi Superiori che, appena sarà trasferita nella nuova, ampia e definitiva sede ai Girolamini, potrà svolgere la sua funzione educatrice in maniera ancora più adeguata.

Il livello degli studenti che hanno frequentato il mio corso era veramente alto, ed è stato per me un piacere incontrare giovani così preparati e così interessati ad approfondire lo studio delle varie discipline filosofiche. Se poi considero gli altri corsi, c'è di che rimanere impressionati, come del resto si rimane stupefatti per il numero e la qualità delle pubblicazioni promosse dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Centri di studio come l'Istituto costituiscono parte importante dell'odierna vita intellettuale europea. Non hanno soltanto gran valore per i loro membri permanenti e per i loro borsisti, ma funzionano come veri e propri centri intellettuali per i molti altri studiosi che li frequentano per specifici scopi di ricerca. Fra le numerose istituzioni con cui ho familiarità vorrei menzionare il Warburg Institute di

Londra e l'Institute pour la recherche et l'histoire des textes di Parigi. Il primo, di cui sono membro, fu fondato originariamente come istituto e biblioteca privata ad Amburgo, prima di trasferirsi a Londra nel 1933: quindi, nel 1944, divenne parte dell'Università di Londra. Il nostro Istituto accoglie neolaureati e ricercatori interessati ai vari campi in relazione con la "storia della tradizione classica". Accettiamo studenti che conducono ricerche, organizziamo seminari e lezioni, curiamo una serie di pubblicazioni.

Conosco meno bene l'Istituto parigino, ma sono stato molto impressionato, nel corso di una recente visita, dalla sua ottima organizzazione, dalla disponibilità dei dirigenti e dalle ottime condizioni di lavoro che è in grado di offrire ai suoi ospiti.

Per quanto ne so, non esistono Istituti con finalità internazionali che operino nel campo della storia generale della filosofia. L'Istituto di Napoli è probabilmente il primo del genere. Specialmente oggi, quando la storia della filosofia viene sempre meno studiata in Europa (l'Italia è in questo campo una felice eccezione), è molto incoraggiante vedere che a Napoli si è messo mano a un'impresa del genere.

Se mi è consentito dare suggerimenti sul futuro sviluppo dell'Istituto, vorrei dire quanto segue. Prima di tutto l'Istituto potrà svolgere un ruolo internazionale – pur continuando a intrattenere un rapporto specifico con la filosofia italiana (in particolare con quella del meridione d'Italia) – grazie ai fondi della sua biblioteca e delle altre biblioteche locali. L'aspetto internazionale si riflette nell'utilizzazione dell'Istituto da parte di studenti e professori di filosofia di molti paesi. In secondo luogo, vorrei suggerire che lo studio della filosofia abbraccia un ambito il più

ampio possibile. In vari periodi la filosofia ha avuto relazioni strette con la scienza, la medicina, la teologia, la storia, il diritto. Per esempio, gl'intensi legami fra filosofia, teologia e medicina durante il Medioevo sono evidenti, come lo sono quelli fra storia e filosofia in importanti figure napoletane, quali Vico e Croce. Ciò che impoverisce alcuni lavori recenti di storia della filosofia è la mancanza del riconoscimento di questo fatto. Pertanto è molto auspicabile che l'Istituto fornisca, in misura sempre maggiore, i più ampi strumenti d'indagine filosofica.

Napoli mi sembra una sede eccellente per l'Istituto, sia per la sua lunga e varia tradizione nel campo della filosofia, sia per le risorse di studio disponibili sul posto.

PORTOGALLO

Eleonora de Fonseca Pimentel la portoghese di Napoli

MARIA TERESA GONÇALVES DOS SANTOS,
SARA MARIA DE AZEVEDO, SOUSA MARQUES PEREIRA

Morta duecento anni fa, Eleonora de Fonseca Pimentel è presente nella memoria contemporanea come esempio di autonomia e solidarietà, tanto piú notevoli in quanto la sua esistenza presenta una straordinaria accentuazione dell'elemento tragico. Quasi sconosciuta tra noi, in Portogallo, la "Portoghese di Napoli", come viene chiamata, figura nel tristissimo Panteon dei martiri della libertà di Napoli, al fianco dei suoi compagni rivoluzionari del 1799.

Ma Eleonora de Fonseca Pimentel non incarna soltanto la figura dell'eroina nazionale, il cui fervore rivoluzionario si nutriva dell'ampia coscienza di adesione a una causa eletta e la cui attività si concretizzava per la coerenza con i principi di libertà, uguaglianza e fratellanza: sorprendono anche il vigore del lavoro intellettuale, la sensibilità letteraria, l'entusiasmo della giornalista e la lucidità con la quale, in un'epoca di cosí varie passioni politiche – quelle dell'Europa dopo la Rivoluzione francese – seppe sempre mantenersi equidistante tanto dal dispotismo assolutistico quanto dal radicalismo giacobino.

La storia di Leonor, Eleonora per gli italiani, è, per usare le parole di Maria Antonietta Macciocchi, «[...] l'autentica storia dell'autonomia femminile – o meglio: della innegabile dignità e identità delle donne (e non del femmini-

smo!)». Si tratta della storia di una donna segnata da una sofferenza che dal profondo giungeva, silenziosa, alla manifestazione comunicativa. Basti ricordare la morte della madre e dell'unico figlio, e pure tutti gli oltraggi dovuti al marito, per intuirne le sofferenze e ammirarne la capacità di superare il perimetro doloroso degli eventi personali fino a osare la sfida all'egemonia maschile per partecipare, in forma coraggiosa, coerente e lucida, alla difesa dei socialmente più deboli. E così, nel perseguire l'istruzione del popolo attraverso la pubblicistica, si trovò redattrice del "Monitore napoletano", il giornale della Repubblica napoletana e primo periodico politico, parzialmente scritto in vernacolo, e assunse, in questo modo, un magistero politico popolare.

La sua attività politica, troppo autonoma per l'epoca, troppo lucida per gli impeti rivoluzionari e controrivoluzionari del momento, troppo sincera e innovatrice, la portò al patibolo. Accusata di essere giacobina, fu imprigionata nel giugno e poi impiccata in piazza del Mercato il 20 agosto del 1799, all'età di quarantasette anni. Se, purtroppo, da allora Leonor è quasi sconosciuta ai portoghesi, a Napoli invece il suo nome e il suo esempio suscitano una eco. Nell'Italia tutta, la sua opera letteraria, scientifica e politica continua a riscuotere attenzione e a essere fonte di ricerche diverse, che si concretizzano in libri e articoli.

Il pesante e ingiusto silenzio che in Portogallo è caduto su Eleonora, nonostante la fitta corrispondenza con la regina Carlotta Joaquina, con la Marchesa di Alorna e con la Marchesa di Pombal, alla quale dedicò un'opera teatrale, viene interrotto dall'iniziativa del gruppo Faces de Eva-Estudios sobre a Mulher, dell'Istituto Pluridisciplinar de Historia des Ideais del FCSH, dell'Università Nuova di Lisbona e

dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici con la promozione di un convegno italo-portoghese. Nel decidere di commemorare il bicentenario della morte di Eleonora de Fonseca Pimentel, Faces de Eva non ha fatto altro che riconoscere pubblicamente il valore di questa straordinaria e dimenticata figura femminile. Per illustrare tutti gli aspetti della personalità di Eleonora sono stati stabiliti contatti con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli attraverso il professor Riccardo Marques Pereira dell'Università di Trento, che ha in vario modo incentivato quest'evento importante per le relazioni culturali fra Portogallo e Italia. Da parte dell'Istituto di Napoli abbiamo sempre verificato, nei tre lunghi anni di preparazione, la piú cordiale accoglienza e il piú straordinario appoggio da parte del suo presidente, avvocato Gerardo Marotta, e dei professori Antonio Gargano e Vittorio De Cesare.

All'organizzazione dell'evento si sono aggiunte, intanto, varie altre collaborazioni istituzionali, indispensabili per l'ampliarsi delle attività progettate, che sono state confortate dall'Alto Patrocinio del Presidente della Repubblica, dr. Jorge Sampaio. In Portogallo si è potuto contare sull'appoggio dell'Università Nuova di Lisbona e dell'Università di Evora, dell'Ambasciatore d'Italia, dell'Istituto Italiano di Cultura in Portogallo, della Fundação das Casas de Fronteira e Alorna, della Fundação Eugenio de Almeida, dell'Istituto de Comunicação Social della Camara Municipal de Lisboa e della Camara Municipal de Evora.

Dal momento che il convegno era mirato a evocare la figura di Eleonora de Fonseca Pimentel, il programma si è prefisso di far conoscere studi che contestualizzassero, analizzassero e proiettassero il pensiero e l'azione di questa

napoletana di origine portoghese, nata nel 1742. Trattandosi di una figura con molte sfaccettature sono stati previsti vari ambiti tematici: letteratura, politica, economia, pedagogia, giornalismo e femminismo. Le sessioni, svoltesi in tre giorni, il 21, 22 e 23 ottobre 1999, si sono tenute nell'Università Nuova di Lisbona, nell'Università di Evora, nel Palazzo Foz e nel Palazzo dei Marchesi de Fronteira e Alorna e vi hanno preso parte ricercatori portoghesi e italiani di diverse istituzioni.

A distanza di duecento anni, le brusche e forti vibrazioni emotive che agitarono la vita di Eleonora si ripresentano intatte ed è possibile individuare virtualità e limiti, contraddizioni e modernità della sua opera. Le relazioni e comunicazioni presentate, secondo una dinamica interdisciplinare, hanno precisato i contorni e valutato l'ampiezza di un pensiero e di una azione in cui Eleonora era intensamente coinvolta. Ci è gradito riconoscere che i lavori, ora pubblicati, sono notevoli per le nuove linee interpretative, che propongono e affrontano aspetti poco esplorati, in modo da contribuire ad appurare quale influenza hanno esercitato azione e pensiero di Eleonora de Fonseca Pimentel nella presa di coscienza della cittadinanza, soprattutto nei versanti della comunicazione, dell'etica, della politica e dell'educazione. L'unione fra novità e rigore ha contribuito a elevare la qualità e, di conseguenza, il successo dell'evento.

Traduzione di Antonio Gargano.

Il testo qui presentato è tratto dalla presentazione del volume *Leonor de Fonseca Pimentel, A portuguesa de Naples (1752-1799)*, a cura di Teresa Santos e Sara Marques Pereira (Livros Horizonte, Lisboa 2001), pubblicato col patrocinio della Fundação Calouste Gulbekian e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

SPAGNA

L'affinità stessa tra le due lingue, l'italiano e il castigliano, ha consentito all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici una continua osmosi tra studiosi e studenti italiani e spagnoli e tra esperienze culturali e scientifiche dei due Paesi. Filosofi, storici, scienziati spagnoli sono stabilmente fra i docenti dei corsi dell'Istituto e fra i relatori dei convegni: il loro vantaggio è di poter parlare nel loro idioma ed essere compresi senza bisogno di mediazioni linguistiche dai loro ascoltatori e interlocutori. È così divenuto uno dei docenti stabili dei corsi di filosofia il prof. Miguel Angel Granada dell'Università di Barcellona, la cui prestigiosa vicenda accademica è emblematica della storia stessa dell'Istituto: venuto a Napoli nei primi anni Ottanta come borsista dei memorabili corsi tenuti al viale Calascione da Eugenio Garin, Granada è ora Presidente del Centro Internazionale di Studi Bruniani dell'Istituto, dopo aver curato per l'Istituto l'edizione in lingua spagnola di diversi dei "Dialoghi italiani" di Giordano Bruno ed è membro del Comitato scientifico della Scuola Europea di Studi Avanzati, costituita dall'Istituto in collaborazione con l'Università degli Studi di Napoli Suor Orsola Benincasa e con l'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale».

Alle traduzioni bruniane in castigliano, che ora l'Istituto si propone di ampliare in una sistematica edizione bilingue delle opere del Nolano con la direzione del professor Granada, si affiancava la traduzione della Scienza Nuova di Giambattista Vico ad opera del

professor José M. Bermudo che, a Strasburgo, in occasione della presentazione al Parlamento Europeo, il 19 dicembre 1991, delle edizioni vichiane dell'Istituto, affermava tra l'altro: «La Spagna, incomprensibilmente, ha resistito a Vico fino agli ultimi anni. Oggi le cose sono cambiate in maniera sensibile. [...] Vico è stato recuperato alla cultura del nostro Paese [...]. Ai nostri giorni si è dunque resa giustizia a Vico, ma questo processo è stato a sua volta, in maniera inusuale, tanto rapido e facile, da risultare sorprendente. Ad esso ha contribuito, in forma splendida, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Buona parte degli studiosi di Vico in Spagna ha preso parte ai seminari e ai corsi organizzati dall'Istituto a Napoli; in alcuni casi questi incontri sono serviti per mettere in contatto fra loro studiosi che in Spagna lavorano separati, isolati e persino senza conoscersi fra loro. Fra i membri del Consiglio consultivo dei «Quadernos sobre Vico» si annoverano vari collaboratori dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. La stessa edizione della Scienza Nuova che abbiamo realizzato è stata patrocinata dall'Istituto. Insomma, quando si scriverà la storia degli studi vichiani in Spagna, si dovrà rendere un forte tributo all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici che ha tradotto in concreto principio di strategia culturale l'obiettivo habermasiano di perseguire situazioni ideali di dialogo. Non è questa certamente l'unica causa della notevole rinascita vichiana. C'è un'altra situazione che anche favorisce il processo. È ovvio che noi viviamo il nostro recupero del pensiero vichiano come una "importazione" (cosa che, d'altra parte, sarebbe in se stessa legittima e giustificata dalla genialità del napoletano). Eppure, ci confrontiamo col pensiero vichiano nel contesto del nostro pensiero attuale... nell'unico modo che è possibile: comprendendo le origini. Certo, alle origini della nostra modernità, la voce più lucida era quella di Vico. E, per i motivi già detti, Vico non ci appare come un autore italiano: l'Italia è fortemente eterogenea;

tantomeno ci appare come un pensatore veramente napoletano: la sua opera non è provinciale, né locale. Vico ci sembra un pensatore propriamente mediterraneo. Da una parte come l'ultimo pensatore latino, prima della nazionalizzazione delle culture. Dall'altra il Vico dei napoletani è anche il "nostro Vico", perché in lui troviamo le chiavi del nostro peculiare accesso alla modernità: un accesso pigro, convulsivo, lacerato e insufficiente».

In tre volumi sono stati riuniti gli atti di un convegno che ha costituito un grande bilancio della ripresa di studi vichiani tra Italia e Spagna. Curatori dell'opera sono stati il prof. José Sevilla e il prof. Emilio Hidalgo Serna, docente all'Università di Braunschweig, successore di Ernesto Grassi alla guida della Fondazione «Studia Humanitatis» con la quale l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici coopera nella pubblicazione della omonima collana, in cui sono apparse tra l'altro il De causis corruptarum artium e il De ratione dicendi di Juan Luis Vives.

La conoscenza degli sviluppi novecenteschi del pensiero spagnolo veniva comunicata ai borsisti dell'Istituto dal professor Armando Savignano dell'Università di Trieste in numerosi corsi di lezioni, mentre i risultati delle ricerche delle vivaci scuole di pensiero contemporanee venivano messi a confronto con i giovani studiosi italiani in serie di seminari tenute, tra gli altri, dai professori: Francisco Rico dell'Università di Madrid, Francisco Jarauta dell'Università di Murcia, Ramón Valls dell'Università di Barcellona, Felix Duque dell'Università Autonoma di Madrid, Fernando Savater dell'Universidad del Pais Vasco, Angel Gonzales dell'Università Complutense di Madrid, José Ignacio Linazasoro dell'Università di Madrid, Emilio Lledó Iñigo dell'Università di Madrid, Antonio Serrano Gonzales dell'Università Autonoma di Barcellona, Manuel Cruz dell'Università di Barcellona, Mauricio Jalón dell'Università di Valladolid, Victoria Camps dell'Università di Madrid.

A Napoli è molto forte l'interesse per la storia di Spagna. Ciò ha favorito la fortuna delle iniziative promosse dall'Istituto con la direzione del professor Luigi De Rosa, il quale, in sintonia soprattutto con i suoi colleghi spagnoli Luis Miguel Enciso Recio dell'Università di Madrid e Luis Antonio Ribot Garcia dell'Università di Valladolid, ha dato vita a una regolare serie di seminari annuali nella sede napoletana dell'Istituto e a seminari di confronto storiografico sull'età moderna che si svolgono a Valladolid e hanno dato luogo a una vivace collana editoriale che annovera già molti titoli di prestigio: Ciudad y mundo urbano en la época moderna, Industria y época moderna, Pensamiento y política económica en la época moderna, Trabajo y ocio en la época moderna.

Il pensiero spagnolo del Novecento

ARMANDO SAVIGNANO
Università di Trieste

Che la Spagna sia stata risparmiata dalla tragedia della seconda guerra mondiale anche se ha dovuto piegarsi ad un'altra sciagura – la dittatura franchista – può ingenerare il sospetto, peraltro infondato, che essa sia rimasta, almeno in parte, anche estranea al complesso travaglio spirituale, specialmente a quel disorientamento della ragione che ha caratterizzato la situazione culturale europea nel primo cinquantennio del Novecento. Ma per smentire tale fallace impressione è sufficiente richiamarsi ai contributi dei pensatori dell'esilio (1936-1966) e soprattutto alle figure di Miguel De Unamuno, José Ortega y Gasset e Xavier Zubiri, indubbiamente le tre voci piú originali del genio spagnolo contemporaneo.

Quando si parla di disorientamento e addirittura di eclissi della ragione non si allude solo alla sfera politica, ma anche e soprattutto a quella caduta di certezze che avevano caratterizzato la filosofia nel suo duplice versante: metafisico e scientifico. Ciò comporta la crisi non solo della metafisica – sia quella del soggetto che dell'oggetto, fino a porre il problema di un superamento di essa –, ma anche della stessa scienza, giacché i suoi princípi, finora ritenuti incontrovertibili, sono messi in discussione. Anche i valori morali e la stessa certezza del diritto, perlomeno nei loro aspetti

tradizionali, sembrano viepiù entrare in disuso, perdere di vigenza rispetto al compito fondamentale di orientare la vita individuale e storico-sociale.

Di tale situazione furono, ciascuno in modo affatto peculiare, lucidamente e profeticamente consapevoli sia Unamuno che Ortega e Zubiri. Ma nel Rettore di Salamanca la filosofia si traduce, alla fine, in un'accettazione – sebbene mai passiva, perché vive di una tensione inappagabile che investe tutta la personalità – del senso tragico della vita e in un'accezione del tutto individuale della fede. Al contrario, con Ortega siamo dinanzi ad una rivolta di fronte ai “falsi” della ragione e della storia, rispetto a cui egli si incarica di suggerire nuovi orientamenti della ragione e la ricerca di nuovi valori. In Zubiri, infine, l'esame della situazione intellettuale è sin dall'inizio imperniato sul 'ritorno alle cose stesse' prima intuizione della 'riforma della filosofia' alla ricerca di una nuova 'logica della realtà'. Egli, pur impregnato di filosofia classica e scolastica, tuttavia maturò ben presto viva consapevolezza della fecondità – ma anche dei limiti – della fenomenologia di Husserl, che in seguito superò stimolato dall'ontologia esistenziale di Heidegger (che frequentò negli anni decisivi dal 1928 al '31), da cui però si distaccò in nome di una rigorosa distinzione tra ontologia e metafisica ed in connessione con quella 'riforma dell'intelligenza' (già additata fin dagli anni venti dal maestro Ortega), che approderà alla teoria dell'intelligenza senziente.

Se è indubbio che queste tre figure siano in contiguità storica, che può assumere anche i tratti di una certa continuità in connessione ad un comune orizzonte di preoccupazioni e problemi per la circostanza spagnola ed europea, tuttavia non si può non rilevare, alla fine, una sostanziale 'disconti-

nuità'. Questa è conseguente all'appartenenza a tre generazioni diverse, nel senso tecnico che Ortega (e poi J. Marfas) attribuisce a tale categoria basilare della dinamica storico-sociale: Unamuno è considerato, infatti, il padre spirituale della generazione del '98, Ortega di quella del 1914 e Zubiri della successiva. Si deve rilevare come la filosofia sia per Unamuno essenzialmente una *meditatio mortis*, incentrata sul sentimento tragico della vita e sulla risoluzione dell'unico problema, l'ansia immortale di immortalità, mediante una concezione 'agonica' tra la ragione e la fede, respingendo ogni scientismo ed intellettualismo senza incorrere però, come solitamente si è indotti a credere, nell'irrazionalismo. Per Ortega, invece, la filosofia è *meditatio vitae* mediante il metodo ed il sistema della ragion vitale e storica. Lungi dal prospettare una frattura tra ragion storica e metafisica, egli sottolinea l'ineludibilità di quest'ultima quale antidoto allo scetticismo, giacché l'uomo non può vivere senza credenza in una 'visione del mondo' (*Weltanschauung*) al fine di sapere come regolarsi e vivere meno precariamente. L'avversione al 'morbo soggettivista' e la critica alle diverse forme di idealismo e di realismo a partire dalla centrale nozione di 'essere esecutivo', permette di fondare la realtà radicale della vita umana circostanziale. Tutto ciò comporta una disamina critica della genesi e valenza storica della dottrina del conoscere e dell'essere, la cui idea postula un originario rapporto tecnico-pratico, cioè, vitale, con le cose quali facilità e difficoltà nella mia vita. A livello epistemologico siamo dinanzi all'aurora della ragion storica, che può rappresentare un valido antidoto per il superamento della crisi del nostro tempo col conseguente rifiuto di ogni attitudine naturalistica sul

piano antropologico ed il definitivo abbandono del ‘terrorismo dei laboratori’, senza sconfinare, però, in pretese assolutizzanti o utopiche.

In un’epoca che addita il superamento della metafisica, Zubiri la ripropone con rigore ed in modo sistematico richiamandosi alla realtà *simpliciter* a cui l’intelligenza senziente è strutturalmente aperta. Non meno stimolanti risultano le sue vedute antropologiche, secondo cui l’uomo è l’unico ‘animale di realtà’ personale, strutturalmente libero, con una dimensione storica ed inconcussamente ‘re-legato’ al ‘potere del reale’. Il mutamento di orizzonte – non più quello greco, né quello moderno, ma post-moderno – impone all’uomo della nostra era una riconsiderazione della natura, al fine di ripristinare un adeguato rapporto tra scienza e filosofia; un’attenzione speciale per la storia – senza cadere, però, né nelle avventure storicistiche, né in atteggiamenti poetizzanti (Ortega ed Unamuno rispettivamente); infine una ricerca del senso del problema di Dio.

Sia per Unamuno che per Ortega e Zubiri, è la decisiva questione della riforma dell’intelligenza e del ruolo dell’intellettuale a far emergere il problema di metodo, statuto e finalità della ragione, che non può essere avulsa dalle impellenze socio-politiche e, in ultima analisi, dalla vita e dalla realtà. In questa prospettiva i temi dell’impegno etico, in favore della pace, di una nuova qualità della vita, l’attitudine sulla tragicità o sportività dell’esistenza fino alle più ardite riflessioni antropologiche e metafisiche non rappresentano che altrettante valenze di una rigorosa quanto sovente spregiudicata disamina sul senso e sul ruolo della ‘ragione’ in dinamico e dialettico confronto con la vita nelle sue multilaterali dimensioni.

Alla mentalità utopistica, radical-rivoluzionaria, Ortega oppone la sua complessa visione sociologica e storico-politica con un'indagine che si articola sia in una riforma dell' 'intelligenza' – consistente nel rifiuto dell'attitudine 'razionalistica' ed in un diverso e piú congruo ruolo della missione dell'intellettuale – sia in una piú articolata concezione sociologica, che ha nel rapporto minoranze-masse, nella distinzione tra vita inter-individuale e sociale, nella funzione degli usi e credenze, i nuclei affatto originali rispetto alla tradizione sociologica del '900.

La ragion storica è l'esatto antidoto di ogni velleitarismo radical-rivoluzionario, dal momento che, in opposizione ai bruschi salti, si richiama alla legge del 'diritto di continuità', che è alla base anche del riformismo sociale e liberal-democratico. A tal proposito, il filosofo spagnolo adduce ragioni antropologiche ed epistemologiche osservando che l'uomo, a differenza dell'animale, è l'unico essere dotato di memoria – che lo vincola al passato – e di immaginazione, che lo pone in grado, mediante la tecnica, di progettare il futuro senza però rompere la continuità col passato, senza pretendere di voler iniziare sempre, come purtroppo accade all'animale, *ab imis*, ma inserendosi in una tradizione che, tra l'altro, offre il vantaggio di far tesoro degli errori e, perciò, di evitarli [...].

In opposizione agli esasperati nazionalismi che si andavano minacciosamente costruendo tra le due grandi guerre Ortega persegue ed incita l'ideale dell'unità europea quale antidoto per la mentalità dell'uomo-massa. Descrivendo la situazione tra gli anni trenta e quaranta, il filosofo spagnolo osserva che: prima si poteva dar aria all'atmosfera chiusa di un paese aprendo le finestre che davano sull'altro paese, ma

ora non serve a niente tale espediente, perché nell'altro paese l'atmosfera è irrespirabile come nel proprio. Di qui la sensazione opprimente di "asfissia". La super-nazione europea non è un mero ideale, ma è frutto di un «realismo storico che mi ha insegnato a vedere che l'unità dell'Europa come società non è un ideale, ma un fatto di assai vecchia data». Ma è ineludibile precisare che l'unità europea non è una «fantasia, bensì è la realtà stessa, e la fantasia è esattamente il contrario: la credenza che Francia, Germania, Italia e Spagna sono realtà sostantive ed indipendenti. Si comprende tuttavia che non tutti percepiscono con evidenza la realtà dell'Europa, perché l'Europa non è una 'cosa', ma un equilibrio. Già nel secolo XVIII lo storico Robertson chiamò l'equilibrio europeo *the great Secret of modern Politics*. Segreto grande e paradossale, senza dubbio! Perciò l'equilibrio o bilanciamento dei poteri è una realtà consistente essenzialmente nell'esistenza di una pluralità. Se questa pluralità si perdesse, quell'unità dinamica svanirebbe. Europa è, in effetti, sciame: molte api in un solo volo».

Ma proprio tale equilibrio unitario e dinamico è oggi messo in crisi – nota Ortega – dalla presenza dell'uomo-massa, che è identico «da un capo all'altro dell'Europa»; ad esso si deve il «triste aspetto di asfissiante monotonia che va assumendo la vita di tutto il continente», dal momento che crede di aver solo diritti e nessun obbligo, in una parola è *sine nobilitate, snob*. Come notava nella celebre conferenza tenuta a Berlino il 7 ottobre 1949, da un'acuta analisi storico-sociale, emerge che la realtà unitaria dell'Europa è un'entità da sempre presente nella storia dell'Occidente e preesiste – quale condizione ineludibile – alle stesse nazionalità, il cui carattere pluralistico non

dev'essere appiattito, in quanto rappresenta l'essenza stessa della super-nazione europea in un organico equilibrio storico-socio-politico. La storia dell'Europa, che è la storia della germinazione, dello sviluppo e della pienezza delle nazioni occidentali, è incomprendibile se non si parte da questo fatto radicale: che l'uomo europeo è vissuto sempre, nello stesso tempo, in due spazi storici, in due società, una meno densa, ma più ampia: l'Europa; un'altra più densa, ma territorialmente più ridotta: l'area di ogni nazione e nelle ristrette provincie e regioni che precedettero, come forme peculiari di società, le attuali grandi nazioni. Quest'analisi storica può essere espressa in termini sociologici, per cui «la peculiare società che ciascuna delle nostre nazioni è, ha fin da principio due dimensioni. Grazie ad una di esse, vive nella grande società europea costituita dal grande sistema di usi europei che con un'espressione per nulla felice sogliamo chiamare la sua 'civiltà'; grazie all'altra procedura si comporta secondo il repertorio di usi particolari, cioè, specifici».

Sia per la crisi d'identità delle varie nazioni, sia per la presenza di usi, tradizioni, opinione pubblica, diritti europei, l'unità dell'Europa è un dato ineludibile, in quanto le nazioni europee sono giunte ad un momento in cui si possono salvare solo se riescono a superare se stesse come nazioni, vale a dire se si riesce a rendere vigente l'opinione che «la nazionalità come forma più perfetta di vita collettiva è un anacronismo, manca di fertilità verso il futuro, è, insomma, storicamente impossibile».

Se è l'intellettuale, o almeno un certo tipo di intellettuale, ad essere «sempre dietro le quinte rivoluzionarie», perché è lui in fin dei conti il «professionista della ragion

pura e compie il suo dovere trovandosi sulla breccia anti-tradizionalista», urge un esame del suo ruolo e della sua missione. La quale è, sia di natura “profetica” – nel senso che a lui spetta il compito di anticipare, prevedere, intuire ideali e credenze da proporre alle masse, all’opinione pubblica ed allo stesso politico –; sia quella di forgiare e plasmare nuovi valori ed usi da sostituire gradualmente con quelli che inesorabilmente cadono in disuso in una determinata epoca storico-sociale. Per realizzare tale duplice funzione, l’intellettuale deve praticare l’ascesi, distinguendosi così dal politico, uomo d’azione, impegnato nella quotidianità impellente di problemi da risolvere. L’intellettuale però non deve separarsi dal politico e dalla società, anzi è la collaborazione tra queste due figure a dar vita a società organiche ed all’altezza dei tempi. Allorché, invece, l’intellettuale si identifica o intende sostituire il politico si produce l’imperialismo della ragion pura, che progetta solo costruzioni utopiche e radicalismi rivoluzionari. L’intellettuale, progettando utopie e ucronie, intende far felici gli uomini; ma ciò è esattamente l’opposto del suo ruolo, che è quello di stimolare e forgiare l’*ethos* collettivo. Il piacere che si ricava dalla creazione di mere idee astratte è tale che si dimentica che la missione dell’idea è di riflettere precisamente la realtà. La ragion pura allora commette il suo grande peccato: vuole comandare il mondo e disegnarlo a sua immagine e somiglianza. «L’*intelligentia* non è riuscita a far felici gli uomini e, in cambio, ha perduto nell’impresa il suo potere di ispirazione. Quando si desidera comandare è forzoso violentare il proprio pensiero e adattarlo alla moltitudine. A poco a poco, le idee perdono vigore e trasparenza, si impregnano di *pathos*. Nulla causa maggior danno

ad un'ideologia che il desiderio di convertire ad essa le masse. In quest'opera di apostolato il pensiero si allontana dalla sua dottrina iniziale, e alla fine si trova tra le mani una caricatura di questo. Impiegata l'intelligenza in tale compito, tanto in contrasto col suo destino cosmico, ha tralasciato di compiere la sua autentica funzione: forgiare le nuove norme che potrebbero sorgere all'orizzonte nel momento in cui quelle antiche tramontano. Di qui la grave crisi del presente, che si caratterizza non tanto perché non si obbedisce a principi supremi, ma quanto perché questi ultimi mancano».

È ineludibile, per Ortega, una «ritirata strategica dell'intellettuale» per svolgere, in solitudine, distaccato dalle quotidiane impellenze, ma non avulso dai problemi socio-politici del suo tempo, la sua preziosa funzione profetica e coagulatrice di nuove norme e credenze che appaiono nell'orizzonte storico-sociale. «L'intelligenza è intervenuta su troppe cose perché possa improvvisamente disertare. Ma la nuova traiettoria non presenta dubbi. È necessario tendere a che le minoranze intellettuali espellano dalla loro sfera ogni *pathos* politico e umanitario e rinuncino ad essere prese sul serio – la serietà è la grande patetica – dalle masse sociali. Detto in altri termini: conviene che l'intelligenza cessi di essere una questione politica e torni ad essere un esercizio privato, di cui si occupino persone spontaneamente affini».

Alla proposta di questa «ritirata dell'intelligenza» non sono estranee ragioni di ordine antropologico ed epistemologico. «L'intelligenza umana è un rischio: non è nelle nostre mani. Ha un carattere di ispirazione, di ispirazione causale e discontinua. Non sappiamo mai se in una certa situazione saremo intelligenti, né se il problema che vo-

gliamo risolvere sarà effettivamente risolvibile per mezzo dell'intelligenza. Non è quindi un *habitus* nel senso aristotelico, qualcosa che si è in un certo modo: essa appare più come qualcosa che sopravviene, un *epifenomeno*. In tali condizioni non si deve chiedere che la umanità giochi il suo destino su una carta così rischiosa».

All'intellettuale, lasciato in solitudine, ma non avulso dai problemi del proprio tempo, a poco a poco si schiuderà un'importante impresa: il suo ruolo, lungi dall'essere totalizzante ed onnicomprensivo, è circoscritto, ma efficace; anzi, ciò che sembra pura contemplazione, si rivelerà con caratteri estremamente pratici. «Ma quando l'uomo resta solo, scopre che la sua intelligenza inizia a funzionare per lui, al servizio della sua vita solitaria, che è una vita senza interessi esterni, ma piena sino all'orlo di interessi intimi. Allora si avverte che la 'pura contemplazione', l'uso disinteressato dell'intelligenza era un'illusione ottica; che la pura intelligenza è anche pratica e tecnica – tecnica della e per la vita autentica, che è la 'solitudine sonora' della vita, come diceva san Giovanni della Croce». Come si vede Ortega è ben lungi – pur avendone forse accarezzata la suggestione – dal condividere la celebre affermazione platonica secondo cui o i filosofi diventano re o i re diventano filosofi, pur assegnando una missione fondamentale all'intellettuale. L'*intelligentia*, dunque, non deve aspirare a «comandare, né a salvare gli uomini. Non è questa la forma in cui può essere utile nel pianeta. Non è ponendosi al primo rango nella società al modo del politico, del guerriero, del sacerdote, che compirà meglio la sua missione, bensì, al contrario, celandosi, oscurandosi, ritirandosi su linee sociali più modeste».

A differenza dall'altro grande vate della Spagna, Miguel De Unamuno, ci sembra di poter affermare che l'attitudine di Ortega dinanzi alla guerra civile, nelle condizioni difficili in cui fu costretto ed anche scelse di vivere, manifestano un profondo travaglio, ma anche feconde intuizioni in sintonia con le sue peculiari vedute sulla ragion vitale e storica. Infatti, la sua diagnosi del fenomeno della massificazione, il rifiuto delle velleità rivoluzionarie che rompono il diritto alla continuità, le critiche al politicismo integrale, la riforma dell'intelligenza ed il conseguente ruolo dell'intellettuale nei fatti politici e sociali, l'ideale dell'Europa unita, ci sembra costituiscano ancora oggi altrettanti contributi e stimoli alla stessa sociologia e filosofia politica, sebbene lo sguardo di Ortega non fosse distolto anche dalla tragica circostanza del suo paese. Pur tra errori, esitazioni e dubbi, forse il significato ultimo dell'attitudine orteghiana ci sembra da ricercarsi proprio in uno sforzo per trascendere le tragiche situazioni in cui gli toccò di vivere per elevarsi ad elaborazioni in qualche modo più generali e, perciò stesso, ancora oggi, forse, attuali e stimolanti, tanto più che certe sue prospettive costituiscono tutt'ora un impegno ed un compito per la stessa generazione del nostro tempo, con speciale riferimento al suggestivo tema dell'unità europea.

Dal volume: Armando Savignano, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, pubblicato nella collana "Il pensiero e la storia" dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici presso le edizioni La Città del Sole, Napoli, 1999.

FRANCIA

Fra i primi a cogliere lo spirito che anima l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici fu il professor Yvon Belaval della Sorbona, che nel 1982 scriveva: «A Napoli accade qualcosa di veramente nuovo. Nell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici credevo di trovare un istituto come gli altri. Invece no: ho trovato un "istituto libero". Un istituto libero? Sì, e disinteressato. Non si viene all'Istituto per fare carriera. Studenti selezionati, mossi da una sincera inclinazione per la filosofia, decidono di seguirne le conferenze e le lezioni, messa da parte ogni preoccupazione interessata, o vanità mondana. I programmi dell'Istituto spaziano dall'antichità ai giorni nostri, e non c'è problema troppo arduo che si trascuri, purché degno d'essere affrontato».

Belaval proseguiva la sua analisi rilevando lo spazio dato dall'Istituto all'espressione nelle varie lingue europee: «L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici è libero e disinteressato: persegue la ricerca del vero, perciò merita di denominarsi "per gli Studi Filosofici", è filosofico anche se si considera l'aspetto della comunicazione. La lingua degli scienziati è ormai l'inglese, e non c'è di che scandalizzarsi: il latino e il francese hanno avuto i loro giorni di gloria, quando vigeva - potremmo aggiungere - una vera civiltà letteraria. Ai nostri giorni l'uso dell'inglese s'impone non solo per la superiorità economica o politica di un paese del mondo, ma perché l'inglese è la lingua della tecnologia, che prevale sulle discipline umanisti-

che. Per poco che si percorra il pianeta o si leggano le bibliografie delle pubblicazioni recenti, non è difficile constatare che gl'idiomi di quell'Europa che fu la culla della civiltà attuale son quasi declassati al rango di dialetti locali. Ecco dunque un altro merito dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici: mantiene in vita - con tatto, senza sciovinismo - le lingue d'Europa, quelle utilizzate per costruire i monumenti che ancora ci esaltano».

Nelle "lingue d'Europa" sono presentati i contributi delle «Nouvelles de la République des Lettres», la rivista dell'Istituto fondata da Paul Dibon e Tullio Gregory e attualmente diretta da quest'ultimo, da Marta Fattori e da Marc Fumaroli. Alla rivista, specchio delle ricerche dell'Istituto sull'età moderna, hanno collaborato, tra gli altri, Henri Gouhier, Jean Claude Margolin, Henri Jean Martin.

Napoli e la filosofia

JACQUES DERRIDA

École des Hautes Études en Sciences Sociales

Un giorno gli si darà ragione e piú che mai si capirà che, molto prima degli altri, ha visto lontano, in anticipo sui tempi. Anche noi, perciò, non dobbiamo frapporre indugi.

L'homme des Lumières: cosí s'intitolava un congresso internazionale, tenuto a San Pietroburgo e a Parigi. Gerardo Marotta ne raccolse gli atti in un libro pubblicato a Napoli nel 1992. Ma questo titolo merita un'attribuzione: a mio avviso «l'homme des Lumières», oggi come domani, è lui, Gerardo Marotta. Se mi si domandasse a bruciapelo di rispondere alla domanda «qual è il modello per *l'homme des Lumières* nel 1996», non troverei identificazione migliore.

Mi piace pensare all'avvocato e mi accorgo che la mia ammirazione per quest'uomo fuori del comune non ha misura: è sorridente, affettuosa, ma soprattutto grande e singolare. Sí, è dentro di me, ma piú grande di me. Grande come il mondo eppure stretta, penetrante e in salita, come un vicolo soleggiato di Napoli.

L'ammirazione non è disgiunta dalla gratitudine per ciò che ho ricevuto da quest'ospite incomparabile, io come tanti altri, quando son stato a casa sua, nel sud dell'Italia. Ma l'ammirazione riguarda soprattutto quel che, prima di essere un dono di ospitalità, è degno di essere ammirato. Un'ammirazione che è piú grande di me, come ho detto, perché comprende il mondo che l'avvocato ha fatto suo: la causa dell'universalità, la causa della ragione difesa appas-

sionatamente, in Europa e nel mondo, nelle aule di quei giganteschi tribunali che sono le istituzioni internazionali, da Strasburgo a New York, dal Parlamento europeo alle Nazioni unite. Una causa proclamata dalle tribune dell'umanità dove Gerardo Marotta ebbe l'inaudita audacia di chiamarci perché unissimo la nostra voce al suo *Appello per la filosofia*. Cittadino del mondo e amante della *res publica*, quest'illuminista ha osato lanciare al mondo un appello per la salvezza, il passato e l'avvenire della filosofia, per il rispetto incondizionato del pensiero, a favore del sapere e dei libri, per la pedagogia e per la ricerca, per l'umanesimo e per la scienza.

La mia ammirazione è singolare perché questa figura esemplare di fede nell'illuminismo del nostro tempo e di domani, è contornata da un'aura di seduzione irresistibile: è il carisma di un uomo gracile, modesto, sorridente ed arguto, riservato, anche se sempre presente a tutti, sensibile di volta in volta ai casi individuali dei suoi amici, dei suoi colleghi e dei suoi studenti. Sì, sono tutti suoi ospiti, e se nel ricevere le persone egli intende raccoglierne il pensiero, la filosofia, il sapere, l'umanità, gli scritti, non dimentichiamo che mentre riceve, egli dona: dà la parola all'ospite e gli fa dono della sua. Sempre egli rende visita ai suoi ospiti, anche quando essi sono a casa sua. È pronto ad ascoltare, suprema cortesia, come se fosse lui l'invitato. È questa la grande arte, un'arte rispettosa delle leggi dell'ospitalità.

Dirò ancora che la mia ammirazione è singolare, perché vivificata nella memoria da un insieme di sensazioni: sono sussurri, immagini e profumi. Per ritrovare Marotta a volte mi basta rievocare un'intonazione: faccio risuonare il suo nome all'italiana, come i conducenti dei taxi quando si è a Napoli,

e si è in ritardo per l'Istituto. Appena sentono quel nome, loro sanno dove andare: ma non *dove*, sanno *da chi* si deve andare. Perché l'Istituto, quest'asilo o santuario della filosofia universale, è innanzi tutto una casa, è casa sua. Nel tornare indietro col pensiero si procede come al rallentatore, perciò spesso mi compiaccio di salire lentamente – questa volta senza taxi – un viale di ricordi. Mi soffermo, mi abbandono al piacere di analizzare nel dettaglio un singolo episodio, depositato in fondo alla mia immaginazione; oppure analizzo le tappe del mio viaggio per Napoli, quando recarsi in questa città è come andare nel centro del mondo. Allora scopro il cosmopolitismo, quello di cui parla Kant nell'orizzonte della “pace universale”, il “diritto cosmopolita”: lo scopro in fondo a un vicolo inondato da profumi, colorato dalla frutta, gremito di grida, ombre e luci; e il ricordo va a una strada di Algeri, nella mia infanzia.

Ovunque mi trovi, posso sempre fantasticare di risalire la via Monte di Dio, mentre mi reco all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Vi sono stato spesso, ma ricordo bene la prima volta, parecchi anni fa. Non conoscevo ancora il fascino di Gerardo Marotta, efficacemente protetto dalla virtù della sua discrezione. Il suo è un nome di risonanza mondiale, lui è un grande navigatore della cultura: questo è l'audace Gerardo Marotta, ma nel fondo è un uomo timido, riservato, prudente (il contrario dell'uomo mondano). Ho scoperto il suo fascino poco per volta, tutte le volte che tornavo in cima a quella collina, in quei luoghi di meditazione e discussione che meriterebbero d'esser rappresentati in un affresco o in un romanzo d'altri tempi. Ho detto “quei luoghi”, al plurale, perché non saprei contarli. L'Istituto per me rappresenta un insieme di cause e di cose:

una dimora abitata da sussurri e cigolii, ma anche un castello dove i lavori di costruzione e restauro sono sempre in corso, un monumento storico rivestito da un'impalcatura perenne (l' "impalcatura" rende bene l'idea dell'attività di quest'intraprendente architetto), un monastero al riparo dal mondo, un'università superstite del Medioevo e un Collegio internazionale del XXI secolo "mondializzato", providamente già nato. Ecco i navigatori multimediali, qui sono i fax e la e-mail, lí le telecamere e i sistemi video, si organizzano conferenze simultanee e poliglote, i sistemi di archiviazione sono rigorosamente *high-tech*.

Il disordine magistralmente organizzato dell'Istituto può essere paragonato a quello di un mercato meridionale dove le merci si trovano tutte però al loro posto, e così il mangiare e il bere: l'Istituto è insieme una fiera del libro, un *forum*, un'agorà, un parlamento di filosofi, dov'è possibile incontrare in gran numero ascoltatori assorti, studenti d'ogni età, professori venuti da Napoli, Roma e Milano, ma anche da tutto il mondo, fotografi con *flash* impietosi, giornalisti che vi carpiscono un'intervista all'ingresso di un salone, uomini e donne di cultura che negl'intervalli fra le relazioni si aggregano in capannelli e continuano a dibattere i temi del seminario, della presentazione di un libro o di una tavola rotonda.

Gerardo Marotta sta nell'ombra, con una raffinatezza pari alla sua generosità, ma è lui la sorgente della luce che si diffonde ovunque la filosofia lo reclami. Prima di tutto e senza dubbio a Napoli, poiché Napoli rende attuale, attraverso lui, il ricordo del suo passato di grande capitale della filosofia: l'Istituto conserva l'eredità di questo passato senza però arroccarsi, aprendosi, al contrario, a tutti i venti della

modernità. Ma l'Istituto non è presente soltanto a Napoli. (Ricordo una bella giornata all'isola di Capri, insieme con Ferraris, Gadamer, Trias, Vattimo, Vitiello, gli editori Laterza e Marchaisse: ero stato invitato a parlare della religione, argomento di non poco respiro, tra i Faraglioni e il Vesuvio.) L'Istituto è presente in tutta Italia, e poi in Francia e ovunque in Europa, nell'insegnamento e nella ricerca, in progetti editoriali audaci e necessari. È presente nei rapporti con le istituzioni pubbliche e private, quando apre la strada a nuove forme contrattuali fra lo Stato e la società civile, definendo i ruoli dell'intervento pubblico e delle fondazioni private, prendendo iniziative locali, nazionali, europee e internazionali.

Non conosco al mondo, oggi, un progetto analogo, e altrettanto esemplare, attuato con tanta dolce ostinazione, con un tal genio dell'ospitalità. In nessun altro posto, in nessun'altra istituzione, ho trovato maggiore apertura e maggiore tolleranza, una così vigile attenzione nel tener presente contemporaneamente la tradizione culturale e le occasioni dell'avvenire.

Gerardo Marotta si propone, da un lato, di far rivivere le tradizioni culturali minacciate e i loro tesori, spesso inaccessibili, come testimoniano le rigorose, sobrie, ma splendide edizioni internazionali di libri realizzati nel rispetto delle regole dell'arte e con rigore scientifico: sono centinaia di edizioni, in più lingue, che è possibile ammirare nella mostra organizzata nella Cappella della Sorbona. Basti per tutti l'esempio dell'edizione delle opere di Giordano Bruno.

D'altro canto però un eguale interesse per la storia, e un uguale coraggio di scopritore, lo spingono verso altri conti-

nenti, altri modi di esprimersi o comunicare, verso nuovi “supporti” d’informazione, anche molto popolari. Il fine è quello di mettere alla portata di tutti il pensiero, ma senza inutili o pericolose concessioni. Penso in particolare a quella grande biblioteca multimediale in via di realizzazione. Essa sarà, secondo il desiderio del suo propugnatore, universale e televisuale. Io stesso ho avuto l’onore di esser chiamato a far parte del progetto. Mi è stato chiesto – una terribile responsabilità, come sempre, quando si tratta di definire delle priorità – d’indicare le prime dieci opere del pensiero: sarebbero state incluse nella biblioteca multimediale e poi sarebbero state diffuse. Quindi mi è stato chiesto di giustificare la mia scelta: questo avveniva nel corso di un’intervista da registrare in video! Ho provato a fuggire, poi ho accettato di correre questo rischio. Mi sono rassicurato dicendomi: se lo fa lui.

Mentre mi sforzavo di spiegare davanti ad una telecamera perché, per esempio, il *Timeo* di Platone dovesse figurare accanto a una certa opera di Marx o di Blanchot, pur soffrendo l’inferno, andavo dicendomi, a mano a mano, sempre piú convinto: questo è tuttavia quel che Marotta, a conti fatti, ha ragione di fare. Lui corre rischi e presta il fianco alle critiche, dal momento che i nemici, come Dio vuole, non gli mancano. Se ha ragione di far cosí, ha ragione di chiederci di fare altrettanto e noi dobbiamo essergliene grati. Marotta vede chiaro e lontano, precorre i tempi. Si presenta all’appuntamento in anticipo. Ha ragione. Bisogna dargliene atto. Bisogna dargli ragione. Avrà avuto ragione prima di tutti gli altri.

Omaggio a Gerardo Marotta

MARC FUMAROLI
de l'Academie française

Signor Ambasciatore, Avvocato Marotta, Signore e Signori,

il primo titolo di merito, di non trascurabile importanza, per il quale lei è degno di ricevere la Legione d'Onore, mio caro Avvocato, è la sua convinzione – per non dire la sua fede apostolica – di giacobino napoletano.

In effetti l'onorificenza della Legione d'Onore, che di qui a poco le consegnerò, ha origini in parte giacobine, e si può affermare che questa sera la Repubblica francese, le cui origini giacobine sono indiscutibili, riconosce in lei il più devoto tra i devoti della Repubblica giacobina napoletana, l'emula eroica ed effimera della sua sorella maggiore francese che la reazione sanfedista soffocò nel sangue nel 1799. La sede dell'Istituto che lei ha fondato e di cui lei è l'anima, il magnifico palazzo napoletano Serra di Cassano, ha il portone principale sigillato dal giorno dell'esecuzione sommaria nel 1799 del suo proprietario di allora, uno dei capi della rivoluzione giacobina contro il trono e l'altare dei Borboni-Sicilia. Non credo di esagerare se affermo che tutta la straordinaria attività su scala mondiale al servizio universale dello spirito svolta per più di trent'anni da lei e dal suo Istituto – attività di cui mi accingo tra poco a cercare di illustrare gli aspetti principali – in ultima analisi è stata per lei una sorta di trasfigurazione espiatrice del sangue dei martiri della Rivoluzione napoletana del 1799, una riparazione

d'ordine spirituale che lei ha voluto offrire a Napoli e ai suoi Lumi antichi e moderni per risarcirli della grande umiliazione e offesa loro inflitte dalla vittoria nel 1799 di un Ancien régime oscurantista, vendicativo e tiranno.

Questa è dunque un'occasione irripetibile per ricordare che la Legione d'Onore di cui lei diventa membro questa sera, fu creata da un ex-giacobino di nome Napoleone Bonaparte, diventato Primo Console nel 1799, per consolidare nelle abitudini e nell'ordinamento giuridico la Rivoluzione del 1789. Gli Ordini cavallereschi riservati all'antica nobiltà – e tra essi anche il più prestigioso, l'Ordine di Saint-Esprit fondato da Enrico III – erano stati soppressi il 4 agosto 1789. Gli altri Ordini, persino quello di Saint-Louis istituito da Luigi XIV per meriti militari degli ufficiali senza distinzione di lignaggio, furono tutti aboliti anch'essi dall'Assemblea nazionale con una legge del 6 agosto 1791, che anticipò la creazione di un' unica onorificenza nazionale che sarebbe stata accordata “per le virtù, i talenti e i servizi resi allo Stato”. Occorse tuttavia attendere il grande riordinamento repubblicano dello Stato a opera del Primo Console perché il proposito dell'Assemblea nazionale fosse trasformato in realtà. Il 19 maggio 1802 il progetto di legge che prevedeva la creazione e l'organizzazione della Legione d'Onore fu adottato dal Tribunato e dal Corpo legislativo, non senza viva opposizione da parte dei giacobini “puri e duri” che in ciò vedevano una sorta di attentato al principio di eguaglianza e un primo passo verso la restaurazione dell'aristocrazia.

Nelle intenzioni del Primo Console, affascinato dal mito romano neoclassico, si trattava di procedere a sostituire l'Ancien régime francese monarchico e feudale con una

Roma repubblicana all'antica, nella quale i guerrieri piú valorosi sarebbero stati insigniti del titolo di *honorati*, i corpi d'élite di quello di *legiones*, e nella quale le virtù civiche e la dedizione allo Stato sarebbero state incoraggiate dall'*aemulatio*. Ciò nondimeno, Bonaparte aveva desiderato che questa emulazione delle virtù civiche incoraggiate dal conferimento di un'onorificenza pubblica fosse estesa tanto ai civili quanto ai militari. Così dichiarò infatti al Consiglio di Stato: «Se distinguessimo gli uomini in militari e civili, instaureremmo due ordini, quando invece non vi è che un'unica Nazione. Se invece assegnassimo onorificenze soltanto ai militari, sarebbe ancor peggio, perché in quel caso non vi sarebbe piú una Nazione».

Quanto alle obiezioni sollevate dai giacobini “puri e duri” in relazione al principio di eguaglianza, Bonaparte fu altrettanto categorico: «Vi sfido a indicarmi una sola repubblica, antica o moderna, nella quale non ci siano state onorificenze. Le si chiama sdegnosamente “medaglie”. Ebbene: è con le medaglie che si guidano gli uomini. Dieci anni di rivoluzione non hanno cambiato i francesi: essi sono ciò che erano, Galli fieri e garbati, con un unico senso dell'onore. Occorre alimentare tale sentimento. Occorrono onorificenze».

La romanizzazione della Gallia “garbata”, rimasta incompiuta dai tempi di Giulio Cesare, sarebbe in effetti proseguita a un ritmo sostenuto. Nel 1804 il Primo Console fu proclamato Imperatore dei francesi. L'11 luglio un decreto imperiale approvava la foggia della decorazione della Legione d'Onore, una stella di smalto bianco cinta da cinque raggi, e il 30 gennaio 1805 un altro decreto definí la forma dell'onorificenza suprema dell'Ordine, la “grande aquila” d'oro romana al centro della stella.

L'inaugurazione dell'Ordine da parte dell'Imperatore ebbe luogo quello stesso anno, in occasione dell'anniversario del 14 luglio, nel corso di una cerimonia che si svolse nella chiesa di Saint-Louis des Invalides alla presenza dell'arcivescovo di Parigi. Un mese piú tardi, nell'accampamento militare di Boulogne, magnificamente decorato "all'antica", alla presenza di centomila soldati adunati per invadere l'Inghilterra, l'Imperatore decorò duemila veterani delle campagne rivoluzionarie. L'Ordine era partito in pompa magna e neppure la Restaurazione osò pregiudicarlo.

Caro Gerardo Marotta, ho ascoltato uno dei suoi amici e ammiratori francesi, lo storico della Rivoluzione Michel Vovelle, congratularsi con lei per il suo giacobinismo dichiarandosi egli stesso giacobino irriducibile, pur deplorando al contempo la deriva imperiale introdotta nella Repubblica giacobina dal bonapartismo. Non so se lei condivide questa contraddizione, ma in quanto napoletano lei ha validi motivi per considerare il bonapartismo l'erede legittimo se non del 1793 quanto meno del 1789. Il regno troppo breve di Gioacchino Murat a Napoli vi ha ciò nondimeno lasciato dei buoni ricordi: la promulgazione del codice civile, la creazione di un Politecnico, l'abbellimento della città, uno sprone all'unità e all'indipendenza italiane. L'esecuzione del re Murat voluta da Ferdinando I che il Congresso di Vienna aveva rimesso sul suo trono riecheggia nella vostra memoria tanto crudelmente quanto quella del principe Serra di Cassano.

Insomma, giacobino o bonapartista per memoria storica e fedeltà ai Lumi, lei non si è mai rinchiuso in un'ideologia politica retrospettiva. Avvocato, ma anche filosofo che nella

tradizione dell'hegelismo napoletano del XIX secolo – il cui piú illustre rappresentante, Benedetto Croce, è stato suo maestro e ispiratore – ha voluto ben presto e con l'aiuto della figlia maggiore di Croce, Elena – una delle figure piú affascinanti dell'intelligenza italiana del dopoguerra – controbilanciare ed emendare la cupa eredità della contro-Rivoluzione e del contro-illuminismo a Napoli per mezzo di una possente offensiva dello spirito, che ha avuto sí luogo nella sua città, ma che ha avuto anche ambizioni e orizzonti universali. In lei arde un fuoco pentecostale secolare, un fuoco di apostolo laico, contagioso ed espansivo, che le ha fatto sacrificare la carriera professionale e gli interessi personali alla grande causa che lei ambiva a legare al nome di Napoli. Lei ha saputo attirare a sé altri discepoli, che restano tuttora i suoi infaticabili ed eruditi collaboratori, e creare insieme a loro, nel 1975, un'istituzione a ben guardare assolutamente singolare, il cui quartier generale si trova a Napoli, ma le cui antenne di anno in anno si sono progressivamente e flessibilmente prolungate e diversificate fino a coprire tutta l'Europa e gli Stati Uniti, al pari di un mecenate universale ed enciclopedico da cui hanno tratto beneficio le migliori menti dell'ultimo mezzo secolo, consentendo loro di formare delle generazioni di nuovi eccelsi ricercatori. Mi sembra anche, cosa di cui mi rallegro, che di recente in Italia vi siano stati alcuni suoi eccellenti emuli.

Nell'ideazione e nel funzionamento dell'Istituto italiano di Studi Filosofici, di cui lei è l'anima – lo ripeto affinché tutti lo comprendano –, sono tentato di individuare alcune felici contraddizioni con la sua fedeltà giacobina, le sue affinità bonapartiste e persino il suo hegelianesimo. Lei ha dato a questo Istituto uno statuto indiscutibilmente privato,

che gli conferisce una libertà d'azione e di scelta assolute, che lo preserva altresí dalle pastoie burocratiche che nelle istituzioni ufficiali di insegnamento e ricerca possono atrofizzare o perfino rendere sterili i talenti piú creativi. Da questo punto di vista lei si colloca al fianco delle iniziative private, che di preferenza sostiene, e si colloca altresí risolutamente ai margini delle *élite* statali, come propendono naturalmente i giacobini, i bonapartisti e gli hegeliani. Lei si comporta da autentico "liberale", che sicuramente non disdegna lo Stato e le sue istituzioni, ma che comincia prima di tutto a fare da sé ciò che sa fare meglio, senza attendere che si mettano in moto i grandi apparati ufficiali.

D'altro canto il disegno "politicamente molto scorretto", suo e dell'Istituto, di mettere l'accento sul talento, sugli studi e l'istruzione superiore, voltando la schiena al livellamento della democratizzazione dal basso, dimostra che lei non è affatto intimidito dalle accuse di "elitismo" e che per lei eguaglianza giacobina non vuol dire necessariamente ghigliottinare tutto ciò che le va oltre. Mi pare che queste contraddizioni, quanto meno apparenti, si possano spiegare con il fatto che per lei la Repubblica e il «bene comune» non saprebbero accontentarsi dell'interpretazione politica e giuridica proposte dal giacobinismo e dal bonapartismo.

Al di là della Repubblica in senso politico e giuridico, figlia dei Lumi, lei si comporta da magistrato e cittadino a tempo pieno di quest'altra Repubblica madre dei Lumi, ben anteriore alle Rivoluzioni politiche della fine del XVIII secolo, e che deve continuare a essere il testimone indipendente, inventivo e critico dell'evoluzione non sempre rassi-

curante delle società nate da queste Rivoluzioni: intendo ovviamente la Repubblica delle Lettere. Non è un caso se una delle riviste patrocinate e pubblicate dall'Istituto di cui lei è l'anima, ha ripreso il titolo, in francese, di quello della rivista di Pierre Bayle, "Nouvelles de la République des Lettres". L'Istituto che lei ha fondato e presiede vuole essere il centro nervoso che anima e alimenta una moderna Repubblica delle Lettere. La sua lealtà napoletana alla Rivoluzione giacobina del 1799 e il suo attaccamento all'hegelianesimo tradizionale napoletano si esplicitano e realizzano nel servizio apostolico e missionario dello spirito universale all'opera nelle vicissitudini della Storia, e il cui più veritiero interprete non potrebbe essere ai suoi occhi né Napoleone a cavallo né colui che siede nel jumbo jet Air Force One, bensì la comunità mondiale dei grandi filosofi, che è importante possano cooperare, dialogare, raccogliere discepoli, e costituirsi in una sorta di potere spirituale avveduto, che possa consigliare ed eventualmente criticare i poteri temporali del momento. Non so se hanno conseguito il risultato voluto tutti gli appelli che lei ha fatto sottoscrivere a numerose e grandi personalità e che ha in seguito indirizzato alle istituzioni internazionali ed europee per incentivare gli studi umanistici nella scuola, per un ritorno dell'identità europea alle sue origini, ma quanto meno lei avrà aperto la strada a un potere spirituale laico, della cui autorità siamo crudelmente sprovvisti e che un Comte, un Renan, un Valéry invocarono e auspicarono. Solo un apostolo ispirato da un patriottismo universale, quale lei è, può aver cercato di far sentire ai poteri economici, politici e mediatici affascinati dall'effimero e condizionati dai grandi numeri la voce imperitura dei filosofi riuniti intorno a lei e da lei.

Questo riallacciarsi con l'antica Repubblica delle Lettere spiega i tratti singolari della sua infaticabile azione e di quella dell'Istituto. Ciò che colpisce maggiormente è il suo rifiuto ad ammettere l'esistenza di un dissidio tra le "due culture" avanzato da C.P.Snow a Oxford in una fin troppo celebre conferenza. L'antica Repubblica delle Lettere sapeva che senza i filologi che avevano decifrato gli enigmi dei manoscritti di Euclide e di Diofanto, divenuti essi stessi geometri e matematici, era impensabile "il mondo scritto in linguaggio matematico" di Galileo, figlio di un teorico della musica greca ed egli stesso brillante scrittore e critico letterario.

L'Istituto e lei per primo credete per principio che non vi sia incompatibilità alcuna, bensì una complementarità imprescindibile, tra la coscienza che il soggetto umano desume tramite la filosofia, la filologia, la storia, la letteratura, insomma da una o l'altra branca degli studi umanistici, e la conoscenza che le scienze derivano dai loro differenti oggetti di studio. A prima vista, la vasta e capillare serie di incontri e di pubblicazioni – l'iniziativa delle quali lei ha preso in numerosi paesi del mondo da trent'anni a questa parte – può sembrare confusa e sconcertante, tanto essa abbraccia così numerosi ambiti del sapere, tanto fa dialogare intelletti assai diversi tra loro quanto un premio Nobel di biologia, una Medaglia Field di matematica, filologi del calibro di un Pugliese Carratelli o di un Kristeller, filosofi della levatura di un Gadamer o di un Ricoeur, storici dell'arte di qualità quali un Irving Lavin: osservando tutto ciò in prospettiva, si comprende l'ambizioso disegno di abbattere le barriere tra saperi troppo specialistici, creando un forum in cui torni a instaurarsi il dialogo tra gli Antichi e i Moderni, tra l'uomo che si interroga su se stesso e

l'uomo alla ricerca delle leggi della materia inerte e della vita.

La missione che lei si è scelta, un cui primo bilancio fatto in occasione del trentennale dell'Istituto è semplicemente prodigioso, sarebbe già di per sé sufficiente a giustificare ampiamente il suo ingresso nella Legione d'Onore con il titolo di Cavaliere. Il suo patriottismo napoletano è un patriottismo universale: lei ha per motto quello dei cittadini della Repubblica delle Lettere: "Il mio paese è il mondo", e non ha pertanto certo lesinato la sua generosità e il suo patrocinio verso i francesi rispetto a quelli profusi in tante altre nazioni. La sua azione vigile e costante a favore di un'Europa dello spirito include anche la Francia, senza tuttavia privilegiarla. Le testimonianze di riconoscimento, i dottorati *honoris causa* a lei conferiti da numerose università di svariati paesi confermano infatti che lei non ha privilegiato né dimenticato nessuno.

Nonostante tutto, lei si è dedicato particolarmente a noi, allacciando rapporti in Francia e a Napoli con numerosi amici e ammiratori, che in molteplici occasioni l'hanno ringraziata e festeggiata con un calore eccezionale. Consideri dunque questa festa odierna, e accolga questa croce di Cavaliere che le è consegnata, come il punto culminante e più solenne della gratitudine che la Repubblica francese nutre nei suoi confronti.

Traduzione di Anna Bissanti.

Discorso tenuto il 7 dicembre 2004 a Roma in Palazzo Farnese in occasione del conferimento all'avvocato Gerardo Marotta della Legion d'Onore da parte della Repubblica francese.

Un progetto politico e un'idea concreta della ricerca

YVES HERSANT

École des Hautes Études en Sciences Sociales

«Siamo angeli senza corpo in un mondo senza territorio»: sono le parole di un alto funzionario europeo, riferite a se stesso e ai suoi colleghi. Per presentare l'avvocato Gerardo Marotta, niente mi sembra più idoneo di questa formula che ne fornisce, sia pure *a contrario*, un'eccellente definizione. Infatti, non vi è niente di angelico nell'avvocato, ma una profonda umanità: il che, ontologicamente, è molto meglio, come Pico della Mirandola si compiaceva di ripetere. Nell'avvocato, inoltre, s'incarna il massimo dell'energia nel minimo del volume: è "una forza attiva". Infine, se la sua volontà si estende a così largo raggio, ciò avviene perché opera in un'area particolare – l'Italia meridionale – dove si verificano le condizioni di una perpetua risorgenza. Ma ciò è anche dovuto alla solidità dei suoi riferimenti: lo Stato, la Storia, la Memoria.

Eguale, non si può dissociare l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici da un luogo anch'esso storico, il Palazzo Serra di Cassano. Di qui, nel cuore di Napoli, l'avvocato svolge la sua prodigiosa attività: promuove la circolazione delle idee con le pubblicazioni, stimola la ricerca attraverso innumerevoli seminari, traduzioni, colloqui e congressi, conferisce borse di studio, organizza mostre d'arte e di architettura. Non limita la sua azione al campo delle scienze

dello spirito, ma interviene (questo forse è meno noto in Francia) in quello delle scienze naturali e matematiche. Il suo orizzonte, d'altra parte, si estende ben oltre i confini dell'Italia meridionale, teatro di avvenimenti culturali decisivi fin dal tempo della Magna Grecia e giù di lí, passando per la Scuola salernitana, Bruno, Campanella, Vico, gli hegeliani di Napoli e gli uomini del Risorgimento, fino a Benedetto Croce e oltre. La sua sfera d'azione comprende l'Occidente, l'Oriente e i legami fra queste due aree culturali, il cui studio è dall'avvocato promosso con convinzione. Il presidente Marotta, in un bel saggio che ho avuto l'onore di tradurre in francese, illumina la nostra riflessione, sempre piú necessaria, sulla filosofia politica e il suo ruolo di orientamento nel processo di unificazione europea. In armonia con gli intendimenti di due appelli che l'avvocato ha lanciato in favore dell'insegnamento della filosofia e dello sviluppo degli studi umanistici, l'Istituto stimola le coscienze con una vivacità tutta napoletana, esortandoci a resistere alla tentazione di impantanarci nel mercantilismo o nell'indifferenza.

Un'idea concreta della ricerca, una concezione esigente della cultura e un progetto politico unificatore: queste sono, ai miei occhi, le caratteristiche dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici da lui fondato.

L'Istituto appare, in primo luogo, un insostituibile complemento dell'Università, al punto di farle concorrenza, quando necessario. Questo aspetto è stato illustrato da Giovanni Pugliese Carratelli, perciò mi limito a un breve cenno. L'istituzione universitaria è necessaria, e ad essa spetta il compito di conferire i titoli e di trasmettere il sapere. D'altra parte è facile constatare come a piú riprese

nel corso della storia emergano con forza organismi di libera ricerca che, nello spirito del Collège de France e dell'Accademia dei Lincei, svolgono un ruolo di rinnovamento del pensiero e nello stesso tempo di conservazione attiva della memoria culturale. Perché la tradizione dev'essere proprio il contrario del conformismo, non può ridursi alla trasmissione passiva: questo è il convincimento di Gerardo Marotta e degli intellettuali della sua cerchia. Nello stesso tempo essi pensano, in contrasto con un pregiudizio diffuso (non solo nel largo pubblico, ma anche nei nostri ministeri e a Bruxelles), che la ricerca non debba essere al servizio del mercato: ridotta a un ruolo ancillare, essa non solo perde la sua nobiltà, ma la sua stessa ragion d'essere. Perciò l'Europa – si ripete instancabilmente all'Istituto – deve diffidare del razionalismo tecnicistico che riduce il pensiero a mero calcolo, e deve guardarsi dall'abbandonare lo spirito del dubbio. Nel corso dei secoli, il vecchio continente ha sempre oscillato fra due modelli di razionalità: tra una certa idea di scienza universale e il gioco dell'ironia, tra la volontà di dominio sulla realtà e il desiderio di liberarsene. È chiaro quale sia l'accezione di razionalità oggi prevalente: il modello scienziato orienta i nostri discorsi, indirizza le ricerche delle Università, condiziona il nostro stesso tempo libero. La seriosità, la logica mercantile, la concezione dell'essere come produzione hanno esteso il loro dominio pressoché ovunque. Il sapere è amministrato secondo una razionalità capace soltanto di misurarne la ricaduta economica: è il trionfo degli "esperti". Nessuno vuol negare che l'Europa abbia un gran bisogno di tecnici, ma se si vuol conservarne l' "anima", bisogna custodirne la tradizione di pensiero critico. Altrimenti – come

sostiene senza mezzi termini G. Granel – c'è il rischio che l'Europa faccia la fine dell'America: «con l'imporsi metafisico-scientista del logicismo, si ha l'oscuramento totale della luminosità che rischiarava l'orizzonte del nostro divenire, la quale non è che il riverbero dello splendore del giorno greco». L'Istituto ci ricorda l'incombenza di questi pericoli e, nello stesso tempo, ci offre gli strumenti per evitarli. Questo è il primo merito dell'Istituto.

L'Istituto inoltre ci sprona a una riflessione autentica sulla cultura: ecco il secondo dei suoi meriti, sul quale mi soffermerò più distesamente. La parola "cultura", a quanto pare, è nella bocca di tutti, anche di quei funzionari che – non senza una punta di malevolenza – sono chiamati "eurocrati". Certo, se i nuovi costruttori dell'Europa, a differenza dei padri fondatori, assegnano alla cultura un ruolo sempre più importante, non possiamo che compiacercene. È giusto, non esistono soltanto i problemi doganali, e le frontiere non sono soltanto quelle politiche. È un bene che questi funzionari portino una maggiore attenzione alle grandi questioni che, secondo le parole di Kundera, «aggregano i popoli in modo sempre diverso, creando linee di demarcazione immaginarie e mutevoli, al di qua delle quali però la memoria è sempre la stessa, uguale è l'esperienza, comune la tradizione». Bisognerebbe però rifiutare l'idea di una cultura con funzione consolatoria, perché di qui alla propaganda il passo è breve.

Siamo sommersi da discorsi di maniera, dichiarazioni che vogliono tranquillizzarci, parole insinuanti. A questo punto è doveroso chiedersi se la cultura europea non debba temere proprio coloro che se ne proclamano difensori. Tanto più questa cautela è necessaria, in quanto loro non

difendono la stessa cosa che intendiamo noi: l'uso dei termini si presta all'equivoco. Per esempio, non mancano gli "esperti" che, secondo la tradizione anglo-germanica, indicano con il termine "cultura" i modi d'essere e i gusti, i comportamenti e i modi di vita che caratterizzano i vari gruppi sociali, e che ne descrivono l'indole. Nella tradizione latina, al contrario, la stessa parola indica piuttosto ciò che per i tedeschi equivale alla "civilizzazione": un insieme di valori che si può generalizzare ed esportare, che i popoli possono scambiarsi in nome della ragione universale. Queste due accezioni della parola "cultura" richiamano un'altra distinzione, che può sembrare accademica, ma non lo è: la cultura indicherebbe, grosso modo, tutto ciò che si trasmette socialmente, contrapponendosi a ciò che è "naturale". Pertanto, considerata in una prospettiva estetica ed etica, la cultura si oppone alla barbarie; dal che derivano, nel dialogo Est-Ovest, numerosi malintesi.

I fraintendimenti riguardo alla parola "cultura" non finiscono qui: gli europei si riferiscono infatti più o meno esplicitamente e secondo il caso, a tre diverse concezioni della cultura. Bisogna perciò distinguere fra tre suoi diversi modelli.

Il primo modello è quello "patrimoniale", che definisce la cultura come una ricchezza ereditaria, composta di monumenti e documenti da preservare. Essa si riceve e si trasmette: in metafora, la cultura ha a che fare con l'avere, più che con l'essere. La sfera della cultura risulta così quantificabile e misurabile, ed esige una politica che ne preservi l'integrità, proteggendola dall'innovazione, sia interna sia esterna. Questo sistema rifiuta la dialettica come fattore di cambiamento.

Il secondo modello è quello “biologico”, che assimila la cultura a un organismo vivente. Si parla allora di “vita culturale” e si ammette che la cultura possa evolversi. Il sistema tollera variazioni, endogene o esogene, dal momento che non minacciano la sua salute. Quest’idea della cultura è piú sfumata, apparentemente meno xenofoba, ma si arresta alle “soglie della tolleranza”.

Il terzo modello è quello dialogico e – come è stato illustrato da Edgar Morin (*Penser l’Europe*, 1987) – presuppone il contrasto. La cultura è definita come un incessante confronto di forze antagoniste: «È le interazioni fra popoli, culture, classi sociali e Stati che hanno tessuto un’unità è frutto di pluralismo e contraddizioni». In se stessa, come nei suoi rapporti con il mondo, la cultura europea attua una dialettica che è volontà di dialogo e autonegazione radicale. Perciò non può essere concepita come una realtà stabile e immobile. Lungi dall’essere una sedimentazione di valori, la cultura è descritta, secondo questo modello, come un vortice in perpetua agitazione, o come un cantiere in pieno fervore d’opera.

L’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, che conosce le differenze fra queste diverse accezioni della cultura, ha optato per il terzo modello, e non ha scelto la via piú facile. La cultura per l’Istituto non è un comparto dell’economia, né un semplice flusso di scambi del quale si dovrebbe ottimizzare la gestione. Né si ritiene all’Istituto che la cultura europea debba essere ridotta all’ “eurocultura”, la cui principale funzione è quella di fabbricare consenso. È noto che a Bruxelles quanto piú il dibattito si fa aspro riguardo al prezzo del burro e della carne di agnello, tanto piú si trova bello accordarsi consolatoriamente sulle “grandi” questioni,

in realtà vuote di significato.) Più che esaltare liricamente il genio europeo, all'Istituto si preferisce porre questioni filosofiche e stimolare il giudizio critico. A un'eurocultura sentimentale, paga dei propri miti, si oppone una ricerca storica rigorosa. Così facendo, si portano alla luce le contraddizioni che ci tormentano e gli antagonismi che ci lacerano; si conosce il ruolo importantissimo del negativo, del pensiero critico e dell'ironia (che sono parte del nostro "patrimonio" culturale: la cultura europea è inconcepibile se si prescinde da questo continuo mettere in causa i presupposti della conoscenza, senza l'attacco incessante ai baluardi del sapere).

All'Istituto si conosce la follia che ha percorso la nostra storia, ci si guarda bene dal relegarla in un angolo della memoria. Non c'è dubbio che in Europa sono nati il diritto dei popoli e la libertà, ma qui sono nati anche il genocidio, il delirio del razzismo e i peggiori nemici del genere umano. L'eredità europea include gli effetti perversi della ragione, l'asservimento alla tecnica, la deriva totalitaria. L'Europa non si costruisce con un'operazione di riduzione della complessità storica e un'educazione europea non può fondarsi sulla rimozione: al contrario è necessario meditare sulla storia. Non si tratta di coltivare uno sterile senso di colpa, ma di mantenere viva una memoria responsabile e acuire la consapevolezza dell'ambivalenza del nostro *logos*.

D'altra parte, per rifiutare ogni mito consolatorio e ogni semplificazione indebita, è importante percepire la cultura nel suo aspetto paradossalmente molteplice e unitario. Storicamente la cultura è una, perché i popoli d'Europa hanno condiviso gli stessi principi (libertà di pensiero, interesse genuino per la conoscenza, l'ambizione teoretica di

superare il finito), gli stessi movimenti intellettuali (il cristianesimo, l'umanesimo, il razionalismo), le stesse categorie concettuali (particolare/universale, fede/ragione, individuale/collettivo). Anche sociologicamente la cultura è una, perché oggi più che mai il tessuto europeo è omogeneo: lo sviluppo delle classi medie, il livello economico, la libertà di espressione, un sistema previdenziale abbastanza sviluppato, la qualità della vita, ecc. sono con ogni evidenza fattori unificanti. Gli europei condividono inoltre gli stessi problemi: droga, disoccupazione, crisi dello Stato, l'integrazione degli immigrati, ecc. I modelli di vita dei giovani tendono ad essere gli stessi. Nei rapporti con il resto del mondo, accade anche che l'Europa si esprima con una voce univoca. Quest'evoluzione, ben nota, sembra imporre una conclusione: «I paesi dell'Europa comunitaria si sono definitivamente incamminati sulla strada dell'unità; essi avranno ben presto una storia comune, fatta delle stesse esperienze, positive o negative, vissute in comunità di interessi e di aspettative» (Sergio Romano, *Six manières d'être européen*, a c. di D. Schnapper e H. Mendras, Parigi, 1990).

Tuttavia non mancano gli argomenti, e non meno forti, per sostenere la tesi contraria: la cultura europea agisce a livelli molto diversi. È facile dimostrare che le grandi culture transnazionali (latina, slava, germanica) non sono intercambiabili; o che la stessa diversità delle lingue comporta differenze profonde nelle tradizioni dei popoli; e che si assiste ovunque a un riaffiorare dei particolarismi, un residuo pretenzioso del grande lavoro della Storia nelle nostre province. Ogni paese, ogni regione, proclama la sua eccezionalità: ed è vero che fra la Spagna e la Danimarca, e fra l'Alsazia e il Limousin corre un differenza maggiore di

quella che divide la California dall'Illinois. La diversità di costumi, d'indole e di tradizione fa apparire il vecchio continente come un mosaico di minuscole realtà locali. La consapevolezza di questa ricchezza comporta per gli europei il rischio, indubbiamente, di scivolare nel particolarismo campanilistico, o nel relativismo culturale, per cui i prodotti dell'artigianato sono collocati sullo stesso piano delle cattedrali. Ma rivendicando la molteplicità di aspetti della loro cultura, gli europei hanno il vantaggio di poter meglio resistere all'omologazione tecnicistica e alla minaccia della standardizzazione.

Non è più tempo di chiedersi se l'Europa sia una o molteplice, occorre invece cominciare a pensarla simultaneamente come molteplice e una. La sua diversità è difficoltosa, eppure l'Europa deve restare aperta e multiforme; è nella sua non-identità che si scopre la sua identità. L'aspetto più prezioso della cultura europea dev'essere probabilmente individuato nel suo orrore per il sonno dogmatico, nella capacità di rinunciare all'eternità della certezza, nel rifiuto di «ammettere la perfezione dell'identità», come mette in evidenza L. Kolakowski, secondo il quale «l'attitudine a porsi in discussione e il rifiuto dell'autocompiacimento – il che avviene, certo, non senza una forte resistenza – è una caratteristica originale dell'Europa ed è una forza spirituale». Perciò l'Europa sarà tanto più Europa se non si chiuderà in se stessa, ma saprà collocarsi in una prospettiva dinamica. Il che significa, da una parte, confrontare la sua prospettiva odierna con quella di altri tempi e di altri luoghi; d'altra parte vuol anche dire (qui cito Jacques Derrida) che si accetta una necessità duplice e contraddittoria: quella di evitare insieme la parcellizzazione della cultura (il

provincialismo intellettuale, l'introversione solipsistica) e l'omogeneizzazione culturale dettata da un centralismo autoritario. Dobbiamo contrastare la cultura standardizzata, senza però «coltivare, come fini a se stesse, le differenze minoritarie, i gerghi in traducibili, gli antagonismi nazionalistici, la passione per il campanile».

In breve, se l'Europa si caratterizza per diversità e continuità, cioè per una dialettica dell'uno e del diverso, e per una combinazione di esperienze innovatrici con una memoria innestata nella cultura classica, allora l'Istituto può esser riconosciuto come esemplarmente europeo. Le sue scelte culturali hanno un rispondente politico nel progetto di superare i nazionalismi. La parola "federalismo" – ne sono consapevole – suscita in Italia numerosi malintesi. Ma il progetto in questione, che io attribuisco all'Istituto, ha un significato positivo: contro la logica dell'interesse individuale, contro la degenerazione dello statalismo in burocrazia, contro lo sfaldarsi progressivo della coscienza del bene comune occorre *fare delle differenze il principio stesso dell'unione*. La cultura – notava Denis de Rougemont – tende a dissociarsi dalla vita politica e sociale per mancanza di un principio organizzatore (come la Legge per gli ebrei, il latino per i sacerdoti, la morale calvinista, o la Ragione); per cui non resta che «il Denaro, che è una misura senza vita». Ebbene, l'elaborazione di un principio organizzatore della cultura, la sua attivazione ai livelli di competenza pertinenti e l'esempio offerto su scala europea costituiscono il terzo merito dell'Istituto, non certo il minore.

OLANDA

Europa e Paesi Bassi

MARIO AGRIMI

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»

Che la storia della tolleranza in Europa abbia il suo maggiore centro di convergenze e di irradiazioni nell'Olanda moderna è un giudizio incontestato e consolidato. E si tratta di una consapevolezza raggiunta e trasmessa dalla stessa storiografia olandese, almeno a partire dalla grande *Historie der Reformatie* (Amsterdam 1671-1674, 4 voll.) di Gerard Brandt, le cui traduzioni inglese e francese del primo Settecento diffondono in tutta Europa il quadro denso e tormentato delle lotte religiose e politiche combattute dal sec. XVI in Olanda, dove dalla stessa drammaticità dei conflitti emergono le prime formulazioni del problema della tolleranza, in un intreccio fortemente significativo di problemi religiosi e di problemi politico-costituzionali. Un documento, insieme ardito e maturo, sul diritto alla libertà religiosa è il celebre discorso rettorale *De religione ab imperio iure gentium libera*, che Gerard Noodt pronuncia a Leida l'8 febbraio del 1706.

Dagli ultimi decenni del Cinquecento, in non certo casuale connessione con le rivolte antispagnole, i Riformati (soprattutto calvinisti), fiamminghi e valloni, dalle Provincie meridionali dei Paesi Bassi si mettono al riparo nelle Provincie del Nord, in stato di secessione. Ma piú tardi la vita delle Provincie Unite è turbata da nuovi aspri contrasti religiosi, perché in seno al calvinismo divampa la lotta tra arminiani e gomaristi, con rilevanti implicazioni politi-

che. Sono appunto queste travagliate vicende a reclamare l'imporsi dello spirito di tolleranza, per cui, per oltre un secolo, l'Olanda sarà la terra d'asilo di un'Europa sconvolta da guerre e da persecuzioni religiose e politiche. Vi si cerca rifugio per motivi confessionali e politici; giungono esiliati in cerca di libertà e di sicurezza. Numerosi sono i rifugiati dalla Francia, e poi ebrei ispano-portoghesi, tedeschi, polacchi, i quali si riuniscono in molte città della Provincia d'Olanda, ma soprattutto ad Amsterdam, che, dall'incontro e dallo scontro di esperienze religiose, civili e politiche così intense e diverse, attinge le energie di un grande rigoglio della vita culturale, divenendo la maggiore sede europea delle attività editoriali e del commercio librario, con scambi particolarmente intensi con l'Inghilterra.

Ma, dalla metà del sec. XVII, l'Olanda raggiunge, insieme alla straordinaria fioritura intellettuale, un eccezionale sviluppo della vita economica (e sono ben note in Italia le immagini del Seicento olandese consegnateci dagli studi di Johan Huizinga) e assume il ruolo di grande potenza mondiale. Pierre Bayle saluterà quindi l'Olanda: «la Grande Arche de Fugitifs», cioè la grande patria europea della tolleranza e della libertà di coscienza.

Aspetti specifici di questa vasta problematica sono stati affrontati da un convegno che si è tenuto a Vico Equense, a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e del Dipartimento di Storia dell'Università di Firenze, nei giorni 10-12 settembre 1992, sul tema: "Europa e Paesi Bassi: evoluzione, rielaborazione e diffusione della tolleranza nei secc. XVII e XVIII". Si tratta di un piano di ricerca pluriennale, promosso dal Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences (NIAS) e dal Dipartimento

di Storia dell'Università di Firenze: una collaborazione scientifica internazionale di grande importanza, che ha un qualificato coordinatore in Antonio Rotondò, dell'Ateneo fiorentino, al quale si deve l'organizzazione scientifica del convegno, che è il primo di una serie di incontri, in cui saranno via via presentati e discussi i risultati delle ricerche. Rotondò, eccellente esperto dell'argomento, ha tenuto la relazione introduttiva ed ha altresì predisposto un prezioso volumetto illustrativo delle linee e del programma di ricerca, che ha il carattere di un'attenta e informata guida storico-critica e bibliografica, utilissima a favorire una partecipazione impegnata ai lavori del convegno, fornendo necessari chiarimenti di merito e di metodo.

Bisogna in primo luogo guardarsi da un uso generico e incontrollato del concetto di tolleranza. In cui confluiscono tre grandi componenti: gli *irenismi* di tendenze diverse; i progetti di *tolleranza civile* distinta dalla *tolleranza ecclesiastica* e intesa come mezzo per neutralizzare gli effetti dell'intolleranza ecclesiastica; le rivendicazioni della *libertà di coscienza*. Distinzioni certamente necessarie, che non devono comunque far perdere di vista l'unità complessiva del quadro, in cui le diverse "dimensioni" della tolleranza possono coesistere, congiungersi o susseguirsi. Né minore attenzione è da prestare alle varietà di significati del termine "tolleranza", che resiste a lungo nel suo significato originario ed etimologico di "sopportare con pazienza", prima di venire assumendo il positivo valore etico-giuridico di libertà.

Certo, il percorso storico più incisivo è quello che vede la trasformazione delle esigenze di tolleranza in rivendicazioni del diritto alla libertà di coscienza. E già negli ultimi

anni del sec. XVI s'incontra – nella cultura olandese – uno scritto quale la *Synodus van der conscienten vryheyt* (1582), che è forse la prima esplicita elaborazione teorica, in età moderna, della libertà di coscienza, senza dimenticare la *Confessione Remonstrantium* (1619) di Johannes Episcopus, che ha un'importanza essenziale nell'impostazione del dibattito sui rapporti tra potere civile e diritti della coscienza.

L'intero sec. XVI è certamente fondamentale per lo studio della tolleranza, e basti solo pensare a Erasmo e alla tradizione erasmiana dell'Umanesimo cristiano, ai suoi diffusi radicamenti europei, alla sua lunga durata. Né minore rilievo ha tutta la complessa e talora sommersa tradizione "sociniana"; ma indubbiamente è la *philosophia Christi* d'Erasmo il profondo sostrato di quell'universalismo e irenismo religioso, di cui si nutre il migliore spirito di tolleranza. E ciò è ben tenuto presente dal programma di ricerca, che pur si riferisce ai due secoli successivi, e che si segnala inoltre per porre con forza l'esigenza di indagini circostanziate e particolari, mentre opportunamente si insiste sulle implicazioni politiche, culturali, giuridiche, sociali, economiche della storia della tolleranza o, se si vuole, della pace religiosa in Europa, che perciò richiede l'impegno di competenze multiple.

Il programma dei lavori del convegno conferma la piena aderenza al piano di ricerca tracciato e va sottolineata l'ampia e autorevole partecipazione della storiografia olandese. Si tratta, come si diceva, del primo dei tre incontri previsti, dedicato a: *Fondamenti, metamorfosi e dilatazioni dell'irenismo*; il successivo, su *La tolleranza ecclesiastica e civile*, si terrà all'Università di Leida nel 1993; il terzo su *La libertà di*

coscienza si svolgerà nella sede del NIAS a Wassenaar nel 1994. È particolarmente benemerita e feconda scientificamente questa collaborazione con esponenti così qualificati della storiografia olandese, che vede presenti Guillaume H.M. Posthumus Meyjes, l'insigne studioso di Grozio che ha tenuto un'impegnativa relazione e ha presentato le conclusioni del convegno; Govaert C.J.J. van den Bergh, autore di studi fondamentali su Gerard Noodt; Hans Bots, cui si devono importanti studi sull'ambiente e sul pensiero groziani, ricostruiti anche attraverso l'edizione di preziose corrispondenze; Willem Frijhoff, attento indagatore dei problemi delle coesistenze confessionali nelle Provincie Unite; e molti altri qualificati studiosi.

Il respiro europeo, ampio e profondo, della storia della tolleranza trova espressione piena in questa iniziativa. Le sequenze più note ed eminenti di questo complesso itinerario vanno da Erasmo a Grozio, da Spinoza a Leibniz, da Locke a Bayle, a Lecler, a Voltaire: l'Olanda e l'Europa sono quindi impegnate in un alto e umanissimo compito di civiltà. E non sorprende l'aperta e convinta adesione al progetto da parte dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, sensibilissimo alla collaborazione europea degli studi, il quale, non a caso, ha di recente inaugurato la sua "Biblioteca Europea" col poderoso e ricco volume di Paul Dibon, *Regards sur la Hollande du siècle d'Or* (1990), dedicato alla cultura della giovane e tollerante Repubblica delle Provincie Unite, quale crocevia della vita intellettuale e spirituale europea nel sec. XVII. Le rigorose ricerche di Dibon su André Rivet e J.F. Gronovius toccano figure che, nel loro differenziato rapporto con Grozio, hanno grande rilievo nella storia della tolleranza; mentre la particolare atten-

zione rivolta alla intensa e libera comunicazione intellettuale assicurata dalla *République des Lettres* sottolinea quanto quel vasto e libero circuito di dialogo tra filosofi, filologi, eruditi e scienziati sia stato una forza attivamente operante nella storia della tolleranza. Centrale è quindi la figura di Bayle, che vive le tormentate vicende dei contrasti confessionali e poi dal “rifugio ugonotto” di Rotterdam diffonde con acutezza e grande efficacia le nuove idee di libertà religiosa e intellettuale, fondate sul programma di larga tolleranza civile esposto nel *Commentaire philosophique* (1686). Ma già dal 1684 egli aveva iniziato la pubblicazione della rivista «Nouvelles de la République des Lettres», per favorire l’informazione e la libera discussione critica tra i cittadini della *respublica literaria*. Si passa così dalle trasgressioni dello scetticismo libertino all’affermazione dei diritti della “coscienza errante” e della libera ricerca storica, filosofica, scientifica. E non si può non ricordare che la rivista bayleana è rinata col suo titolo a Napoli, nel 1981, sotto la direzione di Paul Dibon e Tullio Gregory.

La *libertas philosophandi*, coraggiosamente rivendicata dal ceto civile e intellettuale napoletano del secondo Seicento, guarda con ammirazione e speranza all’Olanda. La biblioteca di Giuseppe Valletta è ricchissima di edizioni olandesi, e la storia napoletana del sec. XVII – anche con le sue ricorrenti rivolte antispagnole – ha talune corrispondenze significative con le vicende dei Paesi Bassi, pur contrassegnate queste da specifiche peculiarità. E sia in Olanda che a Napoli si svolgono intense e accese discussioni cartesiane, sicché è necessario riservare qualche specifica attenzione ai rapporti tra diffusione del cartesianesimo e lotte per la tolleranza.

Ma si deve sottolineare che la grande tradizione anticurialistica napoletana può, per molti versi, essere considerata un capitolo della storia della tolleranza in Europa. Lo strenuo e tenace sforzo di ridefinizione dei rapporti tra potere civile e autorità ecclesiastica rivendica la *libertas philosophica* contro le inquisitorie censure controriformistiche, utilizzando motivi gallicani e filogiansenisti, insieme alle esperienze delle lotte olandesi. E Grozio è autore largamente letto e utilizzato. L'anticurialismo napoletano è, come si sa, un vigoroso movimento di lotta politico-culturale, che interviene anche con energia sul terreno della problematica etico-religiosa, combattendo la morale gesuitica e la mondanizzazione e politicizzazione della Chiesa.

Esso viene così esprimendo esigenze di riforma religiosa, che chiedono il ritorno della Chiesa alla pura e rigorosa disciplina evangelica. Ne è alta testimonianza l'eroico impegno della vita e delle opere di Pietro Giannone, e la tradizione giannoniana si radica con forza a Napoli e al suo interno sono da collocare anche figure di coraggiosi ecclesiastici, quali Gian Andrea Serrao e Gian Francesco Conforti, le cui proposte di riforma religiosa si intrecciano con ardite scelte politiche, quale quella del Conforti che affronterà l'eroica fine dei martiri della Repubblica Napoletana del 1799; e Vincenzo Cuoco dirà: «Conforti era il Giannone, era il Sarpi della nostra età...». Del Conforti andrà anche ricordata l'opera che va comunemente sotto il titolo di *Antigrotius* (1780), nella quale è discusso criticamente il *De imperio summarum potestatum circa sacra* dell'arminiano olandese (ma è pure da segnalare l'importante opera inedita *De conciliis oecumenicis*). La polemica del Conforti con Grozio contiene certamente motivi moderati

e qualche insicurezza, ma è nettissima nell'affermare la *separazione* del potere temporale dal potere spirituale, e ciò, per molti aspetti, differisce dalle posizioni groziane. Né il Conforti condivide la scelta di una tolleranza accordata a tutti i culti, nella convinzione che ciò porta inevitabilmente alla disgregazione politica e civile, ed è alla fine distruttivo della stessa religione.

Grozio, com'è noto, è invece, insieme a Platone, Tacito e Bacone, uno dei “quattro autori” di Vico, che nel filosofo, teologo e umanista olandese coglie «un sistema di diritto universale», che lo conferma autorevolmente nella sua fondamentale visione di un'unità del genere umano, provata sul piano filosofico e filologico. Quindi Grozio è un “autore” di grande incidenza per la *Scienza Nuova*, la quale nello stesso tempo si oppone frontalmente a Bayle, assertore del “pirronismo storico” e dell'ipotesi, per Vico mostruosa, di una “repubblica degli atei”. Né Vico, convinto della necessità di una forte *auctoritas* politica per il governo dei popoli, è d'accordo con le interpretazioni groziane di Gronovius, fatte, secondo lui, «più per compiacere a' governi liberi che per far merito alla giustizia». Per parte sua il filosofo napoletano auspicava «governi umani», alieni dalle intolleranze e dalle persecuzioni, e poiché «l'uomo soggetto naturalmente brama sottrarsi alla servitù», egli auspicava quelle repubbliche «nelle quali pii, sapienti, casti, forti e magnanimi debellassero superbi e difendessero deboli, ch'è la forma eccellente de' civili governi».

La tolleranza, la libertà di coscienza, la laicità sono un tratto essenziale della vita intellettuale napoletana moderna. Ed è per questo che – attraverso varie proposte e sollecitazioni culturali – da tempo parte da Napoli l'energico

appello a recuperare la grande tradizione morale e intellettuale europea (e la storia della tolleranza ne è uno dei maggiori capitoli), la cui attiva presenza è assolutamente necessaria nell'attuale pericolosa crisi mondiale, in cui riesplodono intolleranze e fanatismo d'ogni genere.

Edwin Rabbie ha svolto nel convegno una relazione sull'irenismo di Grozio nel contesto europeo, riprendendo il sagace avvertimento: «*Nobis modica theologia sufficit*», e quella *modica theologia* induce a ricordare che Benedetto Croce, tra lo scherzo e l'ironia, si diceva *parcus deorum cultor et infrequens*, che era un'elegante esortazione alla discrezione interiore e alla sobrietà, di fronte ai troppo facili ed esibiti commerci con l'Assoluto o col Divino.

Testo tratto dal n. 8/9 di «Informazione filosofica», rivista dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dell'Istituto Lombardo di Scienze Filosofiche e Giuridiche.

GERMANIA

La rete di rapporti, di scambi, di iniziative di ricerca ed editoriali dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in Germania è densissima, i momenti di collaborazione con studiosi, istituti di ricerca, università, case editrici tedesche sono innumerevoli. Il quadro d'insieme di questa attività lascia scorgere come la cultura tedesca e quella italiana siano tra loro complementari e come sia giusta l'intuizione di Bertrando Spaventa di una "circolarità" del pensiero europeo.

*La prima manifestazione dell'impulso possente dato dall'Istituto all'intensificazione dei rapporti culturali tra Italia e Germania fu data dall'edizione critica dei corsi di lezioni berlinesi di Hegel *Religionsphilosophie 1820/21* e *Naturphilosophie* pubblicate a Napoli per la magistrale cura di Karl-Heinz Ilting (1979).*

*La coltivazione delle ricerche sul pensiero di Hegel e più in generale sull'idealismo tedesco, visto come fase culminante del pensiero mondiale, che ancor oggi promette frutti copiosi e decisivi per la consapevolezza europea, assumeva un ritmo sempre più serrato a partire dall'edizione dei volumi di Ilting. Ne scaturivano prestigiose collane editoriali che ormai annoverano centinaia di pubblicazioni: «*Spekulation und Erfahrung*» pubblicata a Stoccarda da Fromman-Holzboog e frutto della collaborazione con lo Hegel-Archiv, la Fichte Kommission e la Schelling Kommission, "Fichtiana", "Schellinghiana" ed "Hegelianiana" pubblicate a Milano da Guerini e Associati, "Studi sul pensiero di Hegel", pubblicata a Napoli da La Città del Sole.*

Appello per l'Europa

HANS-GEORG GADAMER
Università di Heidelberg

Alla mia età posso essere considerato un figlio del secolo. Ho attraversato quest'epoca tumultuosa dai primi anni della mia infanzia fino ad oggi, e posso dunque considerarmi un "testimone" del secolo passato: uno che può richiamare alla memoria le cose accadute e domandarsi che cosa abbia a che fare la filosofia con la situazione odierna. La nostra è un'epoca segnata dalle conseguenze degli enormi sviluppi tecnologici avviati dalla rivoluzione industriale. Alla fine di quest'epoca, ossia nella seconda metà del nostro secolo, negli anni della ricostruzione, dopo le due guerre mondiali, la rivoluzione industriale ha di nuovo raggiunto le proporzioni di un'onda immane che tutto sommerge e trascina.

D'altra parte i grandi mutamenti politici degli ultimi anni hanno restituito alla vecchia Europa almeno una parte della sua estensione originaria, e, come gli altri grandi mutamenti, questa vicenda europea ha in realtà una portata mondiale. La vecchia Europa è legata strettamente all'America del Nord, che nel segno della rivoluzione industriale continua ad esercitare e anzi ad accrescere il suo ruolo guida in un'epoca nella quale i mezzi di informazione e di riproduzione tecnica riversano su di noi un continuo flusso di stimoli. Ci troviamo di fronte ad un problema che mette in questione l'intera struttura della nostra vita, il problema cioè della crescita e del predominio di un sistema anonimo all'insegna della scienza e della tecnica.

Quello che oggi chiamiamo scienza è – com'è noto – una creazione dell'età moderna che ha avuto inizio con Galileo Galilei. Fino ad allora le capacità inventive dell'uomo si erano limitate più che altro a riempire gli spazi lasciati vuoti dalla natura. Ecco ora, invece, aprirsi una nuova epoca, in cui l'ingegno umano impara a riprodurre artificialmente gli oggetti naturali e, addirittura, a costruire una nuova realtà. Il metodo scientifico diviene così la nuova forma atta a dominare la natura, che così viene ridotta a campo da dominare e non è più considerata come madre della vita. Un progresso, questo, straordinario, destinato però a produrre lentamente il predominio delle scienze nella vita umana. E infatti l'altra linea di pensiero, quella che cerca di argomentare razionalmente intorno agli eventi umani, intorno alla storia, non poteva reggere il confronto con le moderne scienze sperimentali, nonostante quei pensatori che, come Vico, proprio a Napoli, rivalutavano il valore teorico e pratico della retorica a fronte di un approccio conoscitivo basato sul metodo oggettivante.

Noi viviamo oggi in una società che potremmo definire in senso lato una società delle scienze; una società dove l'opinione pubblica e la politica dell'informazione sono guidate e manipolate sulla base dei risultati delle scienze. Sta qui, a mio parere, il vero pericolo di un possibile abuso della scienza. Tutti i risultati della scienza moderna sono caratterizzati dall'oggettività metodica come sinonimo di anonimità. Nella nostra epoca, nell'epoca del predominio delle scienze naturali e matematiche, la grande "vittoria" delle scienze moderne appare sempre più come un appiattirsi nel monologo, i cui caratteri distintivi sono la chiusura individualistica e la mancanza di ogni fede. Questo è un

chiaro segno, peraltro, dell'indebolirsi e del venir meno dell'educazione all'interno della famiglia, dove l'autorità dei genitori viene oggi sostituita dall'autorità dei messaggi diffusi dai mass-media.

Già il grande sociologo Max Weber aveva definito la nostra epoca come l'epoca della burocratizzazione. Viene così alla luce una nuova problematica: da una parte cresce la domanda di regole e controlli, dall'altra, e per conseguenza, la possibilità di abusi di potere. Ogni sistema regolato richiede uno sforzo di adattamento alle regole; ma a sua volta ogni regolazione deve fare i conti con il continuo mutare delle situazioni reali, coi bisogni, le esigenze, le attese degli uomini. L'adattamento alle regole e l'autonomo giudizio personale sembrano difficili da conciliare. Si può dire anzi che la civiltà europea con tutti i suoi grandi successi stia sviluppando una fisionomia sempre più unilaterale, in cui i comportamenti degli uomini sono stilizzati da regole imposte da un'autorità anonima.

Come risultato finale di questa diagnosi posso dire che il canone della scienza moderna è ormai rappresentato dal talento dell'adattamento. Contro questo appiattimento io rivolgo il mio anelito ad un futuro che sia basato sulla creatività, sulla libertà, sul rischio – se volete – dell'errore. Oggi il nostro compito diventa sempre più arduo di fronte alla necessità di affermare la convivenza tra culture e lingue diverse, tra differenti confessioni e fedi religiose. La crisi ecologica, il problema atomico non sono limitati alla sola Europa, ma mettono in questione la sopravvivenza dell'intera umanità e della vita stessa.

Nel 1946 fui eletto Rettore, il primo dopo la guerra, dell'Università di Lipsia nella Germania dell'Est, ma poi

rinunciai a questa posizione per un incarico d'insegnamento prima a Francoforte e poi a Heidelberg. A Lipsia fui pregato di scrivere qualche parola nell'albo che accoglieva le firme dei visitatori ufficiali. Oggi voglio riprendere le parole che scrissi allora: pazienza e lavoro, perché il compito è gigantesco e nient'altro ci può salvare. A quel tempo mi chiedevo tuttavia se un giorno sarebbe nata un'istituzione che fosse in grado di risvegliare a nuova vita la nostra tradizione culturale ormai irrigidita dalle regole di una società burocraticamente organizzata e finalizzata all'ideale del profitto economico. Era mai possibile una tale istituzione? Oggi, come membro dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, posso affermare che ciò è possibile. Questa iniziativa infatti fu proposta dall'avvocato Gerardo Marotta, pur tra le riserve da parte dell'Università, allora incredula sulle possibilità di successo di questa ardua impresa. E indubbiamente l'impresa era ambiziosa perché essa voleva affrontare un problema che gravava sull'Università: il pericolo della crescente specializzazione e del carattere monologico dell'insegnamento e del sapere. Questo pericolo io lo sentivo in modo vivissimo e fu questo che mi spinse a cooperare alla nuova istituzione voluta da Gerardo Marotta.

Ma in che senso "nuova"? In effetti già prima della fondazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici esisteva in Germania e in America una istituzione all'interno dell'Università, uno *Studium generale* che aveva un carattere interdisciplinare, ma solo parzialmente e marginalmente toccava il problema di come assicurare un rapporto dialogico tra gli studenti e il docente. L'interdisciplinarietà e il dialogo non sono marginali ma, al contrario, sono al centro dell'interesse dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, la

cui attività fondamentale sta nei “seminari”, un’attività in cui, come dice il nome, si gettano semi destinati a germogliare su un comune terreno spirituale, in quel “Leben in Ideen”, di cui parlava Humboldt e che io ho proposto quasi ad emblema dell’Istituto. Perciò ritengo che lo scambio di idee e la forma dialogica con la quale l’Istituto opera suscitino, specialmente presso i giovani, maggiore interesse che non la prospettiva di una rapida carriera accademica.

Spero, pertanto, che questa “nuova” istituzione non resti l’unica, ma sia modello per tutta l’Europa e per tutti quei paesi del mondo che si prefiggano lo scopo di realizzare una cultura libera da rigidi schemi precostituiti, all’insegna di una solidarietà che sia garanzia di pace. Bisognerebbe, a questo scopo, superare un ostacolo di fondo: la subordinazione delle regioni economicamente svantaggiate rispetto a quelle favorite dal progresso tecnologico. Cultura ed economia debbono andare di pari passo. Tanto più oggi, quando l’intera economia mondiale, anche quella degli Stati tecnologicamente avanzati, comincia ad essere minacciata dai pericoli prodotti dal divario tra paesi ricchi e paesi poveri. Per far fronte a questa situazione di crisi, è necessario appellarsi alle nuove generazioni, alla flessibilità della gioventù come leva per una riorganizzazione della vita non secondo domini separati, ma sulla base di una crescente solidarietà. Questo è il compito al quale, come suggerivo, bisognerebbe assolvere con pazienza e lavoro.

Discorso tenuto in occasione della inaugurazione della sede di Heidelberg dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Giambattista Vico nella ricezione tedesca

OTTO PÖGgeler
Università di Bochum

In questo momento storico è lecito nutrire la speranza che nei prossimi anni la Comunità Europea farà un grande passo in avanti, grazie all'integrazione delle economie. Ma allo stesso tempo cresce in noi la dolorosa consapevolezza che la sola economia non basta: guerre senza senso che si svolgono sotto i nostri occhi – come per esempio in Jugoslavia – e che temiamo anche per altre regioni, distruggono per decenni le basi della convivenza dei popoli. All'interno delle moderne connessioni politiche e economiche, riemergono frontiere antichissime, come quella tra le tradizioni latino-cattolica e greco-ortodossa. Anche la sola politica non basta: l'Europa, diventata più vasta, dovrà trovare la strada verso uno scambio culturale più intenso, verso una nuova comunanza al di là delle antiche diversità, tensioni, discordie.

È stata la filosofia, sin dai suoi inizi in Grecia, a voler condurre gli uomini verso una riflessione su se stessi. Non dovrebbe esistere quindi una sorta di comune filosofare per aiutare una comune riflessione in questo senso? In verità, tale pensiero esiste da tempo, da quando negli ultimi decenni sono venute meno numerose barriere tra le aree di diversa matrice culturale – com'è avvenuto negli scambi tra la Germania e i paesi di lingua e cultura romanza, e anche nel reciproco avvicinamento tra la speculazione del continente europeo e la tradizione analitica del mondo anglo-

sassone. Una simile comunanza può essere rafforzata attraverso un processo in cui l'Europa scelga classici comuni – quelle grandi opere scritte nelle più svariate lingue che possano stimolare a porre domande e a domandare sempre oltre. Dato il polimorfismo linguistico dell'Europa è necessario che le opere classiche vengano tradotte; solo così possono essere fatte proprie nelle altre lingue, e solo così il diverso approccio ad esse può agire, viceversa, sui paesi d'origine.

La *Scienza nuova* di Giambattista Vico è senza dubbio un'opera classica di livello europeo. Questo contributo di grande originalità ha dovuto attendere a lungo un riconoscimento, ma oggi riceve consensi in tutto il mondo aprendo strade sempre nuove a chi vuole fare filosofia. Da sempre Napoli, la città di Vico, ha un'immagine di sé come di una delle grandi città europee, e così anche nel nostro secolo a Napoli sono nate istituzioni che promuovono il dialogo europeo. Il giovane Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, fondato grazie alla generosa iniziativa dell'avvocato Gerardo Marotta, si dedica in molteplici modi a questo dialogo. Le discussioni filosofiche si reggono, come si è detto, non ultimo, sull'impegno con cui si provvede ad edizioni, traduzioni ed interpretazioni degli autori classici. Grazie all'iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici è stato possibile tradurre Vico in spagnolo e in tedesco. Così la nuova traduzione completa in tedesco della stesura definitiva della *Scienza nuova* ha potuto uscire per i tipi della casa editrice Meiner che da più di cento anni è al servizio dello studio dei grandi filosofi.

Ora, non basta che una traduzione venga portata a termine e pubblicata: essa ha bisogno di un ambiente che l'ac-

colga e in cui possa agire. La prima traduzione della *Scienza nuova* era stata quella in lingua tedesca di Wilhelm Ernst Weber, nel lontano 1822. Il traduttore aveva eseguito con cura il suo solitario lavoro ricorrendo per la traduzione, quasi completa, anche alle fonti di Vico e alla prima edizione dell'opera. Dall'altro canto Weber non solo aveva trascurato di tradurre passi importanti, ma inoltre non era giunto a una forma linguistica incisiva e convincente; così la traduzione non si impose e scomparve dalle discussioni prima di esservi effettivamente entrata. Del tutto diversa la fortuna della *Scienza nuova* in Francia, dove aveva destato l'interesse di un filosofo della statura di Victor Cousin e, tra gli storici, di un Jules Michelet. Nel 1827, quest'ultimo pubblicò una parafrasi più che una traduzione dell'opera. A tale versione libera si poteva dare anche un titolo liberamente attualizzante: *Principes de la philosophie de l'histoire*. In questa forma libera, la versione suscitò un'eco non solo nel mondo di lingua francese, ma nella cultura di tutta l'Europa. In lingua tedesca, solo nel 1924 Erich Auerbach produsse una versione libera che a larghi tratti si limitava a riferire il pensiero dell'autore. Grazie a questa traduzione, Vico fu accolto nello storicismo di Dilthey, di Troeltsch e dei grandi filologi. Anche a questa traduzione è toccata una grande fortuna, ma oggi essa si rivela datata – come la traduzione di Michelet con il suo approccio diverso – e per noi insufficiente.

La traduzione completa in tedesco che ora è stata presentata non subirà certamente l'emarginazione che fu il destino della prima traduzione ad opera di Weber. Nel frattempo si è sviluppato un interesse per Vico che si articola in un ampio ventaglio di approcci specifici, per cui era escluso

che la nuova traduzione seguisse la linea della libera ricezione di Vico attuata da Michelet e Auerbach. Questi autori potevano ancora ridurre e attualizzare Vico secondo la loro prospettiva specifica, mentre ormai lo studio delle opere vichiane è molto specialistico e richiede una traduzione completa quanto puntuale. Ora ci è dato di scorgere, passo dopo passo, il lungo cammino percorso prima che Vico potesse essere assimilato nella maniera intensiva ed estensiva in cui è presente ora, e lo sarà sicuramente in futuro, in Germania.

Giunto a Napoli nel 1787, Goethe scrisse: «Se a Roma si studia volentieri, qui si desidera soltanto vivere». Furono per lui grandi spettacoli della natura il tramonto sul Mediterraneo e l'attività del Vesuvio; a questo si aggiungevano le testimonianze dei destini dei popoli – i templi dei Greci, Pompei come monumento di una città dell'Impero Romano, ma anche la corte reale borbonica, e soprattutto la vitalità effervescente del popolo napoletano. Tuttavia, a Goethe fu indicato anche uno scrittore napoletano di altri tempi: Vico per l'appunto. Come annota Goethe, i «moderni italiani amici della legge» preferivano la «profondità insondabile» di Vico perfino a Montesquieu: «Da una rapida scorsa al suo libro, che mi fu consegnato come una reliquia, ho avuto l'impressione che vi siano esposti sibillini presagi del bene e del giusto, il cui avvento è previsto, o prevedibile, sulla base di severe meditazioni intorno a ciò che è stato tramandato e a ciò che vive. È molto bello per un popolo possedere un tal patriarca; un giorno i tedeschi avranno in Hamann un breviario non dissimile». Non riuniva forse Vico l'istanza di Hamann – vale a dire il ricupero del linguaggio poetico e mitico come lingua originaria

dei popoli – con l’impegno di Montesquieu di ancorare nella storia il diritto e i costumi?

Napoli non ha stimolato Goethe a studiare libri, per cui il poeta non andò oltre il passeggero piacere di aver trovato in Vico un “patriarca” dei poeti e pensatori. Probabilmente Herder e Jacobi hanno avuto un maggiore contatto con Vico, ma in generale nella Germania di quei tempi non si è articolato un rapporto approfondito con l’autore napoletano. Curando la pubblicazione postuma delle lezioni di Hegel sulla storia universale, l’editore Eduard Gans ricordò tra gli altri anche Vico, tuttavia è probabile che doveva gli stimoli in questo senso al suo soggiorno parigino. Un vero confronto tra Vico da un lato, e Herder, Goethe e Hegel dall’altro, fu stabilito soltanto quando gli studi furono ripresi con impegno a Napoli, il luogo d’origine. Tramite il pensiero hegeliano, la grande filosofia tedesca fece il suo ingresso a Napoli e fu adoperata anche per l’elaborazione di storie della filosofia e della letteratura. In seguito, fu Benedetto Croce a dimostrare inconfutabilmente come l’idealismo tedesco avesse avuto in Vico un precursore, anche se i tedeschi avevano scarsa conoscenza di questa mente originale. Il libro di Croce su Vico, tradotto in tedesco da Auerbach e Lücke, in inglese da Collingwood, contribuì allo sviluppo dello storicismo europeo.

Viceversa, con l’evolversi degli studi romanzi in Germania e con la conseguente ricezione di Vico, Erich Auerbach mostrò che bisognava guardare a Vico, piú che partire da Hegel, nel contesto della sua metafisica barocca. In Dante, Vico aveva trovato un Omero toscano in cui l’antica lingua, possente e anche barbara, tornò ad irrompere. Auerbach fece sua questa scoperta, correggendola nel

senso che dava rilievo anche alle astrazioni che Dante aveva attinto dai tempi piú tardi (gli elementi dogmatici e le allegoresi). In ciò, Auerbach avrebbe potuto richiamarsi alle opere giovanili di Vico. Insieme a Herder e al romanticismo tedesco, Vico divenne precursore della filologia romanza, il “patriarca”, quindi, di quel campo di studi che Auerbach poté rappresentare fino al 1933 in Germania e, dopo gli anni di emigrazione a Istanbul, negli Stati Uniti, dove lo trasformò in uno studio comparato delle letterature europee. Oggi, Auerbach viene considerato senz’altro uno dei fondatori di tali studi, soprattutto in America. A ragione l’editore della raccolta dei suoi saggi ha sottolineato che Erich Auerbach «per indole della sua natura» con nessuno aveva piú affinità che con Vico.

Vico ha dato impulsi non soltanto agli studi letterari; anche un poeta come James Joyce gli dedicò la sua attenzione, in vista della sua tarda opera *Finnegan’s Wake*. Da quando filosofi come Hans-Georg Gadamer e Karl-Otto Apel hanno ricordato Vico con insistenza, l’opera di quest’ultimo è presente nelle discussioni su come gli uomini giungono alla comprensione di se stessi attraverso il linguaggio e la comunicazione. Non bisogna mai dimenticare che Vico era un giurista e che voleva essere tale; il suo pensiero filosofico si dispiega a partire dalla giurisprudenza e dalla storia del diritto. Con la pubblicazione del 1953 del saggio su *Topik und Jurisprudenz*, Theodor Viehweg diede vita ad una corrente, all’interno della nostra giurisprudenza, di studiosi della topica che, prendendo spunto dalla tradizione retorica, cercano di superare il contrasto tra giusnaturalismo e giuspositivismo storico. Questi studi si sono ripercossi in altri campi, per esempio nelle scienze politi-

che. Per numerosi stimoli queste tendenze sono debitrice del discorso, tenuto dal Vico quando era giovane professore di Retorica, *De nostri temporis studiorum ratione*, una traduzione del quale, intitolata *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*, fu pubblicata da W.F. Otto nel 1947. (Una panoramica delle tendenze accennate è contenuta nel mio contributo «Dialektik und Topik» nella ‘Gadamer-Festschrift’ *Hermeneutik und Dialektik*).

Ricordando oggi gli approcci degli anni Cinquanta, bisogna riconoscere che spesso i conti non tornavano: non sempre Vico fu ascoltato con sufficiente attenzione a proposito degli argomenti trattati! Ma ora la situazione è cambiata; la traduzione e il commento del *Liber metaphysicus* mostrano in quale maniera l’idea della topica si inserisca nel pensiero di Vico il quale, grazie ad essa, compie un passo decisivo verso la *Scienza nuova*. L’attuale interesse per Vico, che si è fatto piú attento e piú puntuale, può avvalersi dei contributi dati dal Centro di Studi Vichiani di Napoli. Da quando anche a New York esiste un istituto di studi vichiani, i colleghi statunitensi sostengono che Vico abbia responsabilità riguardo a praticamente tutte le innovazioni attuali nell’ambito delle scienze culturali e sociali. In questa situazione, è importante che ormai possediamo una traduzione completa della *Scienza nuova*, una traduzione che ci consenta di verificare come pensava Vico nella Napoli dei suoi tempi, e di renderci conto del modo in cui noi dobbiamo rispondere al richiamo che i nostri tempi ci rivolgono. Confrontandoci con Vico, possiamo imparare che anche noi abbiamo un nostro campo d’azione con i suoi limiti, posti come siamo in questo luogo e in questa ora di una storia che continua.

Innanzitutto, Vico ci insegna la fiducia nella storia. Non si tratta della fede in un progresso continuo; Vico scopre, piuttosto, che i periodi di decadenza hanno una loro necessità. Tuttavia, dobbiamo essere pronti per le possibilità che ci vengono concesse, non dimenticando che anche la barbarie e la catastrofe – dopo averci insegnato il senso della misura e del limite – non escludono una svolta positiva. Nella propria vita, Vico nota il significato positivo del fatto che l'Università non gli aveva concesso una sistemazione adeguata: solo così, vivendo al margine della comunità dei dotti, poteva elaborare il suo pensiero nuovo e inattuale. La sua è una risposta esemplare alla politica corrente dell'università e della ricerca. Certamente debbono esistere istituzioni che accolgano un tale studioso solitario. E ciò vale anche per chi traduce le grandi opere filosofiche – un lavoro che richiede la massima dedizione. Saranno necessarie nuove forme di sostegno se vogliamo che queste opere diventino l'effettivo patrimonio comune della nostra comunità europea, comunità dalle molte lingue.

Sotto questo punto di vista, la presentazione della traduzione dell'opera principale di Vico fa presente anche un'esigenza della cultura e della ricerca che in sede politica non ha ancora trovato la dovuta attenzione.

Testo letto in occasione della presentazione al Parlamento Europeo delle traduzioni tedesca e spagnola della *Scienza Nuova* di Giambattista Vico promosse dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Strasburgo, 19 novembre 1991).

AUSTRIA

La mostra delle pubblicazioni nella Biblioteca Nazionale di Vienna

MARIANGELA ISACCHINI

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Sede di Vienna

All'Istituto fondato e presieduto dall'avv. Gerardo Marotta è riuscita a Vienna, nell'aprile del 1997, con la mostra "Parthenope für die Zukunft Europas. Geist und Wirken des Istituto Italiano per gli Studi Filosofici", un'impresa non banale: trasformare in una vera sala di lettura, aperta a un pubblico interessato e libero di consultare i libri esposti, il salone-museo di una delle più importanti biblioteche del mondo, nato per custodire antiche opere, per aprirsi agli ambasciatori e per fare da sfondo alle occasioni di gala della corte asburgica. Complice la mostra delle pubblicazioni dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici che l'avv. Marotta ha intensamente voluto portare in questa capitale europea, per la prima volta e quasi per incanto, la Prunksaal della Biblioteca Nazionale Austriaca, vero gioiello dell'arte barocca, è divenuta una sala nella quale si potevano toccare e sfogliare tutte le opere giunte da Napoli, frutto del lavoro di ricerca pluridecennale promosso dall'Istituto. In un ambiente di straordinario pregio architettonico e la cui rilevanza storica è superfluo sottolineare, sotto la cupola affrescata da quel Daniel Gran che fu allievo del grande Solimena, l'Istituto e Napoli sono stati celebrati in una mostra a cura della Biblioteca Nazionale Austriaca, arricchita dalle tele del Kunsthistorisches Museum di Vienna, mostra che ha voluto

cogliere l'occasione per ricordare e ravvivare gli intensi rapporti e i legami profondi che hanno unito nel passato e uniscono nel presente questi due grandi centri della cultura europea. Per avere subito un'idea di quanto fertile sia stato l'incontro, bastava dare uno sguardo agli splendidi codici greci e latini appartenuti a Ferdinando I d'Aragona; immergersi nella veduta di una Napoli settecentesca riprodotta nell'atlante dell'epoca di Francesco Cassiano de Silva; scorrere i titoli dei libri antichi che riprendevano momenti legati alla storia del Mezzogiorno: dalla partenza di Francesco Saverio per l'Oriente, alle primissime guide dedicate al Grand Tour; per soffermarsi infine su una teca con i ritratti dei personaggi che hanno lasciato un segno nella vita di entrambe le città: Metastasio e Scarlatti, Vico e Giannone, accolto alla corte di Vienna, i viceré tra i quali il conte Harrach, grande collezionista d'arte.

Tutto questo, assieme alle vedute di Napoli opera dello Joli, a un pregiatissimo bozzetto del Solimena, che raffigura il Conte Althann nell'atto di consegnare a Carlo VI l'inventario della Pinacoteca, a un filosofo mendicante della scuola di Jusepe de Riberas, veniva esposto sotto la cupola. Lungo le due maestose ali della Prunksaal, l'ala della pace e l'ala della guerra, si spiegava la mostra delle pubblicazioni dell'Istituto.

Non è facile inserire in una sala con una marcata connotazione architettonica, dall'unità stilistica tanto forte e per di più barocca, un'esposizione moderna. Bisogna cercare quell'equilibrio che consenta alla nuova mostra di imporsi agli occhi dei visitatori, di catturarne l'attenzione, ma fare questo nel pieno rispetto del decoro dell'ambiente. L'avv. Marotta, che sa cogliere della modernità le sfide importanti e gli aspetti positivi e che per di più rifugge le soluzioni facili e le scelte scon-

tate, ha preferito rinunciare a sistemare i libri nelle vetrine in sito, dove sarebbero stati ricoperti da un vetro che ne avrebbe permesso la mera lettura del titolo – ossia la loro museificazione. Si è piuttosto scelta la strada non facile di ricondurre un museo alla sua vocazione autentica: la lettura. Ha affidato il compito di progettare un allestimento per la mostra a un giovane eppur affermato architetto austriaco, Michael Embacher, noto per essere contrario a qualsiasi forma di sterile “design” fine a se stesso e per essere profondamente convinto del fatto che un allestimento è riuscito se scompare, se non si impone, ma discretamente e con modestia svolge la funzione di supporto agli oggetti, in questo caso ai libri.

L'avv. Marotta ha voluto non solo esporre i risultati delle ricerche dell'Istituto ma – da autentico bibliofilo – ha acconsentito a ch  si operasse per rimuovere tutte le barriere che possono impedire a un potenziale lettore di toccare il libro, di consultarlo, di scorrerne l'indice, di leggerne un capitolo, di prendere visione del piano d'insieme di una collana. La Direzione della Biblioteca – ed   doveroso ricordare con riconoscenza il Direttore Generale Dr. Hans Marte – e la citt  di Vienna hanno accolto con entusiasmo e attenzione questa proposta. Durante l'apertura della mostra la Prunksaal ha registrato un nuovo record di visitatori e non   davvero mancato chi si presentava all'orario d'apertura e vi trascorrevva tutta la giornata, assorto nella lettura di un'opera finalmente disponibile. A riprova del fatto che la cultura italiana, specialmente quando   alta cultura, trova sempre all'estero i suoi interlocutori naturali.

Le pubblicazioni dell'Istituto, raccolte in 14 sezioni, secondo un *iter* storico sulla sinistra della sala (a partire dalla sezione sull'antichit  fino alla filosofia contemporanea, pas-

sando per l'Umanesimo, il Rinascimento, la Rivoluzione Napoletana, il Risorgimento) e attorno a nuclei tematici sulla destra (le scienze, la mostre promosse, le pubblicazioni dedicate a Napoli, all'Europa), erano illuminate da due file di lampade che creavano uno spazio soffuso per la lettura, mettendo in luce i libri adagiati su pannelli di supporto che invitavano a sfogliarli. A questo spazio moderno, raccolto e basso rispetto allo sviluppo tutto in verticale della sala, verso il quale solo la leggerezza di una calda luce indirizzava lo sguardo, facevano da sfondo gli scaffali imponenti ma inavvicinabili della biblioteca barocca. Così la sala eretta nei primi anni del Settecento da Carlo VI per sistemare la collezione di corte, una raccolta che annovera innumerevoli capolavori dell'arte libraria europea, un numero consistente dei quali è di provenienza italiana, si è trasformata in una vera sala di lettura, dove un pubblico competente è accorso in gran numero, fin dalla sera dell'inaugurazione, alla presenza di numerose autorità italiane e straniere, tra le quali il sen. Masullo, il sen. Coviello, il prof. Bodei e la signora Gehrler, Ministro della Pubblica Istruzione dell'Austria.

In seguito la mostra ha visitato altre città: Milano, Berlino e Parigi. Sorprende vedere come essa sappia di volta in volta adattarsi a sale mai prima conosciute, ricavarsi una nicchia, trovare un nuovo spazio sul quale modellarsi e ridisporsi, con una malleabilità che la restituisce sempre rinnovata, arricchita, originale eppure fedele a se stessa. Specchio e testimone di quanto all'Istituto si è fatto e si fa.

Dal volume *Per Gerardo Marotta. Scritti editi e inediti raccolti dagli amici di Gerardo Marotta, pubblicati in occasione del Premio Mecenate 1999, assegnatogli dagli Amici della Scala*. A cura di Claudio Piga, Mariangela Isacchini e Antonella Ciccarelli. Arte tipografica, Napoli, 1999.

REPUBBLICA CECA

Jan Patočka sulla crisi dell'Europa

IVAN CHVATÍK
Università di Praga

Se consideriamo l'opera di Patočka a partire dalla nostra prospettiva attuale, osserviamo che il suo pensiero risentí sin dall'inizio del fascino esercitato da Platone e dal progetto platonico «di una società fondata sulla vita dello spirito, condotta in modo puramente spirituale». Patočka lo afferma in un suo breve saggio polemico dal titolo *Platonismo e politica* pubblicato nella rivista filosofica «Il pensiero ceco». Si può intendere questo testo come una enunciazione programmatica del suo punto di vista riguardo al compito della filosofia nella società e nella storia. Secondo Patočka, la concezione politica platonica è sostanzialmente la seguente:

«1. C'è un unico ed unitario atteggiamento umano puramente spirituale, di nome filosofia.

2. L'“oggetto” della filosofia non è innanzitutto contenuto di questo mondo.

3. Il diritto della filosofia di essere normativa per la vita è fondato nella sua veridicità interna, nel suo carattere assoluto.

4. Ogni azione umana che non sia fondata nella filosofia e non sia da essa illuminata, ha i caratteri dell'insufficienza, della non-verità e della mancanza di ordine interno».

Patočka si identifica *in toto* con questa concezione. «Il senso del platonismo è identico a quello dell'autentico filosofare. Il filosofo in senso autentico può vedere la fondamentale o contingente non-realizzabilità dell'ideale plato-

nico; in quanto filosofo egli deve però dentro di sé tenerlo presente ed affermarlo. Per il filosofo autentico, colui cioè che risveglia dentro di sé, in modo metodico e tematico, il senso nascosto dell'umanità, non vi è altra strada possibile. Il filosofo in quanto tale non è certo impegnato nella battaglia politica e nell'attività di tutti i giorni, ... ma la sua attività nel mondo si appoggia sul fatto che egli ha un'idea politica, e che vive nell'idea politica di Platone». Nella proposizione successiva, Patočka dichiara il suo legame con il grande maestro Edmund Husserl e ne cita il saggio *L'idea di una cultura filosofica*. La filosofia non deve dunque essere, secondo Patočka, un constatare puramente intellettuale, né un semplice accumulo di conoscenze, bensì una ricerca ed un risveglio di umanità. Per potersi porre in tale ricerca, e per poter portare alla luce tale umanità, è necessario rivolgersi alle più profonde regioni dell'essente, cioè operare in modo profondamente formativo nel mondo della coesistenza umana, per proteggere e sviluppare la cultura in senso autentico.

È possibile dimostrare in modo particolareggiato come Patočka, all'interno del suo pensiero filosofico, non abbandoni mai questo programma così strettamente legato a quello di Husserl. Faccio qui notare, che Patočka – pieno di ammirazione per i risultati del filosofare fenomenologico di Husserl, e non del tutto all'oscuro delle critiche heideggeriane a Husserl – nel 1936, dunque nello stesso anno in cui appare a Belgrado la conferenza husserliana di Praga sulla crisi delle scienze europee, pubblica il suo primo rilevante lavoro filosofico con il titolo *Il mondo naturale come problema filosofico*, lasciando così intendere che la filosofia fenomenologica diverrà il suo strumento di impegno storico-politico, innanzitutto nella sua presa di posizione critica nei

confronti dell'oggettivismo scientifico. Già nel progetto di quest'opera fa notare che nel suo «programma a lungo termine» si trova «come elemento, meglio ancora come elemento medio, una riflessione di altro tipo, e cioè quella sulla storia dell'umanità, la filosofia della storia».

Nel corso della sua ricerca, che è innanzitutto rivolta ad una attenta analisi degli inediti husserliani, Patočka rifiuta la concezione della riflessione assoluta, nel senso della concezione «di una evidenza obiettiva che debba essere raggiunta per mezzo di un metodo specifico della riflessione; questo metodo è da realizzarsi sul terreno della certezza, ove il soggetto si accorge di se stesso, e precisamente in ogni momento della costituzione del suo mondo ed in tutte le sue operazioni, sia attive sia passive, che realizzano questa costituzione». E rifiuta anche la concezione, a questa collegata, dell'ultimo terreno sicuro del soggetto trascendentale, insieme a quella della intuizione immediata dei dati hyletici, che sono appunto l'unica cosa che possiamo cogliere in originale, e sulla quale poi posiamo il velo delle idee filosofiche e scientifiche. Collegandosi esplicitamente a temi sia del primo che dell'ultimo Heidegger, Patočka delinea una propria concezione dei tre movimenti ontologici dell'esistenza umana: «Il mondo naturale appare come un movimento di tre tipi: innanzitutto il movimento dell'accogliere, che offre all'esserci, nelle forme di amore ed odio, il punto di inizio per il radicamento; poi il movimento di estraniamento o oltrepassamento, che accorda all'esserci un posto nella natura, in quella umana come in quella oltre-umana; il movimento, infine, che pone l'esserci in rapporto con il Tutto e con ciò grazie a cui il Tutto si rende visibile».

Il problema della *Lebenswelt*, o come Patočka dice in ceco,

del mondo naturale, diviene problema del mondo in generale, dell'apparire in quanto tale. L'apparire viene qui ancora inteso come mostrarsi della verità. «Il vivere umano è in tutte le sue modalità un vivere 'nella verità'; tale verità è una verità finita, è chiaro, tuttavia essa sfida la nostra responsabilità in modo non certo meno radicale di quanto faccia la pretesa razionalistica di apoditticità. [...] Verità *finita* non significa qui verità *relativa*, e nemmeno che la verità sia in relazione con qualcosa d'altro fuori di sé; piuttosto essa contiene la lotta di tutti i giorni contro gli errori, le illusioni, le durezza che una simile battaglia si porta dietro – e contro tutti i tentativi dell'uomo di affrancarsi dal proprio essere, che lo rendono come 'un pezzo di lava sulla luna'».

Questa concezione ontologica del mondo, dell'apparire e dell'esistenza umana consente a Patočka di abbandonarsi all'entusiasmo per la rinascita della libertà durante la Primavera di Praga del '68, e di delineare una via d'uscita – in relazione ad Husserl e nello spirito della sua visione platonica della storia – alla crisi del mondo tecnico contemporaneo. Nel saggio *Intelligenza ed opposizione*, afferma che la solidarietà dovrebbe essere in grado di cambiare il mondo. L'*intelligenza* tecnica, che detiene *de facto* il controllo su tutte le forze materiali, dovrebbe opporsi ai politici di entrambe le sponde della cortina di ferro, e «sulla base della conoscenza di ciò che è, intraprendere un'attività concreta volta alla resistenza di fronte a degenerate impressioni di sviluppo». In quel momento Patočka sperava che l'*intelligenza*, la quale, per il suo numero, è una massa, «non divenga massa nel senso che essa sia essenzialmente passiva, recettiva, priva di iniziativa e senza la disposizione per l'argomentazione intellettuale. [...] Non le è permesso

perdere la capacità di porre questioni. Deve potenziare ogni mezzo di critica e di criticismo, piuttosto che lo scatenamento delle passioni...».

Detto in modo astrattamente filosofico, «si tratta allora, dopo aver portato alla luce l'inaffidabilità del mondo fattuale, di adoprarsi per il reale dominio dello spirito. Kant parlò del regno dello spirito, o meglio del regno degli spiriti, come anche della sfera della moralità. Tale sfera morale è per lui l'ambito di validità della ragione, cioè di ciò che è universale e necessario».

Tale concetto si rivelò, come anche Patočka capì presto, parzialmente utopico, e non trovò dunque alcun seguito. Non era possibile capire come tale *intelligenza* tecnica, che non si dimostrava in realtà molto ansiosa, dovesse venire politicizzata in modo soddisfacente, affinché facesse proprio, in quanto massa, il compito utopico che si voleva l'attendesse con necessità storica. Nell'ottica dei *Saggi eretici* bisogna constatare che questo era un concetto inteso a partire dalla prospettiva della Pace, della Vita e del Giorno, ovvero a partire dalla prospettiva di una tensione verso una vita inequivocabilmente buona, senza alcun riguardo per gli aspetti oscuri dell'essere-nel-mondo dell'uomo. Patočka arriverà a questi solo più tardi. Come si potrebbe altrimenti intendere l'opinione, che si trova anche nel suo testo del '68, «che si ha oggi l'opportunità, per la prima volta nella storia, non solo di rendere risolvibile l'opposizione tra la natura razionale della vita umana e la materialità della sua riproduzione, ma anche di renderla risolvibile grazie alla ragione»?

Le rivolte studentesche nell'Europa occidentale non portarono alcun mutamento essenziale nella società, ed i rivoltosi di allora confluirono nell'*establishment* della democra-

tica società del benessere. In seguito all'occupazione della Cecoslovacchia ad opera delle truppe sovietiche cominciò a divenire chiaro che l'*intelligenza* in quanto tale non bastava da sola a sconfiggere il regime totalitario. Diviene necessario aggiungervi una particolare fermezza, derivata, potremmo dire, da ciò contro cui si combatte. Tale situazione storico-sociale di totalitarismo costringeva i propri oppositori, in un certo senso, ad un impegno totale. Ma su questo ritorneremo.

Nel 1968 la situazione in Cecoslovacchia si distende al punto che Jan Patočka può divenire infine, a 61 anni, ordinario. Con tutte le sue forze diffonde negli ambienti filosofici la fenomenologia di Husserl, con le riserve critiche cui era giunto nel corso degli anni in cui la sua influenza pubblica era limitata, ed egli si identificava con la riforma heideggeriana della fenomenologia del periodo di *Sein und Zeit*. A poco a poco egli fa sua anche la critica alla civiltà della tecnica, che proviene dalla concezione di Heidegger della storia dell'essere e che diagnostica la nostra epoca come dominata dall'essere nella forma del *Gestell*.

Ma allo stesso tempo Patočka non abbandona il suo approccio platonico, ed all'interno della ricerca sulla storicità del mondo naturale si dedica intensamente, a partire dagli anni settanta, allo studio della concezione platonica dell'anima, la compara alla filosofia di Democrito ed insegue, nei suoi effetti e mutamenti storici, il motivo della cura dell'anima come elemento primario che regge la storia dell'occidente. La storia dell'Europa è la storia della cura dell'anima [...]

L'umanità deve assumere e sopportare la soluzione come un compito. E questo è il nucleo del platonismo di Patočka:

storia, politica e filosofia sono state progettate unitariamente nel mondo dell'antica *polis*. La filosofia, attraverso il proprio contatto con l'essere, garantisce l'esistenza del senso assoluto, che per la storia costituisce un punto di fuga necessario. La filosofia getta le basi della politica e le dà senso.

Ma il platonismo dogmatico ci ha ingannato. «Che la filosofia non sia in grado di fornire all'uomo un senso della vita piú alto, compiutamente positivo, intatto, immediatamente comprensibile, [...] che la metafisica conduca all'incertezza invece che alla piena affermazione promessa o almeno sperata, questa è una esperienza che si impone con forza in un'epoca in cui l'uomo, derubato del senso pratico della sua esistenza all'interno della *polis*, si volge verso il proprio intimo [...]».

La questione della necessità e dell'inaccessibilità del senso assoluto viene risolta, per duemila anni, dal cristianesimo. «Ciò che la ricerca filosofica, con tutta la sua esigenza di una salda *episteme* [...] non è in grado di garantire, e ciò di cui l'uomo non è capace, nonostante tutti i suoi sforzi, è facile per Dio [...]». Con la conversione cristiana l'umanità riceve una sensatezza indiretta, certo solo in un punto di fuga, cioè quella sensatezza, che è necessario guadagnarsi aiutandola nella sua opera. Ma l'errore sta proprio in questo: «La fede cristiana è un senso cercato dall'uomo, ma che non viene raggiunto con le proprie forze, bensí dettato da quel mondo superiore». L'audacia dell'intelletto è accresciuta dalla garanzia divina; siamo stati abituati alla storia della salvezza, e con lo sviluppo della moderna scienza e tecnica matematica si è compiuto quel vasto svuotamento di senso in cui noi oggi ci troviamo. E ciò è potuto accadere

perché noi ci siamo dimenticati di come la storia ha avuto inizio, e quali sono i suoi rapporti con il senso. Noi siamo convinti che il tratto fondamentale della realtà sono pace, bontà e chiarezza, in cui solo affiorano le isole del caos, della guerra, del male, dell'oscurità. Eppure è proprio il contrario. Questo lo abbiamo capito già all'inizio della storia, ma in realtà non eravamo maturi per il nostro compito. Abbiamo fallito, come cristiani, come scienziati, o come politici, per non dire come filosofi. Abbiamo voluto comodamente intendere il compito della storia come un senso già accettato. Ma così non va. Abbiamo dovuto attraversare l'esperienza infinitamente tragica della perdita di senso, il secolo delle guerre e della violenza, ed insistiamo ancora a non lasciarci insegnare che non si può ottenere il senso come qualcosa di già pronto, e che esso non è dato né ottenuto una volta per tutte.

Ed ora la soluzione di Patočka. In un certo senso si ripete la situazione dell'inizio della storia. C'è di nuovo l'esperienza dello sconvolgimento. La donazione di senso da parte di Dio è crollata, e con essa i progetti secolarizzati che si appoggiavano alla ragione tecnico-scientifica. Che cosa può essere qui d'aiuto? Solo una nuova conversione, fondata sulla «epifania indiretta» del senso come «punto di fuga della problematicità». «La possibilità di una *metanoia* in proporzioni storiche dipende dalla risposta a questa domanda: è quella parte dell'umanità – che è in grado di cogliere cos'è stato e cos'è in gioco nella storia, e che allo stesso tempo è sempre più costretta, a causa della situazione dell'umanità attuale, ai massimi livelli della tecnica scientifica, a prendere su di sé la responsabilità dell'assenza di senso – pronta per quella disciplina e quello spirito di sacri-

ficio, che è richiesto da un atteggiamento di disimpegno, che è la sola maniera in cui è possibile che si realizzi il senso assoluto e tuttavia – in quanto problematico – accessibile all'uomo?».

Dunque nuovamente il tema della solidarietà, della solidarietà degli sconvolti ma non impauriti, di coloro che sanno di che si tratta nella storia, degli intellettuali, degli uomini dello spirito, propriamente dei guardiani-filosofi di Platone, che sono in grado di sopportare l'assenza di senso dell'epoca del nichilismo e di porre in gioco la loro stessa vita, affinché divenga visibile che l'umanità si è portata da sé in questo vuoto di senso, essendo caduta nell'illusione che il senso fosse qualcosa di garantito.

Non fu d'aiuto nemmeno l'esperienza della prima guerra mondiale, della quale si potrebbe dire che mostrò nel modo più drastico come questo complesso di idee fosse insostenibile. «L'idea comune, che stava sullo sfondo della prima guerra mondiale, era la convinzione sviluppatasi pian piano che non esistesse qualcosa come un senso oggettivo del mondo e delle cose [...]». Lo sforzo di sfuggire alla guerra ha poi condotto alla formazione di due totalitarismi certo diversi, ma in fondo tra loro apparentati, e con l'assistenza delle forze democratiche che caddero nell'illusione che ce la si potesse cavare con le idee del secolo scorso, l'Europa fu condotta nella seconda ed ancor più terribile guerra. Neppure questa portò la sperata soluzione della crisi. Dopo la sconfitta del primo, il secondo totalitarismo si mostrò molto più stabile, cosicché dovettero passare altri cinquanta anni, prima che la sua esistenza divenisse internamente insostenibile ed esso crollasse. Nel frattempo la guerra fredda continuava a durare, e sembrò che le diagnosi heidegge-

riane sulla dominazione dell'essere nella forma del *Gestell* fossero ancora valide. Che fare dunque? Come si può opporre resistenza alla violenza del *Gestell*, quando sembra che esso durerà per sempre? Ho già accennato come il regime totalitario costringesse ad un impegno totale. Circa quindici anni prima della caduta del comunismo giunge il filosofo con il suo punto di vista eretico: «Come domina il giorno, la vita, la pace su ogni singolo, sul suo corpo e la sua anima? Con l'aiuto della morte, mediante la minaccia della vita. [...] Non ci si può liberare della guerra senza perciò liberarsi del dominio della pace, del giorno e della vita, sotto una forma che esclude la morte e chiude gli occhi di fronte ad essa». Si può risolvere il conflitto all'interno dell'essere solo per mezzo del conflitto, per mezzo della resistenza contro «[...] i terrorizzanti o seducenti motivi del Giorno. Questa resistenza rivela il carattere di quelli, è una protesta, che viene pagata con la vita, ma in cui non scorre sangue, bensì tale vita marcisce nelle prigioni, nei nascondigli, si sgretola nei propri scopi e possibilità andati distrutti – ed il sangue tornerà certo a scorrere, non appena la forza lo riterrà opportuno. Questo fronte è la conoscenza che è qui il luogo ove si consuma il vero dramma della libertà. La libertà non prende posizione 'non appena' la lotta si è conclusa, giacché il suo luogo proprio è in essa – qui è il *punctum saliens* di quell'importante vetta da cui si può osservare il campo di battaglia. [...] Un mezzo per il superamento di questa situazione sarebbe la *solidarietà degli sconvolti*; di quelli che sono in grado di comprendere di che si tratta nella vita e nella morte, e dunque anche nella storia. Che la storia non sia *niente altro* che conflitto di una *vita semplice e nuda* che è presa nell'angoscia, contro una *vita sulla cima*. [...] Tutte le

forze, che sono le condizioni di vita irrinunciabili per l'uomo odierno, si trovano nelle mani delle persone che sono in grado di intendere in questa maniera. La solidarietà degli sconvolti ha la capacità di dire di no [...]».

Insieme con Václav Havel, Patočka si pose, nel 1977, alla guida del movimento per i diritti umani contro il regime totalitario comunista della Cecoslovacchia. Era come se questo movimento realizzasse il progetto di Patočka. Tre mesi dopo aver dato vita a «Charta 77», morì in seguito all'esaurimento fisico causatogli dagli interrogatori della polizia. In questo senso si può affermare che egli adempì al suo destino.

Noi potremmo comunque non essere d'accordo con le sue analisi. Nel punto del suo pensiero in cui vuole toccare con Platone il senso assoluto nel cuore della realtà, sia pure questo nella forma del mistero e dell'oscurità, egli non rispetta la pretesa heideggeriana della differenza ontologica. Non è possibile identificare l'essere con la fonte del senso, sia essa in un sempre lontano punto di fuga o in una oscurità abissale. Anche se la diagnosi di Patočka è corretta sotto molti punti di vista, purtroppo non possiamo accettare la sua terapia. Né il platonismo dogmatico né quello 'negativo' possono costituire una guida per l'attività politica, né fondare una scienza politica. Nei *Saggi eretici*, proprio la loro ereticità ci sembra essere importante. È tuttavia necessario procedere oltre, a tal punto da rifiutare la tesi che afferma che la sensatezza relativa, che appare in ogni situazione concreta, debba venire ulteriormente garantita da un rapporto con il punto di fuga del senso assoluto. Il senso non va identificato con l'essere. Affinché l'essere umano in situazione possa avere senso, non è necessario

che l'essere stesso abbia un senso. Non so se mi sia riuscito di mostrarlo, ma io sono convinto che devo a Patočka il coraggio per trarre tali conseguenze.

Traduzione dal tedesco di Andrea Cudin

Dal volume: *La fenomenologia e l'Europa*, a cura di Renato Cristin e Mario Ruggenini, Atti del Convegno internazionale svoltosi a Trieste dal 22 al 25 novembre 1995 per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dell'Università di Trieste con la collaborazione dell'Ufficio per l'Italia del Parlamento Europeo (Vivarium, Napoli, 1999).

SCANDINAVIA

L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha promosso la prima traduzione della Scienza Nuova di Giambattista Vico in una lingua scandinava: Den nye Videnskab, a cura di Fritz Wolder, pubblicata ad Arhus nel 1997. Molto intensa è stata in tempi recenti la collaborazione con l'Accademia di Danimarca, che ha dato luogo all'organizzazione in Roma di mostre d'arte, di rassegne del cinema dell'Europa del Nord e a incontri letterari e filosofici centrati sulla figura e sull'opera del "filosofo di Danimarca", Søren Kierkegaard. Nel 2004 vedeva la luce la prima traduzione in danese dei Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio di Machiavelli, di cui è in corso di traduzione, ancora in lingua danese, il Trattato sulla guerra.

Al tema Funzionalismo norvegese. Oslo 1927-1940 fu dedicata nel mese di marzo del 1996 una splendida mostra esposta in Palazzo Serra di Cassano. La mostra e la pubblicazione del relativo catalogo furono realizzate con il sostegno della Reale Ambasciata Norvegese di Roma, del Ministero Norvegese degli Affari Esteri e della Facoltà di Architettura dell'Università di Napoli «Federico II». Analoga attenzione l'Istituto ha dedicato all'architettura svedese, con la mostra Sven Markelius 1889-1972, organizzata in collaborazione con l'Arkitektur Museet di Stoccolma; il relativo catalogo è stato pubblicato in un numero speciale della rivista «ArQ. Architettura quaderni» con testi di Eva Rudberg.

Sguardo sulla storia delle idee e della cultura svedese

JEAN FRANÇOIS BATAIL

Università di Parigi IV - Sorbona

La Svezia non è certo un paese sconosciuto in ambito internazionale. La stampa internazionale ci informa con una cadenza abbastanza regolare sulla vita economica e sull'evoluzione sociale di un paese – che si lodi o si critichi il modello di società che esso offre – spesso citato come punto di riferimento per l'estero. E la consegna annuale del premio Nobel contribuisce a focalizzare l'attenzione internazionale su questa nazione nordica che conta non molto più di otto milioni di abitanti.

Per contro, che cosa sappiamo delle attività intellettuali, del lavoro teorico e delle correnti di pensiero che hanno segnato la storia di questo paese e gli hanno conferito la fisionomia che gli riconosciamo attualmente? Senza dubbio si possono invocare Linneo e la sua scuola, l'apporto svedese alla chimica (Scheele, Torbern Bergman, Berzelius) oppure ancora, in un altro registro, Emmanuel Swedenborg. Dietro qualche albero imponente, resta sempre da scoprire la foresta.

Gli Svedesi stessi non sembrano sempre coscienti dei tratti originari e delle ricchezze che offre la loro storia culturale. Essi danno fiducia alla loro tecnologia, che si tratti di macchinismo, di cure ospedaliere, ovvero di "ingegneria sociale". Per il resto – umiltà o incomprendimento? – la loro

modestia rasenta a volte la negazione di sé. Ammettiamo che il genio svedese sia innanzitutto quello di un popolo di ingegneri. Bisogna mostrare se è solo questo.

È in questo spirito che è nata l'idea di un *summit* fuori della Scandinavia, invitando alcuni specialisti a chiarificare diversi aspetti di questa «Svezia intellettuale e dotta» che vale la pena di scoprire. Grazie al generoso aiuto delle autorità svedesi, grazie anche all'entusiasmo ed alle capacità organizzative della signora Agneta Bohman, addetta alla stampa presso l'Ambasciata svedese a Parigi, questo colloquio si è potuto tenere l'autunno scorso presso il bel palazzo del Centro Culturale Svedese. Di fatto, per via dell'insediamento geografico di questa manifestazione, la prospettiva adottata è stata in una certa misura franco-svedese. Pertanto, l'esame attento di un paese allo stesso tempo originale per le sue tradizioni culturali specifiche e profondamente tributario delle grandi correnti di pensiero internazionali, invita, infatti, ad un confronto più vasto, deliberatamente europeo. I partecipanti hanno avuto a cuore innanzitutto di cominciare il dialogo e di permettere uno scambio di vedute, al di fuori di una specializzazione troppo esclusiva e di un'erudizione noiosa.

Grazie alle «Nouvelles de la République de Lettres», la rivista dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, quest'approccio si trova oggi prolungato ed ampliato. Dalla pubblicazione del primo numero di questa rivista, Paul Dibon e Tullio Gregory, in una «Presentazione» che è stata una professione di fede ed un manifesto, si impegnavano ad accrescere un dialogo tra gli storici di tutte le discipline e i responsabili delle fonti. Reagendo vigorosamente contro lo stretto esclusivismo di tante scuole e parrocchie, assegna-

vano alla loro rivista una duplice finalità, scientifica ed umana: proseguire l'esplorazione dei vasti campi della storia ancora dimenticati o ignorati, ma anche rafforzare la collaborazione ed i legami di amicizia tra i ricercatori di tutti gli orizzonti, in uno spirito risolutamente interdisciplinare. Siamo lieti che essi abbiano aperto così generosamente le loro prospettive per realizzare questo primo numero speciale. L'obiettivo che ci siamo prefissati è certo modesto – non avrebbe potuto trattarsi, in un primo momento, che di stabilire alcuni punti di riferimento. Almeno siamo stati animati da intenzioni che, lo speriamo, non tradiranno l'umanesimo che le «Nouvelles de la République de Lettres» difendono ed illustrano.

È un dato di fatto che gli «studi umanistici» non si presentano molto bene nelle nostre società industrializzate. La Svezia moderna, che si vuole utilitarista e pragmatista, non fa eccezione alla regola. La situazione proprio lì è più preoccupante che altrove, nella misura in cui i programmi scolastici hanno ridotto al minimo necessario lo spazio per la storia della cultura. Non importa il fatto che la storia delle idee e delle scienze abbia conosciuto da un mezzo secolo uno sforzo che altrove forse non ha equivalenti.

Tutte le università svedesi offrono un programma di insegnamento e di ricerca in questa disciplina che attira un numero crescente di studenti. I nostri colleghi svedesi hanno svolto un lavoro considerevole, i cui risultati restano, ahimè, troppo poco conosciuti dalla comunità scientifica internazionale a causa dell'ostacolo linguistico. Vorrei inizialmente rendere omaggio a questa scuola vigorosa, facendo una panoramica sulla storia delle idee in Svezia. Esso dovrebbe costituire la base di riflessione per altri paesi

ove la ricerca istituzionalizzata resta troppo spesso strettamente disciplinare.

Passiamo rapidamente all'ultimo secolo, quando appaiono i primi tentativi di «storia delle idee» legati a diverse scuole o ideologie: il romanticismo dal 1810 al 1830, il positivismo o naturalismo nella seconda metà del secolo. F.W Ehrenheim, filosofo della natura di stampo schellinghiano e appassionato di scienze, si sforza dal 1882 di integrare le attività scientifiche nella storia della cultura globale. Lo stesso approccio lo troviamo più tardi in Anton Nyström, ma a partire da premesse del tutto differenti. Questo medico positivista, discepolo svedese di August Comte, dà un grande spazio alla scienza, alla tecnica e alla medicina nella sua monumentale *Allmän kulturhistoria* (1886-91). L'idea direttrice è quella dell'unità della storia. La scienza ha ampiamente modellato quest'ultima e, per un giusto capovolgimento delle cose, è importante che la storia a sua volta la integri. In una maniera tutta comtiana, la ragione, oggetto di culto, è presentata nel suo avvento progressivo, mentre gli scienziati o i pensatori perseguitati una volta in nome dell'ortodossia appaiono come martiri della razionalità.

Da un punto di vista generale, dal declino del romanticismo fino alla prima guerra mondiale, la Svezia è segnata da un confronto ideologico tra diverse forme di idealismo e di dottrine concorrenti che hanno potuto chiamarsi rispettivamente liberalismo, positivismo o naturalismo. Era inevitabile che le storie della cultura, immerse anch'esse nella storia e nella cultura, fossero spinte a concepire la loro pratica in funzione delle loro convinzioni filosofiche.

Il quarto centenario della fondazione dell'Università di Uppsala, 1877, stava per far nascere un'opera la cui impor-

tanza nella storia del sapere non avrebbe potuto essere sottovalutata, il *magnum opus* di Cales Annerstedt, *Uppsala universitets historia*. Uomo di fonti e di archivi, Annerstedt, esponendo nei particolari la storia di un'università che fu la sola in Svezia fino al XVIII secolo, metteva nelle mani dei ricercatori uno strumento di lavoro, la cui fecondità oggi è lontana dall'essere esaurita.

Di fatto, se si è trovato un buon numero di scienziati svedesi che per amore dell'educazione o della volgarizzazione sono diventati gli storici delle loro discipline, si può affermare che l'impulso fondamentale, che ha permesso di costituire la storia delle idee e delle scienze come oggi è concepita, è venuto da un uomo di lettere, Hemlk Schück. Nessun altro storico della letteratura della sua generazione ha forse prestato un'attenzione così elevata agli aspetti istituzionali e sociologici, che sottendono le produzioni dello spirito. Proprio quando, per esempio, Albert Nilsson poteva rintracciare, nella sua bella opera sul romanticismo svedese, in modo quasi etereo, la corrente platonica che attraverso Schelling ha vivificato la letteratura nazionale agli inizi del XIX secolo, Schück si dedicava completamente al suo lavoro, restituendo tutto il suo senso al vecchio ideale classico dell'*historia litteraria*. Lo si è potuto accusare di non essersi molto occupato degli argomenti propriamente estetici del fenomeno letterario. Ciò, tuttavia, non toglie che le sue opere abbiano aperto una strada, e non è certo un caso se il fondatore della scuola svedese di storia delle idee, Johan Nordström, sia stato un discepolo di Schück – libero docente sotto la direzione scientifica di quest'ultimo, prima di ottenere una cattedra nella disciplina che egli stesso aveva creato.

Un breve sguardo sulla tesi di Nordström (1891-1967) è sufficiente a darci un'idea delle sue ambizioni e del suo metodo. L'oggetto è apparentemente limitato ad una presentazione dei frammenti filosofici del poeta ed erudito Georg Stiernhielm, una delle figure di rilievo del XV secolo svedese. In realtà, per l'autore tale presentazione costituisce l'occasione per fare, a partire da un punto fisso nazionale, una panoramica impressionante di ciò che è stata la cultura scientifica europea all'epoca immediatamente precedente Cartesio, insieme ai molteplici aspetti che presentavano allora l'aristotelismo, le dottrine di Ramo, il socinianesimo. Svedese, ma innanzitutto europeo, Nordström è apparso sin dal 1924 come un autentico cittadino della Repubblica delle Lettere. Formalmente, quest'opera dipendeva dalla letteratura, la disciplina accademica allora meno adeguata ad accogliere questo genere di lavori – letteratura nel senso molto ampio della cultura trasmessa per iscritto. Più tardi, Nordström si rende illustre attraverso lavori sul Medioevo ed il Rinascimento, che metteranno in crisi parecchie idee già consolidate nel tempo – e susciteranno una polemica tra il nostro Svedese e Jacob Burckhardt. Nordström fu un pioniere che rinnovò radicalmente alcuni capitoli della storia della cultura europea. Egli non ebbe altro torto se non quello di non disdegnare la sua lingua materna per esprimere la sue idee, il che limitò la portata internazionale del suo messaggio! Almeno fu compreso laddove insegnò.

La prima cattedra di storia delle idee e delle scienze fu creata per Nordström nel 1932, l'anno in cui si fu celebrato il terzo centenario della morte di Gustavo Adolfo – anniversario al quale si sarebbe potuto associare quello della

nascita (1631) dello stupefacente Olof Rudbeck, del quale ci parla piú tardi Gunnar Eriksson. Tale cattedra sorse grazie alla generosità di un mecenate patriota, Gustav Carlberg. Ancora oggi, questa cattedra di Uppsala porta il nome del donatore e della sua sposa. È per Nordström l'occasione per proseguire in forma istituzionale lo sforzo, la cui natura e senso erano stati indicati nella tesi di dottorato. Storia delle idee, dunque, ampia ed europea per quanto possibile, ma intenta a chiarire il passato culturale svedese in una prospettiva internazionale. Storia anche di tutte le idee la costellazione delle quali è fucina di cultura, sia che si ricolleghino alla filosofia sia che si riferiscano alla mistica, alle scienze esatte, alla tecnica oppure alla medicina. Il titolo stesso della disciplina (*idéoch lardömshistoria*) non lasciava incombere nessun equivoco. Si potrebbe tradurre *lardöm* piú che con "scienza", *vetenskap*, con "sapere", nel senso piú ampio. Ciò significa porsi aldilà dell'opposizione, cosí classica quanto mutilante, tra le «due culture», letteraria e scientifica. L'approccio si profila decisamente interdisciplinare. La metodologia messa in gioco, che consiste nella frequentazione assidua e nel rispetto assoluto delle fonti, nell'analisi filologica al servizio dell'analisi delle idee, nella curiosità appassionata e comprensiva del passato, si radica in una teoria della cultura. Come ha mostrato Tore Frägsmyr, Nordström mutua la sua visione della storia dal positivismo (idea del progresso intellettuale, evoluzione generale del sapere concepito come un tutto), ma è meditando su Dilthey che egli costruisce il suo metodo, creando un equilibrio tra le due prospettive. Mentre il suo amico americano Gorge Sarton si iscrive in una tradizione chiaramente positivista, Nordström dà grande importanza – cosí

come i suoi discepoli dopo di lui – alle correnti occulte ed ermetiche che, se sono state spesso rifiutate dal sapere, non hanno svolto un ruolo meno essenziale nello sviluppo scientifico.

Il seminario di Nordström attira innanzitutto i giovani ricercatori di talento. Un passo decisivo è compiuto nel 1934 con la creazione della società svedese della storia delle scienze «Lardströmshistoriska samfundet», che permette di dare una base nazionale a ciò che avrebbe potuto essere nient'altro che un'attività geograficamente limitata a Uppsala. Quest'ampliamento si effettua grazie alla rivista «Lychnos», il cui primo numero è pubblicato nel 1936.

Nordström, senza risparmiare fatica, esplorando egli stesso gli ambiti suscettibili di accogliere favorevolmente la sua iniziativa, può presto inorgogliersi dei risultati la cui estensione non smette di meravigliarci. Il numero degli aderenti alla società, che si innalza a 1750 dopo un anno, supera la soglia dei duemila poi dei tremila, cifra raggiunta e superata allorché il primo numero di «Lychnos» è inviato ai membri. Non è sicuro che esista al mondo una simile società che possa inorgogliersi di un tale successo. In ogni caso, per misurare la portata del compito raggiunto, bisogna fare presente che la totalità degli Svedesi e delle stesse persone di lingua svedese non basterebbe a riempire un agglomerato come Parigi! Senza dubbio, il numero dei soci andrà a declinare a partire dagli anni '50, ma la Società resta una fondazione attiva e vigorosa.

«Lychnos» prosegue egualmente la sua brillante carriera di annuario di storia delle idee e delle scienze. I primi numeri sono particolarmente commoventi per l'ambizione degna del Rinascimento che li anima. Più di 500 pagine nel

1936, circa 700 nel 1937, importanti articoli redatti in svedese, ma anche in inglese, in francese ed in tedesco. In seguito, la rivista ha potuto presentare pubblicazioni meno voluminose – il numero pubblicato nel 1985 è di 303 pagine. La direzione, tuttavia, è stata mantenuta, e se lo svedese si è esteso come lingua dominante di lavoro, ogni articolo è seguito da un'epitome in una delle più importanti lingue di comunicazione internazionale. Infine, la parte riservata alle recensioni sulla letteratura specializzata tanto svedese quanto straniera è per tradizione abbondante e approfondita, e fornisce ai ricercatori uno strumento di lavoro estremamente utile.

Sulla scorta di «Lychnos» è stata creata la collezione “Lychnos-bibliotek” che ha per vocazione l'edizione di studi di storia delle idee e delle scienze fondati sulle fonti. Trentacinque volumi sono stati pubblicati fino ad oggi, sempre corredati da un'epitome in una lingua internazionale.

Nordström lascia la cattedra nel 1957, ma lo spirito che lo ha animato e gli strumenti che ha forgiato riceveranno uno slancio di vitalità grazie al talento eccezionale ed alla fecondità del suo successore, Sten Lindroth (1914-1980), titolare della cattedra dal 1957 al 1980 e – a partire dal 1960 – caporedattore di «Lychnos». Per questo grande erudito del nostro tempo, mi permetto di rimandare alle notizie bio-bibliografiche che gli ho dedicato nel “Forum” di questa rivista. Studioso che ha costruito il suo immenso sapere sulla frequentazione quotidiana degli archivi e sulla passione storica, Lindroth appare anche come uno scrittore di razza che sa coniugare l'estrema precisione dei termini e l'eleganza stilistica. Di qui il ruolo di volgarizzatore, nel senso nobile del termine, che egli ha svolto nel suo paese.

A dire il vero, tutti gli scritti sono fondati su ricerche fondamentali. Se si può parlare di volgarizzazione, è unicamente in questo senso che egli ha avuto il dono di rendere vivo ed accessibile il risultato delle sue ricerche, facendo dimenticare al lettore l'insieme degli sforzi e delle conoscenze di cui si nutrono i suoi lavori. Della sua opera monumentale, si possono isolare quattro grandi blocchi, ognuno dei quali riflette uno degli aspetti dei suoi interessi intellettuali. Innanzitutto la sua tesi di dottorato, molto nordströmiana per spirito e concezione, che ha per obiettivo di diffondere le teorie di Paracelso in Svezia.

Va inoltre annoverato il suo importante contributo alla storia della tecnica. Ma bisogna soprattutto sottolineare l'importanza di due grandi *summae*: l'una che delinea la storia dell'Accademia svedese delle scienze dal 1739 al 1818, l'altra che traccia un imponente ritratto della storia del sapere in Svezia – accuratamente ricollocata nel suo contesto internazionale – dalle origini fino al XIX secolo. Quest'ultima opera, *Svensk lärdomshistoria*, è stata interrotta dalla morte improvvisa di Lindroth, vittima di una crisi cardiaca qualche settimana dopo il pensionamento. Tre volumi erano già stati pubblicati, mentre il terzo era in via di elaborazione. Grazie agli appunti lasciati da Lindroth ed al ricorso a diversi testi da lui scritti che si ricollegano al periodo trattato, Gunnar Eriksson ha potuto farci pervenire questo quarto volume. Ad Eriksson, specialista del romanticismo, spetterebbe egualmente la prosecuzione della grande opera intrapresa dal suo predecessore – mi permetto amichevolmente di suggerirglielo! In ogni caso, benché incompiuto, l'imponente compendio lasciato da Lindroth è di un'evidente utilità per tutti i ricercatori, poi-

ché, oltre a doversi trovare nella biblioteca dell'uomo colto, è insieme messa a punto e trampolino di lancio per delle nuove ricerche.

Fin qui si è trattato esclusivamente della questione di Uppsala, il che è ben naturale se teniamo conto dei fattori storici, istituzionali ed umani che sono stati appena presentati. Il seminario di Uppsala è stato vivaio della storia delle idee e delle scienze che sono trattate in Svezia. Ciò non implica, naturalmente, per fortuna, monolitismo o uniformità. Inoltre la dispersione geografica, le tradizioni culturali proprie di ogni istituzione ove la disciplina si radica, la diversità delle sensibilità, contribuiscono efficacemente ad instaurare un pluralismo fecondo, che nondimeno rispetta il miglior aspetto dell'eredità nordströmiana: atteggiamento umano e interdisciplinare.

L'Università di Göteborg ottiene una cattedra di storia delle idee nel 1966. Il suo primo titolare, Henrik Sandblad, rientra tra i pionieri di questa disciplina. La sua tesi di dottorato, sostenuta nel 1942, tratta delle rappresentazioni escatologiche del primo luteranesimo svedese. Specialista di Copernico, pubblica in «Lychnos» importanti articoli sulla penetrazione della nuova astronomia nella seconda città del regno. Non solo si è interessato alla storia delle scienze, ma si è dedicato all'analisi delle mentalità e delle ideologie. Sven-Erik Liedman, che gli è succeduto nel 1979, si è occupato della storia tedesca delle idee – il dibattito sul vitalismo nella prima metà del XIX secolo e la filosofia della natura di Friederich Engels nei suoi rapporti con la scienza del XX secolo, senza pertanto trascurare il campo di osservazione privilegiato che costituisce la Svezia del XIX secolo e degli inizi del XX in materia di scontro ideologico. Egli ha

suscitato a Göteborg un gruppo di ricerche che si è assunto il compito di elaborare un metodo di analisi delle ideologie per chiarirne allo stesso tempo il concetto e la dinamica. In seno allo stesso istituto, Bo Linberg, libero docente formatosi sotto la guida di Henrik Sandbal, ha tracciato la storia delle idee di diritto naturale ad Uppsala dal 1655 al 1720. Recentemente, egli ha pubblicato uno studio sulla «lingua materna dei dotti» nella Svezia del XVIII secolo – epoca in cui il vernacolo diventa lingua di cultura, ma anche epoca in cui il latino conserva quasi un monopolio esclusivo nella letteratura scientifica. Citiamo ancora Eva-Lena Dahl, esperta delle idee politiche di Locke e Rousseau, Ingemar Nilsson, storico della psicologia dal XIX secolo ai nostri giorni ed Erlan Sellberg, che ha cominciato a studiare un'importante corrente di pensiero nella storia culturale dell'Europa del Nord: il ramismo. Infine, Staffan Källström ha trattato un tema tipicamente svedese studiando l'impatto della filosofia analitica di Uppsala sulla ricerca ed i dibattiti pubblici nel corso degli anni '20 e '30.

Sven-Erik Liedman aveva per maestro Gunnar Aspelin, rinomato storico della filosofia, uno dei grandi intellettuali dell'Università di Lund, sorretto da una tradizione filosofica antica ed originale. Ci si può meravigliare per l'assenza di una cattedra della storia delle idee in quella università. La disciplina, pertanto, ivi è brillantemente rappresentata – ma nell'ambito di una libera docenza – da Rolf Lindborg, autore di un'importante opera su una fase cruciale della storia svedese: l'apertura al cartesianismo e le lotte cartesiane ad Uppsala.

L'università piú settentrionale della Svezia è la piú favorita, infatti Umeå possiede una cattedra di storia delle idee,

il cui primo titolare è stato Gunnar Eriksson dal 1970 al 1981. Formatosi ad Uppsala sotto la direzione scientifica di Lindroth, è ritornato all'*alma mater* nel 1981 per succedere alla cattedra del maestro. Nello stesso anno, Ronny Ambjörnsson, allievo di Henrik Sandblad, è diventato titolare della cattedra ad Umeå, ove era stato fino ad allora libero docente. Autore di una tesi su Ellen Key e le idee femministe in Svezia alla fine del XIX secolo, Ronny Ambjörnsson, che ci presenta in questo numero i movimenti popolari svedesi (*folkrörelserna*), ha recentemente gettato le basi per una storia delle idee popolari, tentativo fecondo in un paese ove tanto gli atteggiamenti culturali quanto la presenza di abbondanti archivi invitano a tale approccio.

Bisogna aspettare il 1978 affinché Stoccolma si leghi all'opera di un professore di storia delle idee – nell'ambito dell'istituto di letteratura generale. Nils Runeby, titolare di questa cattedra, ha innanzitutto delineato uno studio di storia politica e costituzionale prima di orientarsi verso la storia delle tecniche e delle scienze in relazione alla cultura, in particolare all'epoca dell'industrializzazione della Svezia, ma, ancora più tardi, egli analizza anche le conseguenze provocate dall'organizzazione razionale del lavoro e dallo sviluppo delle tecnologie in diversi ambiti, tra i quali quello dell'insegnamento. La storia della tecnica è egualmente trattata, sempre a Stoccolma, nella scuola politecnica, e qui va citato il recente studio di Svante Lindqvist, *Technology in Trial: The Introduction of Steam Power Technology into Sweden, 1715-1736*.

La giovane università di Linköping, per quanto ne sappia, è la sola in ambito svedese a non avere insegnamenti di

storia delle idee *stricto sensu*. Tuttavia in quest'università non manca questa disciplina. Linköping, infatti, si è innovata, concependo un nuovo modello organizzativo della ricerca: la vecchia divisione in discipline è stata sostituita da unità di ricerca che raggruppano diversi specialisti intorno ad una vasta tematica. La prima tesi che è stata appena sostenuta secondo questa ricerca tematica, uno studio originale di Martin Kylhammar sulla critica del macchinismo all'epoca dell'industrializzazione, si basa su materiale letterario (Strindberg e Heidenstam), ma si rifà chiaramente, per finalità ed approccio, alla storia delle idee. Tore Frängsmyr, che è stato per qualche anno professore a Linköping nell'ambito di un «istituto tematico» prima di essere nominato professore di Storia delle Scienze ad Uppsala, non avrà seminato invano.

Mi resta da dire qualcosa, in merito alla situazione presente, su quello che fu il feudo di Nordström e di Lindroth, l'istituto uppsaliano della storia delle idee e delle scienze. La storica cattedra, la «carlbergese» è occupata da Gunnar Eriksson, conosciuto innanzitutto come specialista di botanica e del romanticismo come epoca culturale – concezione del mondo e dei rapporti tra il pensiero speculativo e la ricerca scientifica. Ma egli si è anche interessato del XVII secolo svedese, con Olof Rudbeck come figura di spicco. Citiamo ancora il suo studio sui rapporti tra le scienze della natura e la loro applicazione all'indomani dell'avvio dell'industrializzazione, e l'attenzione da lui prestata alla musica considerata dal punto di vista della storia delle idee. L'istituto che egli dirige ha ricevuto un apporto prezioso dal recente collegamento con due insegnamenti finanziati dal CNR svedese, l'uno di storia delle scienze, l'altro di sto-

ria della medicina, i cui rispettivi titolari, Tore Frängsmyr (professore) e Karin Johannisson (docente), sono stati formati da Lindroth. Si devono a Tore Frängsmyr i lavori sulla storia della geologia, uno studio particolareggiato sulla diffusione del wolffianesimo ad Uppsala nella prima metà del XVIII secolo, un altro sulla coppia dei concetti antitetici progresso/decadenza ed il loro ruolo nella tradizione occidentale, così come i numerosi articoli e le raccolte di saggi. Allo stesso tempo oratore impegnato nei dibattiti culturali, giornalista ed editore di diverse ricerche e collezioni, egli illustra una solida tradizione svedese, ponendosi come intermediario tra la ricerca ed il grande pubblico. Notiamo qui l'interesse dell'«Uppsala Newsletter» che egli pubblica due volte all'anno, poiché questa pubblicazione aggiorna l'evoluzione della ricerca nella storia delle scienze non solo in Svezia, ma anche in tutta la Scandinavia. Karin Johannisson ha dedicato la sua tesi al messmerismo in Svezia ed ha proseguito le sue ricerche sull'articolazione dei legami tra pensiero magico e pensiero scientifico, come è dimostrato dal suo ultimo articolo. Ad Uppsala sempre, Gunnar Broberh, libero docente, ha dedicato la sua tesi al concetto di natura in Linneo ed all'antropologia fisica elaborata dal famoso scienziato. Il chimico Berzelius, più precisamente la sua teoria atomica, ha trovato egualmente il suo storico ad Uppsala nella persona di Anders Lundgren.

Questa breve rassegna della storia delle idee in Svezia lascia intravedere vari punti di forza, o meglio, un progetto globale sembra dipanarsi dall'insieme degli sforzi compiuti. Vi si coniugano, dall'inizio del luteranesimo alla socialdemocrazia, passando per l'astronomia copernicana, le dottrine di Ramo, Paracelso, Cartesio, Wolff, Messmer, la filo-

sofia romantica della natura, gli idealismi ed i positivismi del XIX secolo, le ideologie legate alla nascente rivoluzione industriale e l'insorgere di movimenti popolari, le grandi correnti intellettuali o spirituali tanto europee quanto autoctone, mentre una serie di monografie completa il campo ricostruendo la storia dei diversi saperi: l'astronomia, la chimica, la biologia, la geologia, la geografia, la psicologia, la medicina ed infine i differenti aspetti della storia della tecnica. Quest'elencazione, ben inteso, non è esaustiva. Restano, senza alcun dubbio, ancora campi da esplorare, ma grazie all'opera di sintesi di Sten Lindroth, i giovani ricercatori beneficiano ormai di un appoggio e di una base solidi. Non si può che essere ottimista sull'avvenire della storia delle idee in Svezia.

Infine, se questa disciplina è in certo senso nata dalla ricerca umanistica, quest'ultima non ha smesso di arricchire nel corso degli anni la storia delle idee. Ovunque, i fini ed i metodi sono differenti, ma una parte degli studi umanistici svedesi, che riguardano l'estetica teorica, la filosofia, la teologia o la mistica, presentano evidenti affinità con i lavori degli storici del sapere. Porterò come prova due esempi: i lavori che Inge Jonsson, professore di letteratura generale, ha dedicato a Swedenborg debbono molto alla storia delle idee, come anche le belle ricerche condotte da uno dei nostri soci, Thure Stenström, sull'esistenzialismo europeo e svedese. Bisogna ancora ricordare la sociologia della letteratura trattata ad Uppsala sotto la direzione del professore Lars Furuland. Per convincersi del carattere interdisciplinare dei numerosi studi umanistici in Svezia, bisogna spulciare le bibliografie e la recensione dell'eccellente rivista piú che centenaria, «Samlaren», che rappre-

senta in quest'ambito di ricerca ciò che «Lychnos» rappresenta per la storia delle idee.

Per terminare, ancora qualche parola sulla maniera in cui la nostra esposizione è stata concepita ed organizzata. In mancanza di una trattazione completa, abbiamo puntato i nostri proiettori su periodi, correnti o personalità di riferimento, scelti in funzione del loro interesse strategico. E, se la Svezia è stata oggetto delle nostre riflessioni, queste ultime sono state fatte volutamente in una prospettiva internazionale, europea – del resto, è possibile concepire altrimenti la storia delle idee?

Il periodo studiato da Gunnar Erksson, la seconda metà del XVII secolo, è di capitale importanza, poiché esso segna il brusco passaggio dal Medioevo ai tempi moderni in un paese che non ha molto conosciuto, almeno se non tardi, il Rinascimento – di cui si può dire che fu occultato dalla Riforma. Nel 1650, anno della morte di Cartesio, la visione del mondo ed il pensiero restavano medievali. Un secolo più tardi, la Svezia, Linneo in testa, è diventata una grande potenza scientifica europea. Questo «miracolo svedese» sarebbe incomprensibile se non si tenesse conto del lavoro pionieristico svolto dai primi «moderni» – definiamoli in senso ampio cartesiani – alla fine del XVII secolo, se si trascurasse la politica culturale di generoso volontariato che hanno contraddistinto i regni di Gustavo Adolfo e di Cristina all'«epoca della *grandeur*».

Il XVII secolo scientifico ed intellettuale costituisce, senza alcun dubbio, un'epoca d'oro nella storia culturale svedese, e Tore Frängsmyr ci prospetta un quadro dai molteplici aspetti. Ai suoi occhi, come per Lindroth, questo secolo inaugura una nuova era. Senza dubbio, ma ha

dovuto seminare prima di raccogliere ed anche dietro la discontinuità apparente che oppone la «Svezia ritardataria», della quale ci parla Gunnar Eriksson, allo sforzo scientifico descritto da Tore Frångsmyr, ci sono transizioni e passaggi che si scoprono facilmente leggendo parallelamente i due rapporti. Quanto allo strabiliante Swedeborg, egli incarna a suo modo qualcosa del genio svedese. Si riconosce in lui soprattutto il teosofo, ma non bisogna dimenticare le fonti scientifiche ed intellettuali di un pensiero caratterizzato dal gusto dell'esattezza e della classificazione. Swedeborg si è formato con la scienza cartesiana, è stato in contatto con gli ambienti scientifici inglesi, e la sua opera giovanile sembra più annunciare un nuovo Leonardo da Vinci che un fondatore religioso.

Il periodo successivo che abbiamo voluto chiarire – fine del XIX secolo ed inizio del XX secolo – è quello della rivoluzione industriale e dell'emergere della social-democrazia. Nel frattempo, la Svezia ha conosciuto lo sbocciare di un romanticismo in parte ispirato dalla Germania ed in particolare da Schelling, in parte alimentato da una base autoc-tona (rinascimento nordico, “goticism” ravvivato sin dalla fine del XVIII secolo). Al romanticismo propriamente detto, apparso in Svezia verso il 1818 e che si indebolisce verso il 1830, succede un periodo in cui l'idealismo regnante, al quale Boström ha dato la forma filosofica più compiuta, comincia ad essere contestato dai liberali (dal 1830), poi dai primi seguaci del positivismo. Bisogna tuttavia attendere i due ultimi decenni del secolo perché i paradigmi in auge siano veramente messi in questione. Strindberg pubblica nel 1879 *La stanza rossa* (*Röda rummet*), romanzo che mette in evidenza, con crudezza, il divario che

separa l'ideologia ufficiale e la realtà sociale. Il primo sciopero scoppia a Sundsvall. Il movimento operaio si organizza: dieci anni piú tardi viene fondato il partito socialdemocratico (1889). Periodo di intensa fermentazione, dunque, segnato da violenti scontri ideologici.

Sven Erik Liedman, attraverso i casi di professori dell'università, studia il ruolo dell'intellettuale nella società di allora, mette in luce gli aspetti ideologici attraverso l'analisi e la comparazione, per individuare alla fine un certo tipo di comportamento o di mentalità che tutt'ora conserva la sua attualità.

Nella stessa epoca, a molta distanza sociale dai «mandarini» svedesi, gli oscuri, i senza-titolo, cominciano ad organizzarsi, a costituire un autentico contro-potere venuto dalla base, a dotarsi di strutture democratiche, orizzontali. Questi sono i famosi movimenti popolari (*folkrörelser*) originali, tipicamente svedesi.

Siamo aldilà delle origini della democrazia svedese moderna, «democrazia dei circoli di studio» per riprendere l'espressione di Olof Palme.

Ma la Svezia è anche uno dei paesi che ha maggiormente creduto ai benefici di un'ingegneria razionale applicabile non solo all'industria, ma anche in ambito umanistico. Nils Runeby ci fa penetrare gli arcani di questo ottimismo, che tende a rendere sacrale la figura del tecnico e dell'ingegnere. Pertanto, si constata che queste visioni sono accompagnate da un approccio critico che problematizza innanzitutto l'ideologia di uno Stato-providenza servito da un clero di tecnocrati.

Ci è sembrato interessante, a titolo di contro-prova, esaminare, sulla base di un esempio preciso, come i viaggiatori

ed i saggisti francesi (sarebbe interessante confrontarli con altri osservatori europei) abbiano visto o sentito la Svezia in questo periodo di cambiamento cruciale. Vicent Fornier, che ha dedicato la tesi di dottorato a questo tema, analizza le componenti di quella che chiama «utopia ambigua». Si può anche misurare la forte differenza che esiste tra la Svezia che i nostri soci descrivono alla luce della storia, e quella intorno alla quale si sono cristallizzati i sogni e le attese venuti dall'esterno. Ma si può anche far emergere quel fondo di verità nelle testimonianze, una volta tenuto conto dell'involgarimento e della deformazione. In questo periodo, è interessante fare un confronto tra il contributo di Vincent Fournier e quello dei suoi colleghi svedesi, in particolare quello di Sven-Erik Liedman. Il *mythos* non è completamente estraneo al *logos*.

Infine, i nostri sforzi per presentare la razionalità svedese sotto diversi aspetti e diverse forme storiche non fornirebbero che un'immagine parziale della realtà senza il contributo apportato da Thure Stenstróm nel panorama dell'esistenzialismo svedese. Per uno strano movimento di andirivieni, questa dottrina partita dal Nord (Kierkegaard) si è in seguito diffusa a macchia d'olio nel mondo intero per ritornare nuovamente in Scandinavia. Ma Thure Stenstróm apporta importanti correttivi a questo schema generale. Se egli traccia un quadro d'insieme del movimento internazionale, sottolinea anche la presenza e la persistenza dei modi di pensare autoctoni che hanno facilitato e preparato il grande ritorno della prospettiva esistenziale nella Svezia degli anni '40.

Alcuni intellettuali svedesi odierni sono inclini ad accusare il loro paese di provincialismo, di ripiego o irrigidi-

mento su se stesso. La storia non conferma questa diagnosi. Ben al contrario, presso il popolo dei viaggiatori, la *perigrinatio academica*, vera istituzione all'epoca classica, ha contribuito fortemente ad un'europizzazione costante e multiforme del pensiero. Un altro fattore essenziale risiede nella necessità di acquisire altre lingue, per cui si può sperare di essere compresi fuori delle proprie frontiere. Il provincialismo sarebbe piuttosto da ricercare in coloro che, disponendo, dalla nascita, di una grande lingua di comunicazione, ne ricevono la tendenza a vivere in un'autarchia culturale.

La Svezia possiede anche un profilo utile al suo stesso sviluppo culturale, sufficientemente forte per portare, a sua volta, arricchimento e materia di riflessione agli altri paesi.

Traduzione di Adriana Marigliano

Versione italiana (senza note) del testo di Jean François Battail: *Regards sur l'histoire des idées et la culture suédoises*, pubblicato nel fascicolo 1986-II della rivista dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici «Nouvelles de la République des Lettres» (Edizioni Prismi, Napoli).

RUSSIA

Aspetti filosofici della letteratura russa

GEORGIJ M. FRIDLENDER

Lo sviluppo del libero pensiero filosofico è iniziato in Russia molto piú tardi che nei paesi dell'Europa Occidentale. Ciò si spiega con le peculiarità della struttura sociale e della cultura dell'antica Rus'. Come in Europa fino all'epoca del Rinascimento, in Russia lo sviluppo del pensiero filosofico ha costituito un tutt'uno con lo sviluppo del pensiero religioso. A partire dall'inizio della cristianizzazione della Rus' (988 d.C.) fino al XVIII secolo, il pensiero russo è sempre stato tormentato da problemi a carattere filosofico. E ha cercato di trovare una soluzione a questi problemi da una parte nella letteratura ecclesiastica e teologica e dall'altra nelle credenze pagane, nelle leggende religiose, negli apocrifi e nelle vite dei santi. Il predominio in Russia, fino al XVII secolo, della tradizione teologico-ecclesiastica ortodossa si spiega in gran parte con il fatto che l'antica Rus' era molto meno legata dei paesi dell'Occidente all'antica cultura classica. La sua cultura, infatti, si è formata sotto l'influsso di Bisanzio, della Bulgaria e degli altri stati ortodossi. Fino al XVII secolo la Rus' non conosceva né Aristotele, né Giordano Bruno, né Cartesio, né Spinoza. Nel XVII secolo penetrano in Russia il pensiero cattolico (attraverso la Polonia) e quello protestante (attraverso la Germania). Ma il loro influsso per lungo tempo non portò tanto alla nascita di una filosofia

autonoma quanto alla diffusione di movimenti eretici in opposizione alla Chiesa ufficiale.

Alla base di tali correnti c'era l'opposizione popolare all'ideologia della Chiesa ufficiale cristiano-orientale e allo stato degli zar di Mosca mista ad influssi tardo-antichi, cattolici e protestanti.

Solo nel XVIII secolo, a partire dall'epoca di Pietro il Grande, si forma in Russia una scienza laica libera indipendente dalla Chiesa. Inizialmente, però, tale scienza è a carattere prevalentemente pragmatico e risponde alle esigenze del nuovo stato post-petrino. Successivamente, dopo la morte di Pietro e in seguito alla lunga lotta per il potere tra funzionari statali e aristocrazia, sorge in Russia l'interesse per la teoria del diritto naturale e per le altre dottrine a carattere giuridico-statale dell'Occidente. Quasi contemporaneamente, Michail Lomonosov, fondatore del pensiero naturalistico russo, dai problemi delle scienze naturali – fisica e astronomia – si eleva, nelle sue opere poetiche e in prosa, giungendo a porsi interrogativi di carattere più propriamente filosofico sulla struttura dell'universo, sulla sua genesi e centro interiore, sul ruolo dell'uomo in esso, sul significato della conoscenza e sulla storia dell'evoluzione del genere umano. A queste riflessioni filosofiche continuano a dedicarsi anche pensatori russi del XVIII secolo fino ad Aleksandr Nikolaevič Radiščev (1749-1802), autore del celebre libro *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* (1790), dedicato all'analisi del cristianesimo russo e alla critica dell'ordinamento statale del suo tempo, nonché del trattato filosofico *L'uomo, la sua mortalità e la sua immortalità* (1790; pubblicato nel 1809). Perciò, a differenza dei secoli precedenti, il XVIII secolo in Russia può essere considerato come

l'epoca nella quale ha origine la libera indagine filosofica, il cui sviluppo in questo periodo è legato essenzialmente alla scienza e alla pubblicistica a carattere politico-sociale. Inoltre, all'epoca ebbero un influsso fondamentale sulla filosofia russa, da una parte, le idee degli illuministi francesi (ma anche inglesi e tedeschi) – soprattutto Voltaire, Diderot, Rousseau, D'Alembert, Mably, – e, dall'altra, nell'ultimo decennio del secolo, le idee sulla storia di Vico e Herder.

Il periodo piú originale, profondo e importante nello sviluppo del pensiero filosofico russo deve essere considerato non il XVIII, ma il XIX secolo e l'inizio del XX secolo. La caratteristica principale del pensiero filosofico russo a partire dall'inizio del XIX secolo consiste nel ruolo guida incarnato non dalla scienza universitaria (come accadeva, per esempio, in Germania, nel periodo compreso tra Leibniz e Hegel), ma dall'arte e dalla letteratura con la critica e l'attività giornalistica ad esse legate.

Fondatori di un pensiero filosofico autonomo nel XIX e XX secolo in Russia furono non filosofi professionisti ma scrittori: Lomonosov (1711-1765) che fu non solo un grande scienziato, ma anche l'autore di odi filosofiche come le *Riflessioni mattutine e serali sulla grandezza di Dio* (1743, pubblicate nel 1751 e 1748), Deržavin (1743-1816), nelle cui odi predominano motivi filosofici e storico-politici, il giornalista Novikov (1744-1818) e il commediografo Fonvizin (1744-1792), Radiščev, Karamzin (1766-1826), l'autore delle *Lettere di un viaggiatore russo* (1791-1795), in cui fa conoscere ai lettori russi le manifestazioni della vita culturale, letteraria, filosofica e politico-sociale nell'Europa occidentale dell'inizio del XIX secolo e il brillante prede-

cessore di Puškin, il poeta romantico Žukovskij, e poi Puškin e i suoi contemporanei – i letterati del circolo dei decabristi, Baratynskij, i poeti «ljubomudrye», Tjutičeev, Čaadaev, Lermontov, Gogol', Belinskij – e altri protagonisti della letteratura russa dell'inizio e della seconda metà del XIX secolo. Purtroppo, mi sembra che di tale circostanza non tenga sufficientemente conto la maggior parte degli studiosi di filosofia russa sia in Russia sia all'estero.

A differenza di quanto è avvenuto nel pensiero filosofico dell'Europa occidentale del XIX secolo, i problemi della teoria della conoscenza non hanno mai avuto un ruolo di primo piano nell'evoluzione del pensiero filosofico russo nello stesso periodo. Un interesse verso tali problemi si riscontra nella prima metà del secolo XIX, nelle opere degli anni Quaranta del giovane Herzen: *Il dilettantismo nella scienza* e *Lettere sullo studio della natura*. Un interesse più sistematico verso la gnoseologia si manifesta in Russia solo alla fine del secolo XIX e all'inizio del XX secolo. Nel pensiero filosofico russo hanno sempre avuto un ruolo centrale da una parte le questioni ontologiche e dall'altra quelle antropologiche, storiche, politico-sociali, estetiche, religiose e morali. Lo stesso vale per la letteratura e per i suoi principali rappresentanti come Puškin, Lermontov, Gogol', Turgenev, Dostoevskij, Tolstoj e Čechov nel XIX secolo e Bulgakov o Solženicyn nel XX secolo. Un'eccezione è costituita solo dall'opera di Andrej Belyj – e anche lui non tanto come poeta o romanziere quanto come teorico del simbolismo, autore del libro *Arabeschi* e di altre opere dedicate a problemi di poetica. Tuttavia, sia pure in misura minore, ciò può essere riferito anche ad altri teorici del simbolismo russo e soprattutto a Vjaičeslav Ivanov [...].

Il contributo della letteratura allo sviluppo delle idee filosofiche della società russa nei secoli XIX e XX è stato inestimabile. Solo per motivi di spazio ho dovuto limitare il mio discorso ai quattro grandi scrittori russi del XIX secolo. Ma per una più completa esposizione del potenziale spirituale della letteratura russa occorrerebbe esaminare anche le idee filosofiche ed estetiche di V. A. Žukovskij, E. A. Baratynskij, N. V. Gogol', F. I. Tjutčev, P. Ja. Čaadaev, A. S. Chomjakov, T.V. Kireevski, V. G. Belinskij, A. I. Herzen, M. A. Bakunin, N. G. Černyševskij, A. A. Fet, N. Ja. Danilevskij, N. E. Fëdorov, Vladimir Solov'ëv, D. S. Merežkovskij, Vjačeslav Ivanov, N. K. Michajlovskij, A. P. Čechov, M. Gor'kij, L. Andreev, V. Plechanov, A. Belyj, N. A. Berdjaev, P. A. Florenskij, M. A. Bulgakov, A. I. Solženicyn, solo per nominare i più importanti. Un'esposizione più particolareggiata dello sviluppo del pensiero filosofico in Russia si può trovare nei libri di storia della filosofia russa di E. L. Radlov, G. G. Špet, N. O. Losskij (anche se il suo libro *Storia della filosofia russa* è piuttosto debole) e V. V. Zenkovskij. Desidero menzionare come fonti attendibili per la conoscenza del pensiero filosofico russo anche le riviste «Questioni di filosofia e psicologia» (Mosca 1889-1918) e la rivista contemporanea «Questioni di filosofia» nonché l'«Enciclopedia filosofica» in cinque volumi, pubblicata a Mosca dalla casa editrice «Sovetskaja enciklopedija» (1889-1918), specialmente il V volume. Infine va ricordato che «Questioni di filosofia» pubblica annualmente un fascicolo contenente una bibliografia di fonti di storia della filosofia russa.

A partire dagli anni Trenta del XIX secolo, un ruolo di primo piano nello sviluppo del pensiero filosofico russo fu svolto dal dibattito tra slavofili e occidentalisti. All'inizio del

XIX secolo Karamzin e Žukovskij spalancarono per la cultura russa la “finestra sull’Europa”, facendole conoscere la letteratura e il pensiero filosofico occidentale dell’inizio del XIX secolo. Tale opera fu proseguita nel XX secolo dai fratelli N. e K. Polevoj, che pubblicarono la rivista «Il telegrafo di Mosca» (1825-1834), nonché dai membri delle Società decabriste del Sud e del Nord, dal circolo dei “ljubomudrye” (cioè degli amanti della saggezza, di cui fecero parte i giovani D. V. Venevitinov V. E. Odoevskij, V. P. Titov, M. P. Pogodin, S. P. Ševyrëv e altri). Nel 1836, sulla rivista di N. I. Nadeždin «Il telescopio», uscì la prima lettera filosofica di Čaadaev che causò la chiusura della rivista e l’accusa di follia al suo autore da parte di Nicola I. In questa lettera Čaadaev si poneva il problema del ruolo della Russia nella civiltà europea e giudicava duramente e rabbiosamente il suo passato e il suo presente. La lettera di Čaadaev fece sensazione nella società colta russa e favorì la divisione, alla fine degli anni Trenta, tra slavofili ed occidentalisti.

Le idee di Čaadaev corrispondevano più o meno a quelle di Baratynskij e Gogol’. Baratynskij, il maggiore tra i poeti contemporanei di Puškin, nella sua ultima raccolta di poesie *Crepuscolo* (1842), si avvicina a Leopardi: guarda al mondo rifiutando tutte le illusioni che infiorano la vita. Nel passato l’umanità era felice ma ciò è durato solo fino a quando «l’uomo della natura non è stato sottomesso al fuoco, ai pesi e alle misure». Ora «il cuore della natura gli si è chiuso» ed è iniziata la tetra epoca del trionfo della ragione e della morte della poesia:

Il secolo avanza per la sua strada ferrata
Nei cuori c’è cupidigia e di ora in ora

Il sogno comune sempre piú apertamente e
sfacciatamente
Si occupa dell'utile e del quotidiano.
Sono svaniti alla luce dell'illuminismo
I sogni infantili di poesia
E non di essa si preoccupano le generazioni
Dedite ai problemi della produzione.

(*L'ultimo poeta*, 1835)

Per la terra e l'umanità è giunta la cupa epoca dell'“autunno”. Solo nelle tre poesie dedicate all'Italia (*Il cielo d'Italia...*, 1835; *Piroscafo* e *All'istitutore italiano*, 1844), Baratynskij guarda con fiducia e speranza al futuro. Morì a Napoli nel 1844 facendo in tempo a realizzare il suo sogno di vedere prima di morire questo meraviglioso paese.

Anche il grande scrittore e drammaturgo nonché autore del geniale poema *Le anime morte*, Gogol' (1811-1852), che fu un contemporaneo piú giovane di Puškin e Baratynskij, guardava cupamente a tutto il “ribollente mercantilismo” che lo circondava. Tutta la vita fu scontento ed amareggiato dalla “volgarità degli uomini volgari”. Dopo aver esordito in campo letterario con racconti pieni di gioia di vivere dedicati alla sua Piccola Russia natia, Gogol' nell'*Ispettore generale* e nelle *Anime morte*, si fece giudice terribile e fustigatore della Russia a lui contemporanea. Voleva cambiare il volto del mondo con la sua creazione artistica. Grande commediografo – il Goldoni russo – fu anche un grandissimo tragico. Già nella sua poesia giovanile, *Italia*, cantò questa terra in fiore. A Roma compose le *Anime morte* in cui espresse una dura condanna dei propri contemporanei e al tempo stesso la sua fede profonda nella possibilità di una rigenerazione spirituale e di un grande

futuro per la Russia. Negli ultimi anni visse una profonda crisi interiore e perse la fiducia nel potere terapeutico del riso, per cui si rifiutò di continuare la sua opera artistica e si dedicò alla propaganda religioso-morale.

A Puškin, Lermontov e Baratynskij fece seguito il terzo grande poeta russo, Fëdor Ivanovič Tjutčev (1803-1878), lirico raffinato e geniale cantore del mondo interiore dell'uomo. Seguace delle idee della poesia e della filosofia romantica, Tjutčev considerava tutto l'universo come un'unità viva e dinamica. La natura gli appariva come un tutto armonico, grandioso, pieno di vita e di movimento e l'uomo soltanto come “un giunco pensante” (secondo l'espressione di Pascal), reietto e “mormorante” al meraviglioso banchetto della natura. Nelle ore diurne la terra, illuminata dalla luce del sole, appare a Tjutčev come “cosmo”, mentre solo nelle ore notturne si scopre che nel cosmo si cela un terribile “caos” che semina morte e distruzione. Solo la poesia, l'amore per la patria e la fede in Cristo, che «sotto l'aspetto di uno schiavo» ha benedetto la terra natia promettendole la rigenerazione morale e spirituale e la libertà, possono salvare l'uomo dalle passioni fatali e dolorose di questo mondo sdoppiato:

Sopra la folla oscura
Di questo popolo addormentato
Quando sorgerai, o libertà,
Quando brillerà il tuo raggio dorato...
(1857).

Tjutčev invitava il poeta a vivere «dentro di sé» perché era convinto che «il pensiero espresso è menzogna» (*Silentium*, 1830).

Erede della lirica meditativa filosofica e psicologica di Tjutčev fu A. A. Fet (1820-1892) la cui opera fu dominata dai temi della bellezza del mondo, dell'amore e della poesia. Come Tjutčev, Fet rese omaggio anche ai motivi filosofici, ma ad ispirarlo non fu il giovane Schelling, bensì Schopenhauer. Fet non fu solo il cantore della natura, dell'amore e della bellezza: egli conosceva anche la "tetraggine della vita" e la "perfidia della speranza" (1864). Ma nella sua lunga vita non si stancò mai di esaltare la bellezza del mondo circostante, il coraggio e la fermezza dell'uomo nonostante il suo destino di morte e distruzione.

Rivale di Fet fu un altro grande poeta russo della seconda metà del XIX secolo, N.A. Nekrasov (1821-1877) che ritrasse nella sua opera poetica la vita della città e della campagna russe della sua epoca. Nekrasov si dedicò con ardore e passione alla patria e al popolo. Nei suoi poemi *I merciai ambulanti*, *Gelo naso rosso* e *Chi vive bene in Russia* creò magnifiche figure di contadini e uomini semplici russi. Nelle sue poesie *Avanzo per la strada oscura di notte...*, *Il villaggio dimenticato*, *Terra abbandonata*, *Mužik pollicino*, *Generale Toptygin*, *Nonno Mazaj e le lepri*, *Vlas*, Nekrasov raffigurò con grande forza espressiva i principali problemi della vita sociale della Russia prerivoluzionaria. Grazie all'elevatezza morale della sua problematica e alla ricchezza di motivi riguardanti la vita quotidiana della Russia, la poesia di Nekrasov esercitò un profondo influsso sui contemporanei. Così come era accaduto per Puškin e Lermontov, il nome di Nekrasov entrò per sempre nella storia della Russia ed è noto, sin dall'infanzia, a qualsiasi russo. Egli creò con la sua poesia una «scuola nekrasoviana» di alta poesia civile mentre Tjutčev e Fet influirono profondamente su Ja. P. Polonskij, A. K.

Tolstoj, Ap. A. Grigor'ev, A. N. Majkov e una pleiade di altri poeti fino ad A. A. Blok nel XX secolo.

Le gravi accuse rivolte da Čaadaev alla Russia di Nicola, i problemi del passato, del presente e del futuro della Russia da lui posti all'ordine del giorno suscitavano, a partire dalla fine degli anni Trenta, un'aspra polemica tra slavofili ed occidentalisti. Gli slavofili (A. S. Chomjakov, I. V. e P. V. Kireevskij, I. S. Aksakov e Ju. F. Samarin) difendevano ardentemente il valore del passato russo e rifiutavano l'influsso occidentale cui aveva aperto le porte Pietro I con le sue riforme. Contemporaneamente, essi fecero molte cose utili per lo studio della poesia popolare russa e della cultura russa del Medioevo. Inoltre, si posero il problema delle forme di crisi e di decadenza che si erano diffuse in Occidente dopo la Rivoluzione francese. Invece, i loro antagonisti ideologici giudicavano molto positivamente le riforme di Pietro I e credevano che la Russia dovesse evolversi seguendo le orme dell'Occidente. Mentre gli slavofili, per quanto riguarda la filosofia, si orientavano sugli insegnamenti dei Padri della Chiesa, gli occidentalisti propagandavano in Russia le dottrine di Hegel, Feuerbach, Comte, J. Stuart Mill, dei socialisti utopisti francesi, di Carlyle, Emerson, Proudhon, Marx, Darwin e di altri studiosi, naturalisti e sociologi dell'Occidente nonché la letteratura e l'arte occidentale dal Rinascimento fino al XIX secolo. I più eminenti rappresentanti degli occidentalisti furono Belinskij, grande critico degli anni Trenta-Quaranta nonché fondatore dell'estetica filosofica in Russia, A. I. Herzen, lo storico dell'Occidente T. N. Granovskij, il poeta e pubblicista rivoluzionario N. P. Ogarëv, il pubblicista liberale K. D. Kaverin, i famosi storici e teorici della let-

teratura E. I. Buslaev e A. N. Veselovskij (autore di articoli e libri su Dante, Petrarca, Boccaccio e altri intellettuali italiani del Rinascimento, nonché creatore della teoria della poetica storica), lo storico della letteratura A. N. Pypin e altri. Ma il piú brillante rappresentante dell'occidentalismo russo fu Herzen. Fu un grande pensatore, autore di opere come *Il dilettantismo nella scienza* e *Lettere sullo studio della natura* (scritte negli anni Quaranta e che rappresentano l'apice del pensiero filosofico materialista russo), e come *Passato e pensieri* (1812-1870), opera memorialistica che non è solo l'autobiografia di Herzen, ma anche un'enciclopedia della storia del pensiero sociale e rivoluzionario dell'Europa occidentale e della Russia. Herzen era un grande stilista e la sua pubblicistica è un modello incomparabile di prosa russa. Dopo aver vissuto profonde delusioni in Francia e in Italia negli anni 1848-1849, dopo il fallimento delle rivoluzioni europee 1848-49, giunse alla conclusione che la *obščina* contadina russa costituisce una base molto piú sicura e solida della futura organizzazione della società sui principi dell'uguaglianza, della fratellanza e del lavoro libero e comune, secondo le utopie sociali di Owen, di Fourier e degli altri socialisti utopisti occidentali. Il patrimonio filosofico di Herzen, l'enorme portata della sua personalità e il significato della sua perspicacia sociale non hanno ancora avuto il pieno riconoscimento che meritano. Egli, come poi Veselovskij, fu anche amico di Mazzini e Garibaldi, ebbe forti legami con la cultura italiana e simpatizzò intensamente con la lotta per l'unificazione d'Italia. Amici di Herzen furono anche il fondatore dell'anarchismo russo, M. A. Bakunin (1814-1904), il suo seguace N. K. Michajlovskij ed altri rivoluzionari russi di tendenza populista.

Rispetto all'opera filosofica di Herzen, quella dei suoi piú giovani contemporanei che gli succedono nella corrente materialistica della filosofia russa – N. G. Černyševskij (1828-1889), N. A. Dobroljubov (1836-1861), D. I. Pisarev (1840-1868) e P. N. Tkačëv (1844-1886) – risulta piú didattica e di carattere piú povero e meno poliedrico, sebbene sia Černyševskij (l'autore del celebre romanzo *Che fare?*, 1863) che Dobroljubov (autore di una serie di poesie civili e di brillanti parodie in versi) fossero pensatori profondamente filosofici e grandi critici letterari che simpatizzarono ardentemente con la lotta per la liberazione nazionale dell'Italia.

Negli anni Ottanta, dopo la penetrazione delle idee del marxismo in Russia, a continuare la tradizione filosofica del materialismo furono G. P. Plechanov (1856-1918) prima e V. I., Lenin poi.

V. G. Belinskij e A. I. Herzen esercitarono un profondo influsso sulla cultura russa della seconda metà del secolo XIX, sull'opera di scrittori come Turgenev, Gončarov, Dostoevskij, Nekrasov e Saltykov-Sčedrin, su una pleiade di artisti e compositori russi. Un posto a parte nella letteratura russa della seconda metà e della fine del XIX secolo occupano L. N. Tolstoj, il drammaturgo A. N. Ostrovskij, il poeta e critico Ap. A. Grigor'ev, A. E. Pisemskij, N. Leskov, A. P. Čechov, scrittori democratici che non appartennero né alla corrente slavofila (tranne Ap. Grigor'ev e A. N. Ostrovskij da giovani) né a quella occidentalista. Tutti questi scrittori, cosí come i loro contemporanei – i poeti A. K. Tolstoj, A. N. Majkov, Ja. P. Polonskij, K. K. Slučevskij, I. E. Annenskij – ampliarono il contenuto filosofico della letteratura russa e ne arricchirono le idee e le forme.

Negli anni Ottanta del XIX secolo, come contrappeso agli orientamenti liberali-occidentalisti e materialistici della letteratura e della filosofia russa, nasce e si rafforza una corrente religiosa che vi si contrappone. I precursori di tale movimento furono l'ultimo Gogol', Ap. Grigor'ev, Dostoevskij, N. Ja. Danilevskij, lo slavofilo precursore di O. Spengler, autore della teoria della successione di diversi cicli etico-culturali e maestro di K. E. Ciolkovskij, N. E. Fëdorov, che riteneva che il compito principale degli uomini fosse la ricerca del modo per far "risuscitare gli antenati" e anche il nietzschiano e sostenitore del "culto della forza" nonché seguace del bizantinismo K. N. Leont'ev. La figura centrale della rinascita filosofico-religiosa russa divenne il poeta e filosofo Vladimir Solov'ëv (1853-1900), figlio dello storico della Russia S. M. Solov'ëv. Nelle sue prime, brillanti, opere filosofiche, *La crisi della filosofia occidentale. Contro i positivisti* (1877) e *Critica dei principi astratti* (1880), Solov'ëv rifiuta la filosofia del positivismo, ma anche la metafisica razionalistica astratta. Ad esse contrappone la dottrina filosofica irrazionalistica del "sapere integrale" sulla base della filosofia del platonismo, di diverse dottrine mistiche nonché del *Vangelo* e di altre varie opere filosofiche. Solov'ëv non era un conservatore: egli scrisse ad Alessandro III una lettera in cui chiedeva di non condannare a morte gli assassini del padre dello zar, terroristi del gruppo "Volontà del popolo", e sostenne l'unificazione di tutte le confessioni religiose cristiane in una unica "Chiesa universale". Negli anni giovanili fu amico di Dostoevskij e, successivamente, influenzò Blok e gli altri simbolisti. Discepoli di Solov'ëv furono S. N. Bulgakov, N. A. Berdjaev, D. S. Merežkovskij, V. F. Ern, L. P. Karsavin, i fra-

telli S. N. e E. N. Trubeckoj, S. L. Frank, A. Belyj e molti altri poeti e filosofi dell'inizio del XX secolo. Tra gli scrittori successivi vanno segnalati gli aspetti filosofici soprattutto delle opere di A. N. Skrjabin, K. N. Rerich, P. Muratov, A. Achmatova, M. Cvetaeva, B. Pasternak, M. Bulgakov, V. Favorskij, M. Prišvin, V. S. Grossman, A. I. Solženicyn, del notevole studioso russo V. I. Vernadskij e anche di M. M. Bachtin e M. A. Lifšin. Un'attenzione di gran lunga minore meritano, a mio avviso, le idee filosofiche ed estetiche di scrittori e pensatori (di moda adesso in Russia e all'estero) come A. E. Losev, come il figlio dello scrittore Leonid Andreev, D. L. Andreev, o come L. N. Gumilëv. Ma questo è già un altro discorso.

In conclusione, vorrei dire qualche parola sull'antica amicizia che da lungo tempo lega i popoli della Russia e dell'Italia. Già nel XV secolo l'architetto e ingegnere padovano Aristotele Fioravanti e altri artisti italiani avevano partecipato all'edificazione del Cremlino di Mosca. Nel XVIII secolo Cimarosa visse e lavorò in Russia. Gli architetti italiani Rastrelli, Rossi, Quarenghi abbellirono Pietroburgo con le loro geniali creazioni. Appassionato estimatore della poesia italiana fu, all'inizio del XIX secolo, il poeta russo K. N. Batjuškov. Puškin apprezzava moltissimo Dante, Ariosto e Tasso, tradusse Vittorio Alfieri, conosceva bene le opere di Pindemonte, Ugo Foscolo, Silvio Pellico, Manzoni. In Italia vissero e studiarono a lungo i pittori Karl Brjullov, Aleksandr Ivanov e molti altri. Gogol' scrisse a Roma le *Anime morte* e Dostoevskij a Firenze compose *L'idiota*. I nomi di Francesco d'Assisi, Pico della Mirandola, Machiavelli e Guicciardini, Dante, Petrarca e Boccaccio, Lorenzo Valla, Tommaso Campanella, Giotto, Leonardo da Vinci, Mi-

chelangelo Buonarroti, Raffaello, Tiziano, Tintoretto, Bellini, Rossini, Verdi, Donizetti, Puccini sono ben noti ad ogni russo. Un'ardente amicizia legò Herzen a Mazzini e il nome di Garibaldi è sempre stato circondato dal piú grande rispetto. In Russia sono inoltre apprezzate le opere filosofiche e scientifiche di Galilei, Giordano Bruno, Giambattista Vico, Benedetto Croce, Antonio Gramsci e di altri studiosi e filosofi italiani. Le loro opere sono state tradotte ininterrottamente in russo cosí come le commedie di Gozzi e Goldoni, la poesia di Leopardi e Carducci, i drammi di Pirandello, i racconti e i romanzi di Grazia Deledda, di Alberto Moravia e di altri scrittori italiani. All'Italia hanno dedicato versi e libri meravigliosi Aleksandr Blok, Maksim Gor'kij, Nikolaj Gumilëv, Osip Mandel'stam, Josif Brodskij, Pavel Muratov, Boris Zajčev, Michail Osorgin. Un grande contributo allo studio della storia d'Italia e della cultura italiana è stato reso dagli studiosi russi Aleksandr Veselovskil, A. K. Dživelegov, L. E. Pinskil, M. V. Aplatov e da molti dei loro seguaci contemporanei, come L. Batkin, A. Gorfunkel' e altri. Auspichiamo che la tradizione di amicizia e di relazioni tra le nostre culture non si estingua mai!

Dal volume: Georgij M. Fridlender, *Aspetti filosofici della letteratura russa*, che raccoglie le lezioni tenute all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici nell'ottobre 1992, a cura di Giulia Gigante (La Città del Sole, Napoli, 1995).

UNGHERIA

Nei primi anni '80 presero avvio i rapporti di collaborazione fra l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e studiosi ungheresi, i quali svolgevano i loro seminari a Napoli in perfetto italiano grazie alla eccellente ricettività della nostra lingua nella cultura ungherese: Zador Torday, Istvan Fehér, seguiti poi da Andras Gedö János Kelemen, Tibor Szabo e altri trattarono di Lukács, di Benjamin, di Croce. Fu proprio il prof. Fehér a dare per primo ampia notizia al mondo culturale ungherese della natura e dell'attività dell'Istituto di Napoli col saggio A nemzetközi filozófiai életből: a Nápolyi «Istituto Italiano per gli Studi Filosofici» in «A Magyar Filozófiai Szemle», 1987 Évi 1. Számából.

La collaborazione con il mondo culturale ungherese si è sviluppata in modo particolarmente intenso intorno all'opera di Benedetto Croce, che ha esercitato grande influenza sulla vita intellettuale ungherese. L'estetica, la concezione della storia, la religione della libertà di Croce – afferma János Kelemen – hanno costituito un importante punto di riferimento per più generazioni di intellettuali ungheresi nei travagliati anni del XX secolo. Del professor Kelemen, che ha tenuto vari seminari nella sede di Palazzo Serra di Cassano, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha pubblicato il volume Idealismo e storicismo nell'opera di Benedetto Croce (Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 1995).

Una significativa presenza di relatori ungheresi caratterizzò il convegno sul tema: «Croce e l'Europa, l'Europa e Croce» che si

svolse il 14 e 15 dicembre 1992 in Palazzo Serra di Cassano. Nel 2002, in occasione del cinquantesimo anniversario della scomparsa del filosofo, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha cooperato con gli Istituti di Filosofia e d'Italianistica dell'Università delle Scienze Loránd Eötvös di Budapest e con l'Accademia d'Ungheria a Roma per la realizzazione del Convegno sul tema «Benedetto Croce 50 anni dopo», che si è svolto il 5 e 6 settembre 2002 presso l'Istituto Italiano di Cultura di Budapest e il 12 e 13 dicembre nella sede dell'Accademia d'Ungheria a Roma. L'Ambasciata d'Italia a Budapest ha generosamente condiviso l'iniziativa e S.E. Giovan Battista Verderame, Ambasciatore della Repubblica Italiana in Budapest, ha introdotto i lavori delle sedute del Convegno.

Croce su Attila József, József su Benedetto Croce

PÉTER SÁRKÖZY
Università di Budapest

Il decano degli italianisti ungheresi, professor Géza Salay, pubblicò un saggio analitico nel 1980 sulla questione dell'interpretazione dell'intuizione crociana nell'opera di Attila József; in seguito, si è soffermato sul rapporto tra il poeta ungherese e l'estetica crociana anche uno degli studiosi piú attenti dell'opera jozsefiana, György Tverdota, e recentemente è stato pubblicato uno studio molto approfondito da parte del professore István M. Fehér, dedicato ai "Parallelismi e contatti nel pensiero estetico di Attila József, Croce e Gadamer".

È noto anche in Italia che Attila József, uno dei maggiori rappresentanti della poesia moderna ungherese degli anni Trenta, aveva un vivo interesse per l'estetica crociana: i suoi saggi estetici sono infatti editi anche in italiano, prima nella traduzione di Marinka Dallos e Gianni Toti – i quali hanno pubblicato il saggio *Letteratura e socialismo* nel numero 59 del 1963 della rivista «Il Contemporaneo» e i *Frammenti estetici* nella rivista «Cratilo» (10-1963) – poi in nuova versione nel volume *Attila József, La coscienza del poeta*, curato da Beatrix Töttössy (Roma, Lucarini, 1988), che raccoglie, oltre ai saggi estetici del periodo 1930-1933, alcune lettere e una serie di documenti personali delle sedute psicanalitiche del poeta. Anch'io mi sono occupato del singolare rapporto tra il poeta

socialista ungherese e il grande filosofo del liberalismo italiano, prima in un saggio ungherese sul rapporto tra Croce e Gramsci, poi nel mio contributo all'ultimo convegno italo-ungherese dedicato al filosofo italiano ("Croce e Gramsci in Ungheria", in *Croce 40 anni dopo*, a cura di J. Kelemen, Roma, Accademia d'Ungheria, 1993), mentre il breve elzeviro del Croce sulla poesia *Mamma* di Attila József, pubblicato nel 1942 nella sua rivista «La Critica», è stato da me riproposto nel numero speciale di «Ungheria oggi» del 1980 e successivamente citato anche nella nostra monografia sull'opera józsefiana (*Senza speranza. Esistenzialismo e socialismo nell'opera poetica di Attila József*, a cura di N. Ferroni e P. Sárközy, Roma, Bulzoni, 1999).

In occasione del nostro ultimo convegno crociano ho già avuto modo di esporre come la mia generazione, che si è formata nell'Ungheria del "socialismo irrealista" degli anni Cinquanta e Sessanta, ha potuto riscoprire il pensiero crociano attraverso la "critica marxista" del Gramsci e dello stesso Attila József. La critica tenace del Gramsci nei confronti del "più importante" rappresentante del "vecchio pensiero" ci sembrava molto simile a quella campagna ideologico-culturale che il filosofo György Lukács e i suoi seguaci condussero nel secondo dopoguerra contro l'eredità culturale del grande poeta del liberalismo borghese ungherese, Mihály Babits, morto nel 1941. Dalla "parentela" Gramsci-József siamo presto arrivati alla parentela "Babits-Croce", queste due importanti figure del pensiero del liberalismo europeo del primo Novecento. Della "parentela" estetica tra il pensiero crociano e l'interpretazione dantesca di Mihály Babits ho avuto occasione di occuparmi nel mio contributo sulla traduzione "decadente" della *Divina Commedia* del Babits (1913-

1922) al VI convegno dell'Accademia Ungherese delle Scienze e della Fondazione Cini di Venezia, mentre sui "parallelismi" tra il liberalismo crociano e la visione europea della letteratura del poeta ungherese sono stati pubblicati altri due saggi nel volume degli atti del convegno italo-ungherese (cfr.: G. Cavaglia, *La vera patria. Mihály Babits e l'idea della nazione*; T. Melcer, "Un poeta europeo. Liberalismo, cattolicesimo, nazionalismo, europeismo nell'opera di Mihály Babits"; P. Sárközy, "Dante, modello poetico-umano della poesia di Mihály Babits", in *Venezia, Italia, Ungheria tra Decadentismo e Avanguardia*, a cura di Zs. Kovács e P. Sárközy, Budapest, Akadémiai 1990. Sulla *Storia della letteratura europea* di Mihály Babits, 1935, è stato pubblicato recentemente un saggio analitico da parte di Matteo Masini, traduttore dell'opera, nel nuovo numero 1-2002 della «Rivista di Studi Ungheresi»).

L'interesse di Mikály Babits per l'estetica crociana può essere interpretato come conseguenza naturale della formazione di un letterato liberale ungherese, attratto dalla filosofia moderna a cavallo dei due secoli, da Nietzsche a Bergson, mentre sembra meno naturale quest'interesse per il Croce nel caso di un giovane poeta di formazione socialista, cioè nel caso di Attila József. Egli, dopo un'infanzia proletaria, negli anni Venti divenne una delle voci più importanti della poesia socialista del tempo; in una sua lettera scritta nel 1928, all'età di 23 anni, già consigliava a sua sorella Jolán di studiare l'estetica crociana: «Benedetto Croce definisce uguali "espressione" e "forma" senza accorgersi della loro definizione: mentre la prima è un soggetto che viene, per così dire, collocato nello spazio, la seconda è l'oggetto stesso che sta anche davanti al soggetto in funzione. Ti consiglio di occuparti più ampiamente di questa scoperta interes-

sante ed epocale, nonché di un altro problema: in che cosa un fatto artistico, per esempio una poesia, si distingue da ogni altra forma non-artistica, qual è la sua differenza categoriale, inoltre: perché mai non è arte la nuda parola e perché invece lo è l'epigramma, pur essendo intuizione, quindi rappresentazione reale, sia la parola che l'epigramma, perché è arte una breve novella e perché la notizia del giorno non lo è». Si tratta di una lettera familiare, di un ventenne appena tornato dal suo vagabondaggio all'estero, durato due anni, a Vienna e a Parigi, dove, oltre a frequentare qualche lezione universitaria, aveva fatto la conoscenza con le idee e con i personaggi dell'emigrazione socialista ungherese, tra questi il poeta Lajos Kassák e il filosofo György Lukács. La singolarità di questa lettera sta proprio in questa illustrazione critica dell'estetica crociana per sua sorella, la quale non era né un letterato né un'esperta di filosofia è perciò come se avesse interpretato per se stesso il pensiero crociano alla maniera del Gramsci, il quale proprio in questo periodo cominciò a occuparsi della filosofia del Croce nella sua solitudine carceraria.

Dopo il suo rientro in Ungheria, Attila József si inserì nel movimento socialista ungherese e divenne anche membro del partito comunista clandestino. In questo periodo, accanto ai suoi volumi di poesie militanti dai titoli eclatanti, *Abbatti il capitale* (*Döntsd a tókét*, 1931), *Notte in periferia* (*Külvárosi éj*, 1932), scrisse i suoi maggiori saggi "estetici" per le sue conferenze ai seminari di giovani socialisti, in parte pubblicati in varie riviste ideologiche del movimento socialista. Nel saggio *Letteratura e socialismo* (*Irodalom és szocializmus*), scritto come testo di una conferenza tenuta nel 1931 in un circolo dei giovani socialisti e pubblicato solo nel

1957, Attila József riprende il ragionamento della sua lettera di qualche anno prima e, in una “discussione” con l’estetica crociana, elabora le sue “nozioni elementari” sulla “filosofia dell’arte” e sul concetto dell’intuizione: «Secondo l’estetica intuizionistica di Benedetto Croce l’arte non è nient’altro che intuizione. Intuizione? Tutti dicono intuizione, ma uno deve usare le parole straniere solo quando le capisce. Ora, “intuizione” in ungherese significa, detto con proprietà di linguaggio né piú né meno che “visione” (“szemlélet”), cioè a dire quella coscienza che presenta le cose, quali che esse siano, in maniera diretta. Ed è sicuro che tutti coloro che vanno a caccia dell’“intuizione”, resterebbero parecchio sbalorditi di fronte a tutto quello che Croce è costretto a dire e ad ammettere. L’arte è visione, dice Croce, e nel medesimo passo “riconosce” che, per conseguenza, noi non possiamo fare le distinzioni qualitative. [...] Croce è un filosofo idealista e per lui esiste ciò che esiste spiritualmente. [...] Oltre al contenuto qualificato dalla propria visione, oltre alla forma immediatamente data, Croce non vede nulla, se ne infischia della dialettica che c’è fra realtà e intelletto, cosí come se ne infischia della dialettica della forma. [...] L’arte non è visione, come per contro sostiene Croce. Essa, invece, opera in termini di visione, in quanto viene in essere nella forma, e la forma per l’appunto è un’attività che si svolge nei termini della visione. Ebbene io intendo affermare e argomentare che *sul terreno della visione deve esserci un momento ultimo. Questo momento è l’opera d’arte*». La questione del rapporto tra “intuizione” e “opera d’arte” sarà uno dei problemi principali dei suoi cosiddetti *Frammenti estetici* (*Esztétikai töredékek*), non rifiniti dal poeta, pubblicati nella versione italiana di B. Töttössy nel volume *La coscienza*

del poeta con il titolo Metafisica dell'arte. «Croce dice che, essendo l'opera d'arte intuizione, l'arte si distingue dalla cosiddetta intuizione comune in termini meramente quantitativi, e ciò è indifferente dal punto di vista della scienza della qualità, che inoltre non sappiamo quale differenza corra fra la parola e l'epigramma. [...] L'intuizione semplicemente viene in essere e accade, secondo leggi esterne. La singola intuizione non dispone di altre leggi oltre quelle della coscienza intuitiva, non ha disciplina. Laddove nell'opera d'arte ogni singolo elemento è legge per gli altri elementi e per la totalità, non forma se stesso ma si fa formare, e sempre soltanto all'interno di un'unica possibilità. [...] L'opera d'arte quindi non è intuizione perché è attiva. Ma si tratta forse di un'attività che è speculazione? Ora, nel venire a conoscere una cosa, noi ci formiamo simultaneamente un'intuizione e un concetto di essa, nonostante che a seconda dei casi uno dei due risulti nascosto. Ed è un errore sostenere, come fanno molti, che al fondo del concetto si nasconda una intuizione, l'intuizione sta fuori del concetto così come il concetto non si trova nell'intuizione, essi connettono soltanto nella cosa. [...] Quando noi parliamo dell'arte, noi intendiamo sempre una attività specifica, soprattutto quando le assegniamo l'attributo della purezza, tentando con ciò di approfondire il nostro concetto e di separare il fatto dell'arte da ogni altro fatto».

Dobbiamo subito precisare che, al di là della scelta arbitraria di queste citazioni, neanche l'intero testo si presenta come una teoria organica elaborata secondo i criteri dell'estetica, si tratta invece di "frammenti" di pensieri, non di un filosofo o esteta, ma di un giovane poeta autodidatta il quale, proprio nel momento decisivo della sua formazione poetica,

non appagato dal marxismo volgare divulgato tra i giovani socialisti, cercava nuove fonti, nuovi autori e nuovi pensieri per poter elaborare per se stesso, per la sua poesia una nuova visione sull'arte. Per questo cominciò a studiare profondamente il freudismo, convinto dalla necessità di integrare la teoria economico-sociale del marxismo con una teoria finalizzata alla comprensione dei problemi psichici dell'individuo; per analoghe ragioni cominciò ad occuparsi dei problemi estetici, in mancanza di una valida teoria per "l'arte nuova", per poter elaborare una nuova visione dell'arte sulla quale potesse formare la propria poesia, per non finire tra i poeti dilettanti del movimento socialista. Nella critica letteraria ungherese non mancano analisi dei tentativi di ricostruzione dell'"estetica" o addirittura della "metafisica" di Attila József. Secondo Beatrix Töttösy, Attila József «prende le mosse da Croce e tuttavia se ne distacca per la funzione parimenti determinante che, nel rapporto forma-contenuto, dà al secondo elemento. Le sue *Tesi di filosofia dell'arte*, fra l'altro, lasciano supporre che tale distacco sia avvenuto attraverso la "intuizione eidetica" di Husserl». Da parte nostra, pur non negando la possibilità di effettuare queste ricostruzioni, piuttosto che cercare una sua visione originale dell'arte, troviamo più interessante e utile studiare la formazione stessa della poetica e della poesia di Attila József, che proprio in questo periodo divenne uno dei poeti più complessi del modernismo ungherese. E in questa sua formazione rivestirono un ruolo importante anche le sue riflessioni sull'estetica del Croce.

A proposito della "critica" józsefiana all'estetica intuizionistica del Croce, Géza Sallay ha già dimostrato con un'analisi molto particolareggiata che tali sue critiche nacquero in

seguito alla lettura dell'*Estetica*, pubblicata in traduzione ungherese prima della I guerra mondiale, senza tuttavia che conoscesse e senza avere studiato l'evoluzione della teoria intuizionistica crociana, durata per tre decenni fino alla pubblicazione dell'*Estetica in Nuce* nell'*Enciclopedia Britannica* del 1931, contemporanea alla stesura dei *Frammenti estetici* di Attila József. Il poeta ungherese dunque non conosceva né il *Breviario di Estetica* né le altre opere del Croce, come *Il carattere di totalità dell'espressione artistica*, o *L'arte come creazione e la creazione come fare*. Possiamo perciò affermare che Attila József, nelle sue noterelle, rimproverava al Croce quelle mancanze della teoria intuizionistica che vennero poi risolte nel corso dell'evoluzione del pensiero estetico crociano. Un'altra curiosità dei *Frammenti estetici* di Attila József può essere ricercata nel suo metodo tanto simile a quello del pensiero gramsciano dei *Quaderni*. La critica mossa al Croce dal poeta ungherese è paragonabile a quella di Antonio Gramsci, non solo nella scelta stessa dell'interlocutore o avversario, ma anche nell'analoga interpretazione "marxista" dell'estetica crociana. Neanche Attila József, come Antonio Gramsci, si diede a stilare una vera critica precisa della teoria del Croce, si occupò bensì soltanto di alcune affermazioni, di alcuni concetti dell'estetica crociana, importanti per la formazione della sua teoria, della sua *ars poetica*. Proprio per questo la vera importanza delle "osservazioni crociane" di Attila József, della sua critica all'interpretazione intuizionistica dell'arte, a nostro avviso, dev'essere cercata non nelle sue definizioni, come "ispirazione poetica" o "specificità della creazione artistica", bensì prima di tutto nel fatto che, nel corso di questa "discussione" con il pensiero del Croce, il poeta ungherese

poté ripensare e rinnovare la propria *ars poetica*, la sua stessa poesia.

Infatti, proprio in seguito a queste riflessioni estetiche, negli anni 1933-34 possiamo assistere a un profondo cambiamento della poesia jozsefiana. In questo periodo Attila József, dopo un'esperienza di militanza politica, caratterizzata da una voce poetica troppo diretta ed espressionistica, si ripiega su se stesso e trasforma la sua poesia in un'espressione filosofico-politica in cui, basandosi sull'interpretazione marxista della società e freudiana dell'individuo e intuizionistica dell'arte, riesce a dare forma poetica ai sentimenti angosciosi di un'alienazione esistenziale, alla quale riesce a trovare anche una spiegazione sociale. Come egli stesso confessò in una lettera indirizzata nel 1934 al critico letterario Gábor Halász: «Io vedo l'esistenza del proletariato in forme, tanto nelle poesie, quanto nella vita sociale. Per esempio, uno dei miei sentimenti dominanti è l'aridità, il vuoto, perciò ho trovato l'immagine piú adatta per esprimere questo mio sentimento desolato che è il deserto umano delle periferie industriali delle grandi città, coperte dall'immondizia e dal ferivecchio, questo paesaggio del tutto disumano delle periferie industriali, che si comprende solo nell'esistenza assurda del capitalismo moderno. Perciò non trovo il mio posto nemmeno tra i partiti di sinistra, dove interpretano come contenuto tutto ciò che io nella mia sempre piú soffocante solitudine e incomprendimento descrivo nelle mie poesie come forme».

Questo carattere "formale" della poesia di Attila József, poeta proletario, militante, figura non proprio adatta all'attenzione di un pensatore liberale, fu scoperto stranamente dallo stesso Benedetto Croce il quale, al tempo della seconda

guerra mondiale, scoprí una traduzione della poesia *Mamma* del poeta ungherese, pubblicata nella rivista italo-ungherese «Corvina». E in base a una traduzione grezza della poesia ungherese scoprí *Un fiore di poesia*, di cui diede subito notizia nella sua rivista «La Critica»: «Sì rade volte se ne coglie che, quando questo accade, una grande letizia si diffonde nell'anima e insieme il desiderio di farne partecipe ad altrui. Scorrendo la rivista «Corvina» di Budapest (fasc. del giugno '42, p. 326), ne ho colto uno e voglio offrirlo ai nostri lettori. È una breve lirica di un poeta ungherese, Attila József, un proletario, figlio di una lavandaia dei sobborghi di Budapest, ribelle, anarchico, morto a trentadue anni nel 1937, tragicamente [dice, senza dir altro, lo scrittore dell'articolo]: poche strofe, nelle quali il poeta rievoca la figura di sua madre:

*Già da una settimana solo a mia madre
penso sempre e mi fermo ogni tanto.
Con sul grembo un panierino scricchiolante
andava sollecita, andava in soffitta.*

*Io ero allora un piccolo uomo sincero,
gridavo, pestavo coi piedi per terra.
Lasciasse ad altri quei panni bagnati,
e che portasse me nella soffitta.*

*Ma lei andava, stendeva muta i panni,
non mi sgridava, non mi guardava,
e i panni immacolati fruscando
volteggiavano in alto leggeri.*

*Non piagnucolerei piú ora, ma è tardi,
ora vedo quale gigante era —
i suoi capelli grigi sventolano nell'aria
e lei scioglie il turchino nell'acqua del cielo”.*

«La sentiamo e vediamo grande anche noi: perché grande, infinita, sublime è la forza morale di piena dedizione, di risoluta accettazione, che si esprime in quell'umile fatica e che fa di una povera donna affannata a salire reggendo un peso sul capo, e dell'acqua e dei panni di un bucato, una creazione di bellezza. I panni stesi al sole, il bucato che s'alza e danza, lucente, fruscante nell'aria, sono quella forza morale che gioisce nell'opera compiuta e celebra con espansione di lietezza il suo travaglio e il suo trionfo. E l'incanto e la magia di questi pochi versi e l'incanto e la magia della poesia, che sempre, e quando meno si aspetterebbe, rinasce dai petti umani». Con questo suo breve elzeviro Benedetto Croce risultò il primo interprete e scopritore dell'arte di Attila József, “suo critico ungherese”, non solo in Italia ma in tutta l'Europa occidentale prima della grande fortuna del poeta ungherese nel secondo dopoguerra.

Dal volume: *Benedetto Croce 50 anni dopo / Benedetto Croce 50 év után*, a cura di Krisztina Fontanini, János Kelemen e József Takács, comprendente gli Atti del Convegno omonimo, Budapest-Roma, 5-13 dicembre 2002, organizzato dall'Ambasciata d'Italia a Budapest, dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dall'Accademia di Ungheria a Roma (Aquincum Kiadó, Budapest, 2004).

ROMANIA

Il conferimento della laurea honoris causa al Presidente dell'Istituto, avvocato Gerardo Marotta, da parte dell'Università di Bucarest costituisce il riconoscimento più alto ed esplicito dei copiosi frutti cui ha portato nell'ultimo decennio la cooperazione tra l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e studiosi e ricercatori romeni. Numerose borse di studio sono state conferite dall'Istituto di Napoli a giovani, promettenti laureati romeni, per lo studio del pensiero italiano. Ne sono nate, tra l'altro, le edizioni di opere di Giordano Bruno e di Machiavelli in lingua romena (in corso di pubblicazione), mentre venivano tradotte le memorabili lezioni tenute all'Istituto da Eugenio Garin sul "ritorno dei filosofi antichi" e veniva pubblicato lo studio su Machiavelli di Gheorghe Stoica.

A quest'ultimo studioso, oltre che allo storico Stefan Delureanu, si devono i maggiori contributi di docenti romeni alla didattica di alta formazione dell'Istituto. Mentre Stoica ha illustrato il pensiero politico romeno, a Delureanu si deve il costante intervento sul parallelismo tra Risorgimento italiano e Risorgimento romeno.

Risorgimento italiano e Risorgimento romeno

STEFAN DELUREANU
Università di Bucarest

Il confronto delle due rivoluzioni, l'italiana e la romena, rivela analogie o identità di principii direttivi e fini, nella ricerca delle alleanze, nell'affidamento fatto sull'elemento *giovine*, nella perentorietà della condanna dell'agonizzante sistema consacrato a Vienna, nella difesa della facoltà di ogni nazione di ordinarsi in Stati unitari indipendenti, nella edificazione di una Europa di libere, fraterne patrie. Il Risorgimento si configura come primo esempio nella emulazione dei corifei del cambiamento, in atti e messaggi del Governo, nel carteggio dei rivoluzionari, nelle arringhe davanti alle decine di migliaia di persone radunate sul Campo della Libertà, a Bucarest, nella stampa. Tale particolare richiamo all'Italia riveste un significato particolare perché comprova il riconoscimento del suo movimento nazionale. Per la prima volta, senza esitazioni, si esprime *politicamente* un rapporto particolare con l'italica terra alla quale viene riconosciuta la libertà di costituirsi unitaria, contro l'Austria, il Papato, il Borbone, e, si badi bene, un rapporto non con una Italia intesa geograficamente, né con la Sardegna o un altro Stato preunitario, bensì con l'Italia – idealità in movimento per costruire la propria storia, con l'Italia erigenda. Nel giornalismo sorto con la rivoluzione, tocca alla stessa il primato assoluto. Redatti in gran parte dai suoi protagonisti, i fogli più

significativi esprimono in tal modo anche prese di posizione di carattere ufficioso, come quella secondo cui il Risorgimento serve da simbolo ai Romeni, rinati perché fratelli degli Italiani, iniziatori del moto europeo dei popoli. In un bollettino che redige a Costantinopoli durante la missione affidatagli dal Governo valacco, il principe Ion Ghica, uno dei capi del movimento, difende la tesi che Italiani, Slavi e Romeni debbono dar fuoco alla miccia in una guerra della libertà contro il dispotismo. Nell'elenco cifrato da lui predisposto con Balcescu, scopriamo gli importanti nomi di Romualdo Tecco e Alessandro Monti, entrambi in contatto con loro nel tentativo di congiungere le forze romene, italiane, ungheresi e serbe nella lotta contro l'Austria. Scartata per l'esiguità del numero degli arruolandi l'idea d'una legione romena che combattesse in Italia, il Balcescu si adopera nel '49 per crearla in Transilvania.

Con la rivoluzione e l'esilio, la percezione romena dell'Italia risorgimentale si trasforma dal piano ideale a quello dei disegni d'azione, con l'ingresso nell'alveo del movimento mazziniano.

Il primo abbozzo di un programma insieme organizzativo e operativo è quello elaborato nell'autunno del Quarantotto a Costantinopoli da Ghica a Ubicini, e prevede sostanzialmente un'intesa con i rappresentanti dei partiti liberali d'Europa, nonché la fondazione di un giornale delle nazionalità che diffonda l'unione e la fratellanza delle stesse. Tecco asseconda il disegno, Lorenzo Valerio pubblica nel 1850 nella *Concordia* una serie di articoli del Ghica, *I Moldovalacchi*, va in fumo un progetto dell'emigrazione valacca e lombarda di creare a Parigi un foglio con Lamennais redattore capo, vi sorge invece la *Tribune des peuples* del Mickiewicz.

Prima che i Valacchi ammainino la bandiera a settembre, ancora fiduciosi nella diplomazia, due deputati, Alexandru G. Golescu e Ioan Maiorescu, si dirigono verso Francoforte per sensibilizzare la Germania alla causa romena, fra l'altro con la proposta che l'Austria rinunci all'Italia settentrionale in cambio di un indennizzo nei Principati, oggetto di promemoria e di dibattiti nella Costituente e all'interno dei partiti. Parallelamente, il Gallenga si dà da fare presso l'arciduca Giovanni per convincerlo dell'opportunità di un Lombardo-Veneto indipendente con un Asburgo sul trono, utilizzando come argomento per l'accordo italo-germanico in funzione antislava la presenza dei Russi in Moldavia e nella Valacchia. Ma nelle discussioni sul problema italiano in Assemblea aveva già prevalso il punto di vista rigidamente conservatore; Parigi e Londra si mostrarono reticenti nell'affare della mediazione, Torino aperta solo alle potenze che l'avevano proposta.

Gli approcci romeni con la Sardegna proseguono sia a Costantinopoli, Belgrado e nell'Asia Minore, soprattutto attraverso Tecco, Migliorati, Cerruti, Monti e Giuseppe Regaldi, sia a Torino dove un gruppo di giovani decisi a seguire la carriera militare finisce, non ammesso nelle scuole del Regno, per frequentare la sinistra subalpina e cospirare con l'emigrazione ungherese intorno a Stefano Türr. Nella diaspora, i più intensi contatti richiesti da tutti i gruppi di esuli hanno come fine prioritario l'avvicinare Mazzini. Tornati i più in quella Parigi, centro di liberi lumi in cui si erano maturati, i principali attori del Quarantotto riprendono i rapporti con i rispettivi professori del Collège de France, con le redazioni delle gazzette democratiche, ma conoscono anche nuovi personaggi della politica come

Ledru-Rollin, Daniele Manin – il cui atteggiamento nei confronti del modo di attuare l'idea di unione italiana influirà tanto su di loro – Giuseppe Ricciardi, Giacomo Alessandro Bixio ed altri, nonché inviati di Governi provvisori come Lodovico Frapolli e Niccolò Tommaseo, il quale operava per la conciliazione fra Slavi, Ungheresi e Romeni, la cui alleanza fraterna, vantaggiosa anche per gli Italiani, caldamente difenderà in una lettera ad Alexandru G. Golescu, presente allora nella capitale di Francia con analoga missione diplomatica.

Cantata dal poeta-rivoluzionario Cezar Bolliac come anticipatrice della fine dell'oppressione umana la repubblica mazziniana di Roma finiva deplorvolmente ad opera di un'altra repubblica. Mentre tanti Romeni, uomini e donne, ritenevano il fatto una macchia eterna nella storia della *grande nation*, studenti e patrioti rifugiati a Parigi protestavano insieme con i radicali francesi di Ledru-Rollin contro l'invasione di Oudinot e Ion Eliade Radulescu esaltava Mazzini e biasimava l'oppressore:

Dell'Italia incatenata,
Di sacra Roma crocifissa.

Quando, dopo il biennio rivoluzionario, sta per rompere nel 1853 la grande perturbazione europea nota come crisi orientale e successivamente come guerra di Crimea, essa viene affrontata sia sul Po che sulla Senna come un problema nel momento risolutivo. Qui Senna sta per Danubio, i capi emblematici della nazione romena trovandosi ancora a Parigi. Per Bucarest e Iassi, come per Torino, lo scontro si delinea come conflitto ideologico, fra l'Europa

morente della conquista, dell'arbitrio e l'Europa nascente, dell'avvenire. Per nessuna delle capitali può pertanto sussistere imbarazzo nella scelta del campo. Schierarsi con l'avvenire significa affermare il diritto di nazionalità, il segno sotto cui combatteranno uniti i due popoli.

Contrapponendo la bandiera delle giovani, risorte nazionalità alla potenza che tendeva a farsi egemone incontrastata dell'Europa, la guerra di Crimea offriva anche ai Romeni la prospettiva di veder realizzato il primo atto del loro programma nazionale: la costituzione del nucleo dello Stato unitario attraverso l'unione della Moldavia e della Valacchia. Italiani del Danubio, essi non trovavano nulla di più storicamente legittimo del collegarsi all'iniziativa del piccolo coraggioso Stato della patria avita. Nonostante un serio, energico tentativo di inserirsi nel conflitto con un esercito o almeno un corpo volontario nazionale, essi non riuscirono né a rompere le esitazioni delle cancellerie occidentali dinanzi all'opposizione dell'Austria, né a dare il desiderato massiccio contributo alle legioni organizzate nell'Impero ottomano.

Da Sebastopoli a Solferino, le imprese italiane segnano come una promessa implicita le attese romene. I primi a capirlo, a tradurlo, furono come sempre i poeti dotati di intuito per le cose di là da venire. L'Aleksandri compie il suo viaggio in Crimea appena espugnata la fortezza simbolo dello zarismo, e la propone subito quale destinazione di pellegrinaggio al suo popolo che da quelle rovine risorgerà. Lo dice nella poesia *A Sebastopoli*, anticipazione di un mondo redento, per glorificare nel Cinquantanove le gesta della Lombardia. Le speranze riposte dai Romeni nella conclusione vittoriosa della guerra di Crimea, apportatrice di

sviluppi felici, verranno evocate anche da un altro poeta, Alexandru Sihleanu in un sonetto, come dal patriota moldavo Dimitrie Ralet che fece parte di una deputazione moldava incaricata di consegnare a Costantinopoli importanti somme provenienti da una sottoscrizione organizzata dal principe regnante per le spese di guerra e a favore delle famiglie dei soldati alleati. Un'analoga sottoscrizione venne organizzata nel 1859 dal Consiglio municipale di Bucarest.

Nel 1855, alla notizia della caduta di Sebastopoli, i giovani sfilarono per le vie di Iassi e Bucarest, dove, vedendo il Piemonte che mandava in Crimea il suo contingente, si era esaminata l'opportunità di partecipare alla lotta. Con l'idea di stimolare il costituirsi del corpo volontario, George Crețianu scrisse un'*Ode alla gioventù romena* che fece il giro della capitale valacca. L'Italia presiedeva alla futura grandezza romena. Quando nel '59 l'Alecsandri scriveva:

L'italica libertate
Infonderà nuova vita
Alle schiere obliate
Del Danubio grandioso,

egli anticipava il programma politico del principe dell'Unione, Alexandru Ioan Cuza di cui sarà ministro e diplomatico. Per ciò che riguarda Cavour, cui il bardo moldavo dedicherà la poesia *Il pilota*, il ritratto che ne dette non è che la trascrizione in chiave lirica dei pregi che i politici d'Europa riconoscevano al conte: l'aver saputo far navigare il «vascello» italiano nelle acque agitate del continente, dandogli la giusta direzione. Nella storia delle sue missioni diplomatiche, il poeta ricorderà la figura del grande statista

il quale, attraverso il genio politico, l'energia salda, il sapiente bilanciare gli interessi italici ed europei, era riuscito ad elevare il prestigio del Regno di Sardegna e a dirigere le aspirazioni degli Italiani verso la grande meta, acquistandosi per la calorosa, costante difesa dell'unione dei Principati un titolo alla loro gratitudine e all'affetto dell'inviato cui sembrò di aver parlato ad un compatriotta, un sentimento provato anche da altri Romeni. In quella stessa occasione in cui gli notificava la doppia elezione di Cuza, Alecsandri rivide anche Alfonso Ferrero La Marmora, conosciuto nel '55 in Crimea presso il quartiere generale di Pelisier dopo la presa di Sebastopoli, quando visitò l'accampamento del contingente sardo. *Il bersagliere morente* sarà tema del poeta nel Cinquantanove, sui campi di gloria lombardi, ma il primo incontro era avvenuto a Cernaia. Ricevuto anche da Vittorio Emanuele, egli lesse allora, nel trionfo dell'italica nazione, il segno del futuro attuarsi dei sogni romeni, tradotto liricamente nella sostanza della poesia *Presentimento*.

La rappresentazione della Sardegna sarà fortemente idealizzata dall'animoso generazione del Quarantotto che identificava nella sua lotta lo stimolo più atto ad accelerare l'opera rigeneratrice iniziata dalla precedente. Quando nel 1856 i Principati, sottratti ad un doppio dominio, passano sotto la garanzia collettiva di sette potenze, l'ultima entrata nel concerto, la Sardegna, la più piccola in termini territoriali, sarà la più grande moralmente e politicamente per le idee che sostiene. Allo «sventolio» del tricolore, «bandiera della nazionalità e della libertà italiane», il giornalista mazziniano Constantin Rosetti, attribuisce il risorgere di ogni popolo. L'intervento piemontese nella guerra di Crimea

viene percepito oltre che come espressione di intelligente risolutezza, anche come rinnovata prova che la monarchia sabauda ha imboccato il cammino nazionale e liberale. Dinanzi a tale conferma, i liberali radicali romeni rimprovereranno spesso al principe regnante l'indecisione e la condotta non liberale, polemicamente rinfacciandogli l'esempio opposto di Vittorio Emanuele. Nessun atto storico supera per loro, per significato, lo straordinario evento nazionale compiuto da uno Stato poco rilevante per il posto occupato sulla carta, che manda un suo esercito a fianco delle forze alleate a combattere con onore militare quello che per essi rappresenta l'impero satanico in terra. La partecipazione della Sardegna in condizioni di parità al congresso parigino, accanto a tre grandi potenze illiberali, era un altro evento, giuridicamente anticipatore per chi mal sopportava la diplomazia tradizionale, giacché inaugurava una nuova epoca nel diritto internazionale. L'esaltare il ruolo del Piemonte non voleva dire che i mazziniani romeni ignorassero i meriti di altre terre d'Italia nell'ascesa risorgimentale. Ma esso aveva assunto il ruolo direttivo nell'operazione, il ruolo di forza coordinatrice che essi volevano veder interpretato analogamente dal nucleo moldovalacco nei confronti dei rami staccati dal tronco nazionale.

Per arrivare a questa convinzione essi erano passati per un processo di conversione in cui ebbero notevole peso le prese di posizione di Manin che portarono alla creazione della Società nazionale. L'idea della creazione di un fronte comune per la soluzione monarchica unitaria del problema italiano, la formula del partito nazionale in cui confluissero, sotto il segno dell'unificazione e dell'indipendenza, tutte le forze vive del Paese furono determinanti nello schiera-

mento mazziniano romeno in cui si esprimeva lo spirito etico-politico e civile piú maturo di quella nascente Romania guardata come «astro morale» in Oriente, come lo era l'Italia in Occidente.

Sulla strada aperta dagli Italiani che avevano pagato ben due volte in soli quattro anni un tributo di sangue, intendeva marciare non soltanto il Paese latino del Danubio ma l'intera Europa centro-orientale: la politica delle nazionalità trovava nel Piemonte la guida per eccellenza.

Con la coerente difesa da parte di Cavour della causa dell'unione romena, questione di principio la cui soluzione serviva a risolvere il problema italiano, nacque fra i Romeni una simpatia plebiscitaria per il conte. Si parlerà tanto della possibilità che anche essi ne avessero uno, prima che si parlasse dell'esistenza, o meno, di un Garibaldi romeno.

Dal volume: Stefan Delureanu, *Risorgimento italiano e Risorgimento romeno*, pubblicato nella collana dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici «Il pensiero e la storia» (La Città del Sole, Napoli, 2005).

BULGARIA

La Bulgaria: l'oriente e l'occidente d'Europa

STEFANO DELL'AGLIO

Ricercatore dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

La storia politica e culturale della nazione bulgara è sempre stata profondamente legata alla sua particolare posizione geografica. Situata nell'angolo sudorientale del continente europeo, immediatamente a ridosso dello stretto del Bosforo, la Bulgaria si è trovata sulla linea di contatto tra tutte le civiltà che, a vario titolo, hanno concorso a formare l'Europa. Questa profonda contaminazione appare subito evidente esaminando, anche a grandi linee, la storia del paese.

Fin dalla sua fondazione, infatti, lo Stato bulgaro ha partecipato di varie civiltazioni: l'elemento slavo, che aveva assorbito i traci, romanizzati politicamente e grecizzati culturalmente, ma che non era riuscito ad organizzarsi in entità statale; e l'elemento bulgaro, turco di lingua e civiltà, ben organizzato politicamente e militarmente, che aveva sottomesso gli slavi ma che, a lungo andare, ne era stato assimilato. La cultura del neonato regno bulgaro si andò formando soprattutto grazie alla cultura greco-bizantina, e nel medioevo i modelli di riferimento, praticamente in ogni campo, erano rappresentati principalmente da Bisanzio; né poteva essere altrimenti, vista la posizione geografica e il rapporto quasi simbiotico instauratosi, nel bene e nel male, tra Costantinopoli e la Bulgaria.

Il cristianesimo fece la sua comparsa in Bulgaria grazie alla predicazione bizantina, e la maggior parte dei traffici commerciali del regno bulgaro avvenivano con Bisanzio; la cultura materiale, quella artistica, l'architettura erano modellate su schemi bizantini. D'altro canto, la Bulgaria subiva, parallelamente, l'attrazione dell'Europa occidentale. Nel nono secolo, il secolo della conversione al cristianesimo, la Bulgaria e l'impero franco avevano in comune la frontiera che passava tra il medio Danubio e il Tibisco; avevano in comune anche un nemico, gli Avari. Il khan Boris aveva orientato la sua politica estera su posizioni filo occidentali: nell'860 aveva rinnovato il trattato di amicizia con l'impero carolingio, stipulato originariamente nell'845, e molto probabilmente aveva considerato concretamente la possibilità di convertirsi al cristianesimo grazie al clero franco, optando così per Roma. Questa prospettiva causò una decisa reazione, sia politica sia militare, da parte di Bisanzio. Messa in grave difficoltà anche da una carestia che in quell'anno stava fiaccando il suo paese, Boris fu costretto a cedere e nell'865 si fece battezzare, assieme a buona parte della corte, da un vescovo bizantino. Parte dell'aristocrazia, però, avversava con forza qualsiasi influsso bizantino, e lo stesso Boris temeva, a ragione, che la sua conversione venisse letta dall'imperatore come una sottomissione; inoltre, la chiesa costantinopolitana non aveva intenzione di concedere alla Bulgaria un patriarcato indipendente, come il sovrano sperava.

Nell'866 Boris chiese al papa, Niccolò I, un patriarca e dei preti, mandandogli una lettera nella quale gli poneva questioni più pratiche che dottrinali, questioni che evidentemente doveva aver sottoposto anche al clero bizantino

senza trovare soddisfazione; mandò inoltre una delegazione alla corte di Ludovico il Germanico, chiedendo missionari anche a lui. Ma nemmeno Niccolò, che rispose alla lettera con una missiva lunga e articolata, avrebbe concesso un patriarcato indipendente, anche se sembrava disposto ad accordare alla Bulgaria un'autonomia maggiore di quanto fosse nelle intenzioni di Bisanzio. Questo convinse Boris a propendere per Roma: la missione papale, che giunse in Bulgaria alla fine dell'866, venne accolta con tutti gli onori e il sovrano giurò fedeltà al papa. Il clero greco venne scacciato, ma la sua reazione, specialmente da parte del patriarca Fozio, fu molto decisa. Lo scontro tra Roma e Costantinopoli, già piuttosto acceso, si trasformò in ostilità completa, con scomuniche reciproche. Frattanto Boris, già scontento della mancata assegnazione di un patriarcato, non gradiva che il papa rifiutasse di permettergli di scegliere come arcivescovo una persona di sua fiducia, senza bisogno dell'approvazione di Roma. Dopo alterne vicende, nell'870 un concilio, tenutosi a Costantinopoli, stabilì che la chiesa bulgara doveva rimanere sotto la giurisdizione del patriarcato, e non di Roma. All'arcivescovo di Bulgaria veniva garantita, pur se non l'indipendenza, un'autonomia piuttosto ampia.

La popolazione, però, non vedeva favorevolmente la presenza del clero greco sul suo territorio, né apprezzava il fatto che la lingua liturgica ufficiale fosse il greco: la missione dei discepoli di Cirillo e Metodio e l'introduzione dell'alfabeto slavo gettarono le basi per la chiesa nazionale bulgara e per l'inizio della cultura scritta. Da quel momento in poi, il cristianesimo sarebbe stato predicato ai bulgari nella loro lingua, e non più in greco.

La questione della dipendenza dal patriarcato di Costantinopoli si pose altre volte, nei secoli successivi; il richiamo di Roma continuava ad essere forte, soprattutto se poteva significare un ridimensionamento dell'influenza culturale e politica bizantina. In particolare il re Kalojan si rivolgerà ancora al papato per legittimare le sue pretese.

Kalojan si trovò a regnare negli anni a cavallo tra XII e XIII secolo, nel periodo in cui Bisanzio capitolava davanti all'esercito latino della quarta crociata. Il suo crollo fu inaspettato e sorprendente: il piú potente stato d'Europa cadde, praticamente senza opporre resistenza, nelle mani di pochi soldati che una decisa reazione avrebbe potuto spazzare via in poche ore. In realtà, l'impero era da tempo in decadenza a causa di una molteplicità di fattori interni ed esterni (marcata feudalizzazione, stagnazione economica, perdita dell'iniziativa militare e politica, incapacità e miopia diplomatica): di questa profonda crisi approfittò, prima ancora dell'esercito crociato, la Bulgaria che nel 1185 riuscì a riconquistare la sua indipendenza, perduta nel 1018.

Kalojan salí al trono nel 1197; consolidò le conquiste dei suoi predecessori e, con poche campagne, inflisse alcune dure sconfitte ai bizantini rioccupando importanti territori quali la Macedonia e la regione di Varna, grazie anche al contributo della popolazione turcofona dei Cumani e degli elementi vlachi che abitavano quelle terre, arrivando infine a un soddisfacente accordo di pace con il quale Costantinopoli riconosceva di fatto l'indipendenza della Bulgaria. Ma la sua politica non fu rivolta soltanto verso l'oriente: ancora piú importanti delle sue azioni belliche contro l'impero furono le sue relazioni con le potenze occidentali, prima fra tutte il papato. Fu infatti proprio ad

Innocenzo III che Kalojan si rivolse per legittimare la sua posizione di sovrano, nonostante la Bulgaria fosse ortodossa e non cattolica; l'opera di avvicinamento a Roma fu lenta e cauta, condotta con intelligenza da entrambe le parti. Innocenzo non poteva certo lasciarsi sfuggire l'occasione di portare anche la Bulgaria, dopo la Bosnia e la Serbia, sotto l'autorità romana e acconsentì alle richieste di Kalojan, che venne incoronato da un legato papale quando già i crociati regnavano su Costantinopoli.

I rapporti con i nuovi sovrani dell'impero bizantino furono, da subito, molto tesi, nonostante la disponibilità di Kalojan ad un accordo pacifico. I latini lo considerarono però come un feudatario ribelle che occupava illegittimamente una parte dei loro domini e rifiutarono la possibilità di una convivenza pacifica, nonostante questa fosse la soluzione che anche il papato gradiva di più. Lo scontro era dunque inevitabile: inoltre, l'aristocrazia bizantina della Tracia si rivolse proprio a Kalojan per ricevere aiuto contro i latini, e il sovrano bulgaro fu ben lieto di concederlo.

Il 14 aprile 1204 l'armata latina venne sbaragliata ad Adrianopoli dall'esercito bulgaro, meglio organizzato e tatticamente più duttile. Dopo questa battaglia l'impero non fu più in grado di svolgere un ruolo attivo nelle vicende europee, finché nel 1261, dopo qualche decennio di stentata sopravvivenza, venne assorbito dalla restaurazione bizantina; Kalojan trovò invece la morte nel 1207, durante l'assedio di Salonicco, città data in feudo al marchese di Monferrato.

La storiografia occidentale, nonostante il ruolo importantissimo avuto da Kalojan nelle vicende dell'impero latino di Costantinopoli, ha sempre trascurato la sua figura:

venne dipinto dai contemporanei, sia bizantini che latini, come un sovrano barbarico e sanguinario, e con questa fama è passato alla storia. Nessun tentativo viene però fatto per comprendere appieno il ruolo della Bulgaria in relazione all'occidente, ruolo che non si limita certo alla battaglia di Adrianopoli. Anche la "conversione" al cattolicesimo che, sebbene abiurata qualche decennio dopo, rimane un grande successo diplomatico di Innocenzo III, viene passata sotto silenzio.

In realtà Kalojan fu una delle figure chiave del tempo: la naturale posizione geografica della Bulgaria e la sua personale inclinazione lo portarono a favorire, una volta di più, il ruolo di ponte tra Europa orientale e occidentale, tra cristianità ortodossa e cattolica, tra Europa ed Asia che la Bulgaria ha sempre rivestito, dalla sua nascita come organismo statale fino al periodo contemporaneo. Indagare la figura di Kalojan significa incominciare a comprendere il vasto sistema di relazioni che legava tutti gli stati del Mediterraneo all'inizio del XIII secolo, e così contribuire ad abbattere l'artificiosa distinzione tra storia medioevale dell'Europa occidentale ed Orientale, riaffermando l'unità intrinseca del continente.

La conquista ottomana segnò la fine dell'indipendenza bulgara e rese inutili questi dibattiti introducendo sul territorio la religione islamica, alla quale molti bulgari, nel corso dei secoli, si convertirono, aumentando così il già ricco patrimonio di influenze culturali. Sebbene l'impero ottomano fosse sostanzialmente tollerante nei confronti dei cristiani e sebbene sotto il suo dominio la Bulgaria abbia conosciuto, finalmente, un lungo periodo di pace dopo le continue guerre del medioevo, le condizioni generali del

paese subirono una decisa involuzione, in particolare dal punto di vista culturale. La rinascita nazionale bulgara del XIX secolo e la lotta di liberazione contro l'impero ottomano furono profondamente influenzate dal pensiero politico occidentale. La Russia, slava e ortodossa, fu all'inizio il punto di riferimento principale, anche perché fu l'unica nazione europea ad impegnarsi attivamente, aldilà di una generica simpatia, per la causa dell'indipendenza bulgara; ma il timore di sfuggire al dominio ottomano per venire assorbiti da quello russo spinse gli intellettuali bulgari a considerare esperienze politiche diverse dall'autocrazia russa. Era naturale, infatti, guardare ai successi ottenuti da popoli percepiti come maggiormente evoluti, ovvero quelli dell'Europa occidentale, che godevano dei vantaggi offerti dalla monarchia costituzionale. Furono proprio le dottrine politiche occidentali, ed in particolare italiane, quali quelle di Mazzini e Garibaldi (alcuni bulgari parteciparono alla spedizione dei Mille), ad infiammare i patrioti e a spingerli all'azione. La cultura occidentale stimolò anche la produzione letteraria del risorgimento bulgaro, che si espresse in autori come Karavelov e Botev.

Raggiunta l'indipendenza, il modello politico che la classe dirigente bulgara seguì per l'organizzazione dello stato fu la monarchia liberale: nel febbraio del 1879 si riunì a Trnovo la prima assemblea nazionale, che votò la costituzione ed elesse come re il principe tedesco Alessandro di Battenberg. La corrente russofila e quella occidentalista si scontrarono spesso in parlamento e risentirono, nei loro successi o nei loro fallimenti, delle convulse vicende che agitavano i Balcani. La Russia si oppose sempre strenuamente alla politica filo occidentale di Alessandro, che fu

alla fine costretto a lasciare il trono; ma il parlamento bulgaro, lungi dal piegarsi alle richieste di Mosca, scelse Ferdinando di Sassonia Coburgo-Gotha, che riuscì a salire al trono grazie in particolare all'azione politica italiana e che, in seguito, sposò Maria Luisa di Borbone-Parma. L'esercito, la polizia, le infrastrutture del nuovo regno furono ricalcate sui modelli occidentali, e l'influsso occidentale si avvertì anche in campo letterario e artistico, in particolare nell'architettura dei nuovi quartieri. Il legame con l'Italia, sempre forte, venne ulteriormente rinsaldato dal matrimonio del re Boris III con Margherita di Savoia, sorella di Umberto II.

Dopo la seconda guerra mondiale la Bulgaria, che aveva aderito senza troppo entusiasmo all'Asse (si era infatti rifiutata di intervenire contro la Russia e, soprattutto, di consegnare i suoi ebrei per la deportazione nei campi di sterminio) entrò a far parte del blocco socialista; in seguito alla dissoluzione dell'URSS e del Patto di Varsavia la Bulgaria ha fatto naturalmente ritorno alla democrazia parlamentare, riaccostandosi di nuovo all'occidente.

GRECIA

I liberali napoletani e la Rivoluzione greca

GIANNI KORINTHIOS
Università della Calabria

La Napoli dell'ultimo Settecento e del primo Ottocento aveva sviluppato una cultura illuministica che interessò larghi strati della società; le teorie di Descartes, Locke, Newton, Leibniz, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, ma anche di Genovesi, Galiani, Russo e Pagano, la rivoluzione francese e gli ideali democratico-egualitari dei patrioti giustiziati da Ferdinando di Borbone su consiglio di Nelson nel 1799, avevano contribuito a rimuovere il torpore intellettuale ed ozioso che opprimeva la borghesia partenopea ed a permeare di nuovo vigore la cultura meridionale ed i nuovi ceti intellettuali e politici.

Fallito il tentativo di Guglielmo Pepe di bloccare l'avanzata delle truppe austriache del generale Frimont a Rieti e ad Antrodoto (7-8 marzo 1821) e mentre a Napoli un gruppo di parlamentari con a capo Giuseppe Poerio protestava per l'intervento austriaco, a Messina Giuseppe Rosaroll tentava invano di sollevare l'esercito borbonico contro le forze reazionarie che volevano porre fine all'esperimento costituzionale del 1820-1821. Restaurato l'assolutismo all'ombra delle baionette del generale austriaco Frimont, il governo provvisorio di Napoli adottava eccezionali misure restrittive e repressive non solo per neutralizzare le forze liberali che avevano avviato quell'esperimento

politico, ma anche per controllare la stampa, la circolazione dei libri stranieri e le attività dei librai e dei tipografi. Dopo questo intervento straniero, invocato dal re Ferdinando I, ci fu soltanto un tentativo di rinfocolare in Calabria la rivoluzione (giugno-luglio 1821), promosso da Raffaele Poerio, D. Aracri e C. Marincola, ma era un tentativo disperato e votato al fallimento, in quanto non riuscì a mobilitare le masse del Mezzogiorno contro le truppe straniere.

Il movimento liberale del Mezzogiorno fu devitalizzato dalle purghe e dalle emigrazioni forzate non solo dei protagonisti del nonimestre costituzionale del 1820-1821, ma pure degli uomini di punta della leva moderata notoriamente avversi al carbonarismo. I principali fautori del moto napoletano, tra cui G. Pepe, L. De Conciliis, G. Rosaroll e i fratelli Poerio, riparano all'estero, inseguiti da taglie, ordini di cattura e condanne a morte. Il governo Circello-Canosa approntò una durissima repressione, con corti criminali, gran corti speciali e giunte di scrutinio. Per chi non era riuscito ad attraversare i confini del regno si aprirono i cancelli delle carceri, altri dovettero battere in latitanza campagne e montagne impervie. Il 28 settembre 1822 la corte borbonica concedeva una amnistia per i condannati per attività sovversiva anteriore alla data del 24 marzo 1821; agli altri il re concedeva il forzato espatrio (4 ottobre 1822) col l'obbligo di non rientrare in patria, previa autorizzazione sovrana. Molti fuoriusciti ed espatriati entrarono nello Stato Romano, altri trovarono asilo nel Ducato Toscano, a Malta, in Spagna ed a Londra; dopo la capitolazione di Barcellona, molti fuoriusciti che combattevano a fianco dei costituzionali spagnoli vennero catturati e deportati in Francia od espulsi a Tunisi; dalla Spagna alcuni si diressero nel

Levante, dove, malgrado il generale riflusso della spinta rivoluzionaria in Europa, resisteva ancora un focolaio rivoluzionario. Francesco I, al suo avvento al trono di Napoli, emanò un decreto di indulto per una cinquantina di proscritti (16 agosto 1825) ed acconsentì al rimpatrio di una ventina di esuli (17 novembre 1825); il 26 luglio 1827 amnistiava ancora altri ventiquattro fuoriusciti. Il 18 dicembre 1830 Ferdinando II permetteva il rientro di trecento meridionali, escludendo tuttavia da questo indulto piú di duecento esuli. Molti dei protagonisti del moto napoletano disdegnarono di invocare l'indulgenza dei Borbone; G. Pepe, Vincenzo Pisa, G. Rosaroll, Giuseppe Scarpa morirono fuori dal regno; altri subirono lunghi anni d'esilio prima di poter rimpatriare; Lorenzo De Conciliis visse complessivamente al bando ventisette anni.

Secondo il Pieri, gli storici del risorgimento italiano non devono sottovalutare l'incidenza profonda che ebbero nella formazione di una coscienza nazionale italiana le due iniziative rivoluzionarie dei patrioti meridionali, quella giacobina ed illuministica del 1799 e quella liberale e costituzionale del 1820.

Allo scoppio, nel marzo del 1821, della insurrezione ellenica, nessuno in Europa tra i liberali, né tanto meno tra le forze della reazione allora in piena ripresa, poté prevedere che questa insurrezione popolare dei «sudditi» cristiani della Sublime Porta avrebbe alla fine minato non solo l'impero ottomano, ma lo stesso edificio della Santa Alleanza, mettendo in discussione ed in crisi irreversibile i cardini politici che lo reggevano; d'altronde gli stessi liberali europei ritennero che si trattasse di un moto regionale circoscritto che la Porta avrebbe facilmente represso e neu-

tralizzato. Ma entro breve tempo la scintilla greca faceva divampare un incendio che si sarebbe esteso oltre l'Egeo; questa lotta dei ribelli greci ebbe a simboleggiare l'ultima manifestazione armata del liberalismo, l'ultimo baluardo non ancora domato dalle forze della reazione; invano i governi europei tenteranno di contenere la corrente filellenica che quella rivolta favorì e scatenò. Ippolito Nievo, scriveva nelle *Confessioni d'un Italiano* che tra il 1821 e il 1825 «cresceva per la Grecia il favore e l'entusiasmo dei generosi».

L'insurrezione del 1821 suscitò infatti emozione e simpatia – intesa nel suo significato letterale di patimento del patimento altrui – nell'opinione pubblica europea ed internazionale; il latente filellenismo si ridestò appena vide questo popolo «rizzare il capo dal fango, scuotersi colle sue proprie mani il suo gravosissimo giogo, e a nulla meno aspirare che all'antica sua nazionale indipendenza». Nella Grecia indomita ed insorta i liberali vedevano concretizzati in parte i loro sogni a favore dell'autodeterminazione dei popoli, vedevano che questi combattenti erano «discendenti non degeneri di quegli eroi di Maratona e di Salamina, i quali in tempi più felici tanto umiliar seppero l'orgoglio Asiatico».

L'insurrezione ellenica non fu, per Diego Sòria, il risultato di cospirazioni e di macchinazioni «che sarebbero state impotenti a muovere un popolo intero»; e questo studioso e patriota voleva con questa opportuna puntualizzazione distinguere nettamente la rivoluzione dei greci dal moto dei napoletani, un moto capeggiato da un liberalismo elitario incapace di trascinare le popolazioni del Mezzogiorno e di incidere in profondità. «I germi del risorgimento della

Grecia « scriveva Sòria – esistevano da lontanissimo tempo, e si svilupparono lentamente. Quanto riflettesi al movimento operatosi in Grecia, si trova che le sue cause stavano nella natura degli uomini e della società».

Vincenzo Monti in alcuni sonetti del 1822 esaltava la «greca virtù». Niccolò Tommaseo nell'«Antologia» del Vieusseux sottolineava come l'Europa fosse rimasta «stupita» dalla insurrezione dei patrioti greci. Terenzio Mamiani scriveva componimenti filellenici (*Rime volgari di Arnaldo*, 1829).

Col filellenismo il movimento liberale europeo passa alla controffensiva, rifuggendo così dai rischi di arroccamento dopo i fallimenti del 1820-1823; questo movimento, infiammato d'entusiasmo patriottico per l'audacia dei greci, insorti contro una tirannia plurisecolare, organizzerà comitati di sostegno, invierà armi, munizioni e volontari, raccoglierà fondi, guiderà proteste, promuoverà spettacoli teatrali e sensibilizzerà con articoli sui giornali di maggior prestigio l'opinione pubblica in favore dei combattenti del Levante. Benjamm Constant rivolgerà un infuocato «invito ai popoli a favor dei Greci» per ritemperare le forze liberali della Francia. Moltissimi europei giungeranno in Grecia per affiancare i combattenti nella loro impari lotta per la riaffermazione del principio di nazionalità e sacrificheranno le loro vite sui campi di battaglia; Lord Byron morirà a Missolungi nel 1824 per gli stenti; a Sfacteria cadrà gloriosamente un anno dopo l'esule patriota piemontese Santorre di Santarosa, la vittima più illustre dopo Byron di questa schiera di amici generosi della nazione ellenica. La lotta sostenuta con estremo coraggio dai greci contro i turchi oppressori sarà portata ad esempio agli altri popoli non ancora affrancati e lo stesso Mazzini, qualche anno più

tardi, inciterà la gioventú italiana ad «essere grande» quanto quella greca. Alla nascita del filellenismo apportarono un notevole contributo i numerosi libri dei viaggiatori stranieri che nel '700 e nell' '800 visitarono la Grecia.

Le potenze della Santa Alleanza non appoggiarono i rivoltosi del Levante – i «fratelli cristiani d'oriente» – per non violare i principi su cui si fondava la compagine reazionaria, né li contrastarono apertamente per non urtare la suscettibilità dell'Europa cristiana; i governi europei adottarono inizialmente un atteggiamento passivo di attesa degli sviluppi degli «affari d'Oriente».

Il governo napoletano non vedeva certo di buon occhio l'insurrezione dei vicini, sebbene la lotta di questi cristiani contro il tiranno ottomano «turbasse» la coscienza del re di Napoli; la poco duttile diplomazia di Napoli cercò intimorita di scagliare l'anatema contro questi ribelli, sospettando lo zampino del settarismo internazionale e paventando il pericolo di un contagio rivoluzionario a macchia d'olio su tutto il continente europeo. La corte dei Borboni seguiva perciò con persistente incertezza e paura gli «affari» orientali, evitando con cura qualsiasi interferenza e coinvolgimento; teneva sotto stretta sorveglianza precauzionale le sue province piú meridionali, per la loro vicinanza alla Grecia, ed aveva incaricato, tramite il ministero della polizia generale, l'intendente di Otranto di raccogliere e trasmettere tutte le informazioni provenienti dalle Isole Ionie e dal Peloponneso e di creare un cordone sanitario nella zona per impedire qualsiasi «contagio».

Il cancelliere austriaco sollecitava la Porta a reprimere con rapidità i propri «sudditi»; Metternich paventava pari-

menti le ripercussioni e le complicazioni che l'insurrezione greca poteva produrre all'estero; lo smembramento dell'impero ottomano non poteva che favorire l'espansionismo russo con grave discapito degli interessi austriaci nelle regioni danubiane e dello *status quo* imposto con la restaurazione, cioè del nuovo assetto politico e territoriale europeo sancito nel 1815 a Vienna.

I liberali europei, malgrado le cocenti sconfitte subite nella penisola italiana e in quella iberica, ricevettero una forte spinta propulsiva a proseguire le loro lotte dalle vittorie che le loro idee segnavano nel vicino oriente europeo. Già nel 1822 si trovavano nel Levante più di seicento volontari, prevalentemente reclutati tra i veterani delle guerre napoleoniche. Nella battaglia di Peta (1822) centinaia di patrioti europei del battaglione filelleno caddero per la causa greca; questa disfatta dolorosa, che tanta indignazione e sensazione produsse nel mondo, danneggiò il movimento filellenico e l'accorrere dei volontari subì un calo rilevante; non riuscì però ad estinguere del tutto il movimento perché in seguito a questa carneficina dei volontari sorgeranno i comitati patriottici in quasi tutta l'Europa allo scopo di sovvenzionare la «causa» nobile per cui lottavano i Greci. Questa mobilitazione generale in favore dei Greci non rimarrà circoscritta all'interno dei confini europei. Il governo americano espresse per primo pubblicamente il proprio consenso per la lotta ellenica ed il presidente James Monroe (1816-1824), proclamando l'indipendenza del nuovo continente, formulava auspici per la vittoria dei rivoltosi.

Il governo britannico, sulla spinta dell'opinione pubblica nazionale, fin dal febbraio del 1823, dovrà riconoscere la Grecia come nazione belligerante, e sarà questo il primo

riconoscimento diplomatico conseguito dagli insorti. Il governo di Londra rifiuterà del resto ogni appoggio politico e militare all'impresa promossa dalla Santa Alleanza contro i costituzionali spagnoli, appoggerà quelli del Portogallo e riconoscerà altresí i governi nazionali formati nelle ex colonie spagnole d'America. Favorita da questa apertura britannica, il 13 ottobre 1824 approdava per la prima volta a Londra la nave «Anfitrite» battente la bandiera degli insorti greci.

I comitati filellenici piú attivi d'Italia erano quelli sorti a Pisa ed a Livorno. Un clima di tolleranza politica spirava sulle rive dell'Arno nel decennio 1820-1830. A Firenze risiedeva Giovan Pietro Vieusseux, fondatore nel 1819 del gabinetto scientifico-letterario e nel 1821 della rivista «Antologia», sorta in base ad un vecchio progetto editoriale vagheggiato da Ugo Foscolo e sviluppato poi da Gino Capponi; questa rivista, apprezzata per la profonda erudizione e coerenza morale e politica, sarà durante il decennio della insurrezione ellenica portavoce qualificata del filellenismo europeo. Il Vieusseux si avvaleva della rivista per divulgare gli ideali liberali, per allargare il circuito delle idee fuori dalle soffocanti strettoie dei municipalismi; attraverso l'«Antologia» il Vieusseux tentò di tenere deste le coscienze degli italiani preservandole dalla duplice insidia della reazione monarchica e di una democrazia giacobina. Il Vieusseux fu un uomo di cultura, avverso ad ogni posizione rigida o preconcepita, che non solo prestava ascolto alle nuove voci, ma cercava anche di registrarle, sfidando con abilità i rigori delle censure e delle diplomazie. Nel suo cenacolo-gabinetto esortava alla discussione franca, alla protesta civile, alla cospirazione «a viso aperto»; lí erano

soliti ritrovarsi molti patrioti, riformisti, liberali moderati e letterati italiani e stranieri di passaggio da Firenze. Nell' *entourage* di questo filelleno in cui si intrecciavano intimamente idealismo e realismo c'erano anche alcuni napoletani fuoriusciti ed espatriati, tra cui bisogna ricordare Pietro Colletta, un patriota dal passato giacobino, ma che negli anni del suo fecondo soggiorno fiorentino si era trasformato in fautore di una politica moderata di stampo costituzionale. In Toscana aveva trovato rifugio anche Giuseppe Poerio che aveva guidato la protesta dei deputati assembrati nell'aula parlamentare di Napoli il 19 marzo 1821 per difendere la costituzione, mentre stavano per entrare nella capitale del regno delle Due Sicilie le truppe di Frimont. Vieusseux, direttore-proprietario del gabinetto e direttore-editore dell'«Antologia», aveva strette e frequenti relazioni con esponenti della politica e della cultura greca. La sua «Antologia» sarà una delle voci militanti tra le piú autorevoli del filellenismo; già il primo volume della prestigiosa rivista fiorentina, uscito in concomitanza con le prime schioppettate dei rivoltosi del Levante e mentre si spegnevano nel regno delle Due Sicilie gli ultimi focolai di resistenza alle truppe di Metternich, pubblicava un *Ragguaglio sullo stato attuale della Grecia* (gennaio-marzo 1821). Nel terzo volume (luglio-settembre 1821) Vieusseux inizierà la pubblicazione a puntate di una *Memoria sui diversi popoli che abitano nella Turchia Europea* e nel IV volume (ottobre-dicembre 1821) ospiterà un articolo dal titolo *Cenni sulla lingua Romaica*; nel V volume (gennaio-marzo 1822) dell'«Antologia» saranno pubblicate alcune *Considerazioni sulla crisi attuale dell'impero ottomano* e nel VII (luglio-settembre 1822) i *Prolegomena di Corais*. L'«Antologia» del

Vieusseux recensiva in genere qualsiasi libro avesse per argomento la Grecia, come per es. i *Canti popolari della Grecia moderna* del Fauriel, i *Souvenirs de la Grèce pendant la campagne du 1825* di H. Lauvergne, il romanzo storico di Angelica Palli *Alessio o gli ultimi giorni di Psara*, ma anche l'edizione in greco del *Discorso sul metodo* di Descartes, la *Storia moderna della Grecia* di Iakovaky Rizo, la nuova edizione parigina del *Thesaurus linguae graecae* di Henri Estienne, la *Histoire de la Révolution Grecque* di Alex. Soutzo, ecc. L'«Antologia» pubblicherà inoltre in traduzione italiana alcune poesie di Atanasio Cristopulo ed alcuni resoconti informativi delle attività che svolgeva nel Levante la spedizione scientifica francese aggregata al corpo d'armata francese che provvedeva all'evacuazione del Peloponneso dalle truppe egiziane.

Tutti questi comitati patriottici, sodalizi e cenacoli di pensatori e letterati liberali dettero un contributo notevole al risorgimento della Grecia. Dai porti di Marsiglia, Livorno, Malta, Venezia, Ancona e Trieste si imbarcavano i volontari europei su navi noleggate dai comitati per portare ai combattenti. Il movimento filellenico era favorito sia dalla svolta della cultura verso gli studi classici – gli scavi di Ercolano dettero una spinta decisiva in tal senso – sia dal romanticismo letterario – orientato verso la difesa delle tradizioni autoctone dei singoli popoli e, quindi, contro ogni forma di cosmopolitismo – sia dal liberalismo politico rinvigorito dopo la rivolta spagnola di Cadice del 1820.

L'opinione pubblica partenopea non era certo all'oscuro degli «affari della Turchia». Il «Giornale delle Due Sicilie», voce ufficiale del regime borbonico e spesso l'unico quotidiano politico, non solo pubblicava gli atti governativi, amministrativi e giudiziari, ma anche notizie estere riprese

da gazzette italiane ed europee. Il «Giornale», il 10 luglio 1821, scriveva quanto segue relativamente a quegli «affari»: «Sembra inevitabile la rovina della sventurata nazione greca, se qualche mano possente non porga ad essa soccorso»; si può qui leggere il riferimento ad un eventuale aiuto russo, in base al trattato di Kuciuk Kainargi del 1774 che aveva fatto acquisire alla Russia il diritto d'intervento in difesa dei sudditi cristiani dell'impero ottomano. A Napoli, quindi, l'insurrezione ellenica veniva giudicata, qualche mese appena dal suo scoppio, un affare della Turchia, facilmente circoscrivibile senza aiuto estero. Lo scontro navale di Navarino del 1827 e la disfatta subita dalla flotta turco-egiziana grazie all'intervento risolutore delle flotte coalizzate di Russia, Inghilterra e Francia, entusiasmarono i liberali europei e produssero «non poco brio» tra i napoletani. I fogli di spirito pubblico, contenuti in un fascio, distrutto nell'ultima guerra, dell'Archivio di Stato di Napoli, citati da R. Moscati nel suo saggio del 1933 *La questione greca e il governo napoletano* (estratto dalla «Rassegna storica del Risorgimento»), confermano l'attivismo di molti filelleni di Napoli negli anni 1828-1829, cioè in concomitanza con la guerra russo-turca. Si viene così a sapere che in alcune vetrine venivano esposti i ritratti dei più noti capi greci, che i napoletani frequentavano i negozianti e «caffettieri» greci residenti nella capitale partenopea e che i liberali meridionali erano a contatto con gli esuli del Levante e con i patrioti greci. Non si dimentichi che a Napoli era presente fin dalla prima metà del XVI sec. una comunità greca della diaspora abbastanza numerosa e prospera, che dopo la rivoluzione del 1799 e le guerre napoleoniche subisce però un graduale declino demografico. Pietro C. Ulloa (1802-1878),

presidente dell'ultimo consiglio dei ministri del regno delle Due Sicilie e fecondo scrittore e letterato della Napoli borbonica, scrisse un'ode sulla battaglia di Navarino e nel 1830 pubblicò un componimento in cui confrontava le sventure elleniche con quelle del regno di Napoli.

I liberali europei, incoraggiati dalla resistenza eroica degli insorti greci, si affannavano a scuotere il giogo assolutistico ed a minare con un lavoro politico e settario le fondamenta della Santa Alleanza. Nel decennio 1820-1830 lo spirito della rivoluzione liberale aleggiava in tutto il continente europeo. I liberali, secondo Benedetto Croce, attendevano non inoperosi che si aprissero «falle nella compagine reazionaria» e che si presentassero «occasioni propizie ed agevolezze» per mettere in atto i loro progetti politici; tra tutti i liberali e fuoriusciti politici fu allora stabilita un'alleanza «dei popoli» mirante a neutralizzare e scardinare quella reazionaria della Santa Alleanza.

Dal volume: Gianni Korinthios, *I liberali napoletani e la Rivoluzione greca (1821-1830)*, pubblicato nella collana "Seminari di storia" dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Roma, L'officina tipografica, 1990).

AFRICA

Sulla presunta particolarità dei valori tradizionali africani

ABDOULAYE E. KANE

Ministro della Cultura, Repubblica del Senegal

L'idea che l'Africa sia la patria di valori tradizionali opposti alla moderna società industriale deve essere esaminata attentamente così che non diventi un mito. Questo saggio si propone di mostrare attraverso tre differenti approcci (storico, sociologico e normativo) che i valori tradizionali umani sono universali e non appartenenti solo ad alcune culture. Ovunque cambi la storia, cambia di conseguenza il sistema di valori, senza che necessariamente sia abolito quello precedente. Gli africani non dovrebbero insistere tanto sulla loro specificità, ma piuttosto capire storicamente i loro conflitti di valori.

L'Africa ha la fama di essere il continente della saggezza e dei grandi, duraturi valori umani. Ma gli africani stessi credono che si tratti di una caratteristica specifica dei popoli del nostro continente. Dal punto di vista storico e sociologico, nasce spontanea la considerazione che le trasformazioni verificatesi in diversi campi nelle società occidentali non siano ancora avvenute nelle popolazioni africane, in particolare per quanto riguarda i rapporti sociali, le relazioni tra le comunità, ecc.. Come prova di questa situazione, si indicano volentieri l'ancora esistente sentimento d'onore, la tendenza alla solidarietà, lo spirito di collettività, la religiosità, il rispetto per la gerarchia e per parola data, ecc.. Non è irrile-

vante, soprattutto se si vuole riuscire nell'educazione, comprendere perché determinate società avrebbero perso questi valori mentre altre, a quanto pare, li conservino. È dunque davvero sufficiente recuperare un concetto come quello di "africanità" per comprendere realmente il problema? Esiste una natura africana che predispone gli africani ad avere dei valori, che tra l'altro condividono o hanno condiviso con altri popoli, e a conservarli? Ed esistono inoltre valori tradizionali africani o, ad esempio, specifici valori senegalesi? Affinché si possa intravedere una risposta a queste domande, dobbiamo considerare almeno tre approcci: quello storico, quello sociologico e quello normativo.

L'approccio storico è essenziale, se si vuole evitare di chiudere gli africani e gli europei (che in questo paragone e con queste domande svolgono il ruolo di referenza negativa) in due miti definitivi e di contrapporli l'uno all'altro. A torto o a ragione, il discorso sui valori tradizionali implica sempre un avvertimento davanti al pericolo di condividere il destino degli uomini occidentali, la cui preferenza per i valori materiali è, tra l'altro, risaputa.

In realtà questo tipo di discorso prova a giustificare, in maniera consapevole o inconsapevole, da una parte lo svantaggio dell'Africa, dall'altro lo spirito di una generale "deregolamentazione" dei costumi, che si è impossessata delle società occidentali. Se i valori morali e spirituali non si analizzano in particolare, facendo riferimento concretamente alla storia dell'umanità, si può difficilmente sfuggire al pericolo di considerarli astratti o arbitrari.

Visto che sia le società africane sia quelle occidentali hanno allo stesso modo una storia, che cosa è stato conservato da ambo le parti e cosa è andato perduto? Quando si

risponde che i valori tradizionali africani (o senegalesi) sono stati conservati durante un generale sviluppo, caratterizzato dalle lotte tribali, dalle grandi trasformazioni storiche precoloniali, coloniali e neocoloniali, si fa di questi valori tradizionali un fatto specifico, vale a dire una sorta di qualità innata coesistente con la storia dei popoli africani. Ma qui c'è un paradosso che va immediatamente rilevato e spiegato: se con il discorso dei capovolgimenti storici s'intende che questi trasformino gli esseri umani, come si può allora spiegare la durata e la conservazione di uno stesso tipo di coscienza degli individui e dei gruppi africani?

Considerando la storia di altri paesi del mondo (inclusi i paesi occidentali) si nota che questi in numerose regioni della loro area culturale hanno conosciuto e conoscono ancora la pratica e lo sviluppo di valori che sono uguali per tutti, ma che gli africani presentano come loro propri. Da questo punto di vista l'onore, il sentimento di collettività, il rispetto per l'essere umano, ecc. sono parte di quell'eredità comune all'umanità intera, che può essere indebolita occasionalmente ed in particolari condizioni.

Sarebbe mitico e senza fondamento affermare che solo gli africani posseggano questi valori. La riduzione o l'eliminazione di tale mito costituisce una premessa per l'analisi e lo studio di quei valori che sono adatti ad essere integrati in un sistema educativo. Ciò che si evince da un approccio storico, si può così riassumere:

- quelli che sono chiamati valori tradizionali africani furono o sono parte dell'eredità di tutte le società umane;
- se si verifica e si riconosce la relativa conservazione di questi valori tra le società occidentali e quelle africane, si deve in effetti affermare, almeno ipoteticamente, che

anche le società africane sono in pericolo di perdere questi valori.

Ciò porta necessariamente all'analisi delle cause, dei rapporti e delle condizioni storiche. Queste prime riflessioni storiche saranno tra l'altro confermate dall'approccio sociologico. Numerosi e complessi sono i fattori che, dal punto di vista dell'analisi sociologica, possono spiegare i grandi cambiamenti che sono nati sul piano dei rapporti sociali e della determinazione dei valori sociali collettivi. Ci possiamo dunque limitare ad indicare due di questi fattori estremamente forti e rilevanti, per spiegare che i valori sono piuttosto effetti delle strutture organizzative sociali che fatti direttamente etici, o indipendenti, o culturalmente specifici.

Come primo fattore determinante è evidente che la crescita della città, della metropoli, non è solo una riorganizzazione dello spazio territoriale, ma comporta anche una progressiva diminuzione dei vecchi punti di riferimento spaziali e sociali. Modificando il contesto vitale, la metropoli causa nell'individuo allo stesso tempo una diversa percezione del passare del tempo (all'incirca stagionale), della morte, dei concetti di limite, dei valori ecc.. In parole povere, mentre in una situazione rurale il tempo scandisce essenzialmente le relazioni, subordinandole particolarmente alla gerarchia e alla generosità, nella metropoli, al contrario, le relazioni si collocano su un piano orizzontale, senza poter parlare dello scomparire del concetto di gerarchia: qui prosperano contemporaneamente gli ideali di uguaglianza, d'individualità, di libertà, ecc. e dall'altra parte anche l'anonimato, la massa, il tempo misurato, scandito come funzione della giornaliera efficienza richiesta, ecc..

È una dialettica che vieta ogni semplificazione e non tollera alcuna eccezione: se è il gruppo che forma la metropoli, allora la metropoli a sua volta crea il gruppo ed in particolare l'individuo. Tale situazione allontana, come si può vedere, gli uomini della metropoli da quelle abitudini e quelle relazioni, che sono alla base delle convinzioni e dei sogni della vita di un paesino. Alcuni valori si perdono, ma altri vengono alla luce.

L'esempio della città è stato introdotto intenzionalmente e quasi in maniera astratta, per far notare che fin qui si tratta di un fenomeno universale: gli spazi sociali possiedono la qualità di privilegiare nel comportamento dell'individuo e del gruppo ciò che è adatto a conservare la natura degli spazi sociali. Se i cosiddetti valori tradizionali sono adatti a conservare la vita di tutti sul piano di piccoli gruppi, le strutture della città e le necessità annesse non possono utilizzare gli stessi quadri di riferimento. La città condanna ovunque sulla terra e in tutte le epoche storiche l'individuo ed i gruppi a cambiare.

L'analisi dei legami tra modi di produzione da una parte e rapporti sociali dall'altra porta anche ad inserire il problema dei valori, della loro conservazione o del loro cambiamento, su un piano più universale che specifico. Non è tra i meriti minori del materialismo storico l'aver mostrato, con l'esempio della nascita e dello sviluppo del capitalismo, non solo le sue lontane origini attraverso la progressiva scomparsa dei presupposti della società feudale, ma anche il suo carattere dinamico, reale e sociale, la cui conseguenza è stata il ritorno di molti valori antichi. Ciò è evidenziato nelle rilevanti pagine del *Manifesto del Partito Comunista* sulla famiglia, la morale, l'insegnamento, il denaro, i rapporti tra le nazioni.

Che si sia o no d'accordo, la teoria marxista ha obbligato l'intera riflessione sociologica a prendere in considerazione nello studio dei rapporti sociali i forti legami, nella formazione sociale, tra il modo di produzione e i rapporti di produzione da una parte, e gli ideali, i sentimenti, il diritto, le diverse ideologie e le diverse forme di saggezza popolare dall'altra.

Se così è, l'approccio sociologico prova che l'idea dei valori tradizionali deve essere trattata con prudenza, se non si ha intenzione di attribuire ad una razza o ad una cultura qualità o caratteristiche innate, che sono al di fuori della storia. Vero è tuttavia che da un punto di vista polemico si può sempre far valere un significato limitato del concetto di particolarità, conferendogli non il senso di una radicale differenza, ma quello della "concretezza" di una caratteristica universale, in quanto questa s'incarna in una società.

Il solo punto di vista normativo permette di determinare il problema di questa concezione di particolarità. Se si afferma che un determinato numero di valori, che sono stati stabiliti dal gruppo che li vive come essenziali e positivi, devono essere urgentemente preservati e sviluppati, emergono i seguenti problemi: 1. Quale istanza è autorizzata a identificare quali tra i cosiddetti valori tradizionali devono essere urgentemente conservati? 2. Secondo quale criterio agirebbe questa istanza? 3. Ammesso che un tale conservatorismo dei valori tradizionali sia necessario e non regressivo (contro il progresso, ecc.), quali garanzie materiali e sociali possono dargli un reale fondamento sociale, ovvero una conformità all'insieme delle soluzioni che la società ha il diritto di aspettarsi?

Un esempio: ammesso che ci sia un valore degno di essere onorato e conservato, come si può garantire che esso

non sia rispettato solo da determinate parti del corpo sociale, ma da tutti?

I tradizionali valori africani o, piú concretamente, i valori senegalesi, per essere davvero utili, devono superare l'ambito della mitologia, che a volte gli africani escogitano per spiegare la loro propria arretratezza, e che il mondo occidentale universalmente ci rinfaccia, a volte in buona fede, a volte con cattive intenzioni.

Due ragioni dovrebbero preservarci dai pericoli di una esagerazione della consapevolezza della nostra originalità. La prima è che proprio cosí ammetteremmo di non essere parte della storia universale, che non siamo in grado di evolverci. È normale nella storia, che nuovi valori possano essere appoggiati o aggiunti ai vecchi. La seconda è che in questo modo noi ci vietiamo ogni reale incontro con uomini di altre razze ed altre culture. Ma questo significa cullarsi nell'illusione che gli altri siano cattivi per natura o per caso e che si sia immuni da difetti proprio per natura o per sola volontà.

Il problema dei valori, tradizionali o nuovi, è un problema globale, dal momento che è effetto e causa di molti altri e non può essere isolato. Il problema dei valori è un problema universale, che può essere risolto solo riferendolo alla situazione degli uomini concreti nei loro rapporti con la natura e con gli altri uomini.

Traduzione dal tedesco di Amanda Mancini.

Dal saggio pubblicato nel fascicolo 1998/1 della rivista «Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaft» pubblicata dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dallo Zentrum für Höhere Studien der Universität Leipzig (Felix Meiner Verlag, Hamburg).

Sull'identità africana

L. J. BONNY DUALA-M'BEDY
Ruhr-Universität, Bochum

La questione dell'identità africana, posta nell'ambito di un ampio dibattito sul futuro della politica mondiale, appare un assioma che contraddice una tale identità. Qui non è affermato il postulato dell'identità in generale, per ottenere un consenso in vista di un nuovo ordine mondiale, ma ci si interroga su quale sia la posizione originaria dell'Africa nell'ambito di un futuro assetto globale della politica. Assumere una tale impostazione del problema per quanto riguarda l'Africa, implica le seguenti considerazioni: primo, ad altre regioni del mondo non ci si accosta con la stessa domanda; secondo, essa si può proiettare in un futuro progetto solo in maniera subordinata; terzo, di sicuro quello dell'identità non è al momento il principale problema africano; infine, quarto, essa sembra debba essere identificata con l'idea di un aiuto umanitario per l'Africa. Se si pensa alla stampa negativa, che negli ultimi mesi ed anni si è interessata al continente africano ed ha predetto ai suoi abitanti una tragica fine, allora il problema sembra opportunamente sollevato, nonostante la similitudine – creata dalla attitudine mitopoietica dei media – di una nuova scomparsa dell'Atlantide africana ci riporti nell'era dello “scramble for Africa”.

Senza voler rimanere attaccati all'ipotesi d'identità, si può discutere se, dopo piú di mezzo millennio dall'ingresso europeo nel mondo d'oltremare, sia ancora richiesto un sapere

originario. Né gli africani come portatori di quella identità, né le questioni poste dal mondo possono liberarsi dal dilemma di ricorrere alle origini per guardare i problemi del futuro. Come si può dire che mancano le conoscenze sull'Africa, così non corrisponde al vero che il soggetto africano sia tanto atipico da non potergli riconoscere alcuna identità. Ha dunque fallito la scienza, che è stata integrata fin dall'inizio nelle moderne guerre di conquista, orientate alla conoscenza, o sono gli africani, che non sono riusciti a rappresentare il "modus" della loro identificazione? C'è un nesso tra la capacità di autorappresentarsi, che è, in sostanza, alla base del concetto d'identità, e la latente disposizione a recepire o a rifiutare la realtà esistenziale dell'Altro, vale a dire dell'africano? La rappresentazione allegorica dell'Africa dall'età moderna, che si è riflessa nell'arte come nella scienza, sembra tendere a questa conclusione: «L'africano è diventato non solo l'Altro che è ciascuno eccetto me, ma piuttosto la chiave, che nelle sue differenze anormali, specifica l'identità dello stesso». Nella personificazione dell'africano come l'Altro, la scienza lo ha scavalcato senza prenderlo in considerazione. Le teorie imperialiste ed i discorsi sul primitivismo diffondono un unico modello storico, il cui obiettivo è offrire una forma interpretativa ideologica, affinché gli africani voltino le spalle alla loro storia e aderiscano alla nuova dimensione storica loro offerta. L'uomo africano deve muoversi dal paganesimo al cristianesimo, dal primitivismo alla civilizzazione e all'ordine e deve sottomettersi ad un processo di rigenerazione, che lo tolga dal suo stato d'abbandono, determinando il metodo del suo sfruttamento.

Il chiarimento dell'identità africana si trova dunque in un rapporto dossografico di causa-effetto con le costruzioni dog-

matiche circa il continente e i suoi abitanti. Il motivo per cui l’Africa e la sua identità non sono ordinate sotto luoghi comuni, che come in ogni altro spazio esistenziale non vengono indagati, appartiene al complesso di quella identità africana, che nella filosofia africana gode di una sua autonoma dialettica. Prima di occuparsi di ciò, bisogna soffermarsi sul problema generale dell’identità elevata a *topos*.

In un colloquio interdisciplinare organizzato vent’anni fa su questo problema, Lévi Strauss ed i suoi interlocutori non giunsero ad alcun esito considerevole, tale da rendere il concetto d’identità utilizzabile scientificamente. Al di là della constatazione che l’identità è una “mode prétensieuse” e che la crisi d’identità è il nuovo “mal du siècle”, ogni disciplina arrivò alle proprie conclusioni. «Quando le abitudini tradizionali crollano, quando scompaiono i modi di vivere, quando le vecchie unioni si spezzano, solitamente avviene una crisi d’identità». La crisi d’identità, quando non è oggettivabile, è la conseguenza di un processo normativo interrotto. È la conseguenza transitoria di un processo naturale, che si volge in negativo.

L’identità è sempre presente a se stessa. È una sola cosa con lo Stesso e, normalmente, non si offre come oggetto di studio. È sempre in complicità con l’esistenza come tale. Se si prescinde dall’attuale concezione della posizione dell’Africa nel mondo, si deve riconoscere che è stata colpita da una crisi. Ma poiché «ridotta ai suoi aspetti soggettivi, la crisi d’identità non presenta alcun interesse», essa è un problema degli africani. L’avvio di questa crisi è rappresentata dall’opera *Nations Nègres et Culture*, pubblicata a Parigi nel 1954 dallo sceicco Anta Diop. Quest’opera innovativa di un intellettuale nazionalista – che immediatamente dopo la seconda

guerra mondiale, come i combattenti per la liberazione dai paesi coloniali, provò a realizzare nella storia delle idee ciò che altri procuravano combattendo sul campo di battaglia e nella politica internazionale per un'Africa indipendente – ha cambiato la concezione del mondo dell'africano, che aveva dovuto scoprire la sua storia dal punto di vista del suo oppressore coloniale. A. Diop è partito dalla ricostruzione della storia africana, la cui adeguata interpretazione è stata vittima di un processo di falsificazione operato dall'imperialismo. L'attenzione del suo studio accademicamente qualificato è rivolta all'antico Egitto e al fascino culturale esercitato sul restante continente africano. «Per noi» afferma A. Diop in una opera della maturità, «il ritorno all'Egitto in tutti i campi [...] è la condizione necessaria per riconciliare le civiltà africane con la storia, per poter erigere il corpo di moderne scienze umane, per rinnovare la cultura africana». Più che un distacco dalla diaspora, in cui la storia della cultura africana si è ritrovata, l'antico Egitto si manifesta come un fondo esistenziale per affrontare tutte le contraddizioni nella natura dell'uomo africano moderno.

A parte l'influenza enorme che Diop ha avuto sul mondo africano moderno, la sua opera, nonostante la calunnia e l'indignato disprezzo, suscitati dal fatto che la sua concezione della storia diverge dallo schema dogmatico di pensatori europei come Hegel e Gobineau, è rimasta inconfutata.

Nell'argomentazione più recente di Diop, lo spazio culturale è nei suoi dati storico-geografici un punto di partenza decisivo, sebbene elementare, anche se negato nella letteratura scientifica europea. Lo spazio culturale africano è contemporaneamente, dal punto di vista paleontologico, la culla dell'umanità, sia nello stadio dell'*homo erectus* che dell'*homo*

sapiens di circa 50.000 anni fa. Queste nuove scoperte sono in contrasto con la precedente tesi di A. Diop, che era partita dall'origine egiziana della cultura africana. Lo spazio culturale è esteso oltre la regione del Nilo, così che l'origine della cultura del regno, attraverso un movimento nord-sud, si arricchisce di influssi interafricani.

Le caratteristiche culturali d'altri popoli africani inclusi nell'antico Egitto sono stati studiati da scienziati di altre discipline. I Dogons in Mali studiati da Marcel Griaule e Germaine Dieterlen sono annoverati tra gli esempi viventi di coloro che tramandano la cultura delle antiche origini egizie, le cui conoscenze astronomiche sono inserite nell'ambito della cosmologia ermopolitana, e sono argomento di un dibattito che non è piú limitato all'interno dell'Africa, ma ha svegliato l'interesse di specialisti, anche se nella consueta minimizzazione che li considera una delle poche società pre-scientifiche, che avrebbero costatato la rotazione della terra intorno al sole.

La diffusione della cultura africana avviene non senza il suo originario portatore, che, sia nel regno dei faraoni sia nell'Africa occidentale, ha l'aspetto negroide. L'elemento razziale che svolge un ruolo già nella prima falsificazione operata dagli egittologi di Napoleone I al suo ingresso in Egitto, costituisce il perno dell'argomentazione di Diop per la prova dell'unità culturale dell'Africa. Con il sussidio di rilevamenti di parentela linguistica fra dialetti odierni, si crea un ponte con l'antico Egitto.

L'analogia tra le lingue ancora parlate dagli africani e l'antico egiziano è un punto decisivo. Non è un caso quindi se Diop si è dedicato in particolare a quest'aspetto dell'identità culturale africana; egli introdusse come metodo

“l’argomento linguistico”, che come strumento di lavoro ha tuttavia i suoi limiti, e in base alla sua lingua madre Walaf (Senegal) dimostrò, come risultato parziale del colloquio dell’UNESCO al Cairo nel 1974 sull’origine dell’antica lingua egizia, «la corrispondenza genetica tra la lingua faraonica e quella dei neri africani».

La dialettica dell’identità africana, che comprende l’assioma della mancanza dell’identità, è diventata un nocciolo della moderna filosofia africana. Essa si ricollega, quando va ricercata la specificità di questa identità, al concetto stesso di “identità culturale nero-africana”, come viene denominato questo fenomeno nell’importato gergo francese. A prescindere dal fatto che cultura ed identità sono la stessa cosa, l’associazione delle parole “nero-africano” esprime, sotto un duplice aspetto, la ricerca di una identità corrispondente. La parola nero-africano segnala la nascita di un preciso gruppo di esseri umani, che si sviluppa come un soggetto collettivo, cioè in una iniziativa che rovescia la loro natura data, la loro temporalità, i loro rapporti con il prossimo, ed è presente a se stessa nel e attraverso il suo avere ed il suo fare nel mondo e nella storia. Il processo storico e concreto di questo Essere-autonomo collettivo con l’Altro è, apparentemente, dare inizio ad un autosviluppo “dell’identità culturale nero-africana” e ad un discorso che parla la lingua dell’autodeterminazione. Tale tema potrebbe prendere la denominazione di “dialettica dell’autodeterminazione del nero-africano”. L’identità africana è un atto di volontà, che dapprima deve essere compiuto, per costituire una consapevolezza collettiva, che non era presente né storicamente né politicamente, in forma di azione. È un atto di autodeterminazione che nasce come conseguenza del determinismo storico, dalla necessità e dal-

l'estraniamento. Attraverso gli africani, attraverso le loro scelte, uno spazio viene riempito di vita. "L'Africa nasce" e con essa uno scopo di vita per gli uomini, che non vi sono nati per caso. La prima scoperta del nero-africano è quella del proprio estraniamento. Riconoscersi tale significa accettare il fatto e contemporaneamente rigettarlo. È la volontà di riconciliarsi con la storia negativa: «C'è stata la tratta degli schiavi, la schiavitù, la colonizzazione, la negazione ed il rigetto di se stessi. C'è stata l'incapacità di resistere, di costruire un fronte comune; c'è stata la deportazione, che ha sparpagliato l'africano di colore in altre parti della terra, così che oggi il riconoscersi tale, dà luogo ad una comunità che non è circondata dai mari, che non è un'espressione geografica ma storica». Dalla nullità del passato nasce la voglia di storia. Il voler essere una collettività come progetto futuro è il fulcro dell'identità dell'africano di colore. Il passato è il suo passato come il suo estraniamento è il suo autoestraniamento. La dialettica del futuro degli africani si può così riassumere: «Si va dall'autonegazione all'autoaffermazione attraverso l'esclusione o la negazione dell'autonegazione». Questi pochi accenti della filosofia africana, che non hanno bisogno di essere ulteriormente approfonditi topicamente, riassumono una serie di problemi, che rivelano la concezione di un ideale africano come una forma contingente inevitabilmente rivoluzionaria dell'esistenza.

Quasi mezzo secolo dopo che i pensieri di Diop sull'argomento furono concepiti, collegando l'Africa nel suo insieme all'Egitto, «sono oggi diventati luoghi comuni». L'autore ha sottolineato in ogni occasione che non si tratta di un rivolgersi arbitrario al passato e all'antico Egitto; esso è in realtà «il modo migliore per concepire e costruire il futuro cultu-

rale. L'Egitto svolgerà, nella cultura africana ripensata e rinnovata, lo stesso ruolo dell'antichità greco-latina nella cultura occidentale». La proposta dell'antico Egitto come archetipo per l'Africa moderna ha un significato paradigmatico, che riscatta il problema della legittimità dell'eredità culturale universale dell'umanità. Di conseguenza, «nessun pensiero, nessuna ideologia è, sin dall'origine, estranea all'Africa, che era il suolo della sua nascita. È dunque in tutta libertà che gli africani devono creare, utilizzando la comune eredità intellettuale dell'umanità, e non devono farsi guidare solo dal concetto di utilità, dell'efficienza». Con un solo colpo, Diop accetta la sfida, secondo cui l'Africa non avrebbe contribuito al legato culturale dell'umanità e contemporaneamente prepara il terreno necessario per un futuro, a cui far fronte con la razionalità. L'antico Egitto è dunque il garante per «una prospettiva storica di cinquemila anni sul proprio suolo, resa possibile dagli studi diacronici intrapresi da tutte le discipline scientifiche, che proviamo ad integrare nel moderno pensiero africano. La storia del pensiero africano diventerà una disciplina scientifica [...]».

Il riferimento all'Egitto aprì un infinito campo di ricerca per lo scienziato africano, che da allora in poi è, sia scientificamente sia filosoficamente, portatore nel mondo di una antica cultura, che ha avuto un suo periodo di massimo splendore e forse, in modo paradigmatico, può essere di nuovo attualizzata e standardizzata.

Il ritorno in questo contesto alla teologia di Menfi come patrimonio filosofico originario dell'umanità spinge alla convinzione non solo che l'Africa è la culla dell'umanità, ma anche che tutte le conquiste culturali furono precedute da essa. Il problema della filosofia africana, come è stata

proposta nel 1945 in seguito a opere quali *Bantu Philosophy*, *Ethno-Philosophie*, *Philosophie in Africa* di Tempel, diventa improvvisamente obsoleto e ci si può ora rivolgere alle questioni essenziali del pensiero africano. Una tale impresa viene oggi in diverse maniere avviata da filosofi qualificati, come è stato in parte dimostrato dal modo di porre il problema nel presente saggio.

Complessivamente, il filosofo africano ha un'attitudine critica di fronte al pensiero mimetico nel campo della filosofia o della scienza. Questo atteggiamento può essere esteso ad una concettualizzazione dei problemi politici mondiali, che permette agli africani di svolgere una funzione solo periferica nel superamento dei loro problemi esistenziali.

L'attivazione dell'identità come soluzione ai concreti problemi politici ed economici nel cosiddetto Terzo Mondo è diventata elemento della politica di sviluppo. È da attendersi quindi che, nell'attuale contesto della politica mondiale, l'Africa venga risospinta ovviamente nel campo della politica dello sviluppo. Poiché l'idea di una ricerca dell'identità africana nell'ambito di un nuovo ordine mondiale non può trovare soluzione, resta l'attualità dell'impostazione socio-culturale per un possibile piano di legittimazione di un'eventuale integrazione dell'Africa nel futuro della politica mondiale. Se nell'ambito della considerazione di una futura politica mondiale l'attivazione dell'identità dovesse essere tralasciata, allora si ricadrebbe nel passato dell'Africa, quando gli africani non erano ammessi alla soluzione dei loro problemi. In questo contesto sarebbe da temere che la questione dell'identità venga sollevata in maniera "grossolana" e "immediata", senza includere la relazione all'Altro come elemento costitutivo dell'identità. Non esiste identità senza quella dell'Altro, che

costituisce un polo nel sistema riflessivo di una comunione di interessi degli uomini così come delle società nel mondo. Solo in un rapporto in cui regna l'“interpolarità”, l'africano può realizzarsi nel concerto dei popoli sulla base della sua riconquistata autodeterminazione.

Traduzione dal tedesco di Amanda Mancini.

Dal saggio pubblicato sul fascicolo 1993/2 della rivista «Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaft» pubblicata dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dallo Zentrum für Höhere Studien der Universität Leipzig (Felix Meiner Verlag, Hamburg).

VICINO ORIENTE

L'Egitto antico

SERGIO DONADONI

Università di Roma «La Sapienza»

Quella cerniera fra Asia e Africa che è l'Egitto è la sede di una civiltà che, mentre partecipa del precoce processo di sviluppo dell'Oriente mediterraneo, se ne distingue energicamente per tratti essenziali e nei particolari.

Tale condizione di singolarità non ha, però, significato affatto un sottrarsi al gioco dei rapporti e delle influenze con il resto del mondo mediterraneo: l'Egitto è restato per molto tempo un paese attento a ciò che avveniva ai suoi confini, e insieme influente e paradigmatico oltre di quelli. E, anche se è tramontato in una venerabile e venerata vecchiaia al nascere della civiltà che è la nostra, ha lasciato in questa segni profondi delle sue concezioni, delle sue conquiste spirituali.

Le lezioni che all'Egitto sono dedicate nel corso voluto dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ne hanno sottolineato sia i caratteri specifici che i modi in cui la civiltà egiziana ha attuato la sua capacità di fornire modelli e ispirazioni ad altre culture. In ogni caso, del mondo della Valle del Nilo sono state considerate quelle amplissime testimonianze superstiti che ne fanno un terreno mirabile per ricerche anche minute – ma cercando di non lasciarsene opprimere. E può essere interessante, per capire come sia stata impostata questa presentazione essenziale della civiltà egiziana, considerarne l'enunciazione del programma. Esso trasferisce in una sequenza di formulazioni di carattere

generale quel che avrebbe potuto essere presentato come una semplice catena cronologica di momenti successivi. Può parere un facile camuffamento di una ‘storia raccontata’ in qualcosa di apparentemente piú complesso. Ma in verità questo è servito a sfuggire a un’altra tentazione, quella che facilmente avrebbe potuto condurre a una serie di lezioni sui vari aspetti della ‘civiltà egiziana’, ognuna con i suoi problemi tecnici e le sue specifiche soluzioni: la letteratura, la religione, la storia delle arti figurative, la struttura politica, la capacità organizzativa ed economica, l’esperienza giuridica.

Ora, questo sgranarsi in temi può dare i suoi frutti se chi ascolti o legga una trattazione specifica ha già, nella memoria e nella coscienza critica sua, un quadro generale di cui vada così illuminando successivamente i particolari.

È parso, in questo caso, piú convincente il tentativo di presentare in un fascio di concomitanti esperienze le attività sociali e spirituali che connotano la totalità della esperienza egiziana; la quale volta a volta è piú facilmente riconoscibile (o, semplicemente, meglio nota a noi) in questo o quell’aspetto – ma di cui si deve sempre cercare di afferrare non tanto l’assumersi delle componenti (sempre arbitrariamente delimitate: cosa è la letteratura? cosa la religione?) quanto il variegato (ma in ultima analisi univoco) crescere su se stessa, arricchendosi, impoverendosi, trasformandosi – ma sempre in unità.

La civiltà dei Babilonesi e degli Assiri

LUIGI CAGNI

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»

I Babilonesi e gli Assiri riempirono di sé l'intera area del Vicino Oriente, alla quale appartennero, nel vasto arco di tempo che andò dall'inizio del II alla metà del I millennio a.C.

Di loro hanno parlato a più riprese la Bibbia e altre fonti orientali e classiche, specialmente greche. La loro memoria è giunta fino a noi dapprima attraverso la citata tradizione storica, in seguito, in tempi recenti e con particolare intensità a partire dalla fine del secolo scorso, attraverso gli scavi archeologici ed altre ricerche sul suolo ed attraverso i vari studi ad essi connessi. L'archeologia ha riportato alla luce i resti di molte città della zona babilonese, come Babilonia, Borsippa, Sippar, Isin, Larsa, Nippur, ecc., e della zona assira, come Assur, Ninive, Horsabad, Nimrud, ecc. Oltre ai monumenti, gli scavi ci hanno restituito decine di migliaia di testi in scrittura cuneiforme dei più svariati generi letterari, in massima parte incisi su tavolette di argilla. La sola città di Mari, del sec. XVIII a.C., ci ha restituito una biblioteca-archivio di oltre 20.000 tavolette, mentre la biblioteca del re assiro Assurbanipal (669-631 a.C.) a Ninive ne conteneva oltre 15.000.

Tanto i Babilonesi quanto, in buona misura, gli Assiri traggono le loro origini da genti semitiche amorree che,

provenendo dalla zona siriana del Gebel Bishri, invasero in massa la Mesopotamia verso la fine del III millennio, ponendo la parola fine alla gloriosa vicenda politica e culturale dei Sumeri. Di questi però esse assorbirono pienamente la civiltà, anticipando di ben due millenni l'esperienza storica sintetizzata nel detto *Graecia capta ferum victorem cepit* (Orazio, *Epist.* II, 1, 1560).

L'innesto dei Babilonesi nella tradizione dei Sumeri, fondatori della prima grande civiltà urbana ed inventori della prima scrittura dell'umanità, avvenne in modo più immediato e sensibile, perché il territorio da essi occupato comprese anche l'intera area sumerica. Gli Assiri assorbirono la stessa cultura per via meno immediata, in buona parte, anzi, tramite la mediazione babilonese; accolsero poi gli impulsi culturali di altre aree circostanti, come l'anatolica e la hurrita, per non parlare di quella stessa babilonese. I due popoli ebbero, pur nella diversità, una civiltà profondamente unitaria, senza dubbio una delle più affascinanti e durevoli dell'umanità.

Patria dei Babilonesi e degli Assiri fu l'attuale Iraq, nelle due rispettive regioni del sud e del nord, confinanti all'altezza dell'attuale Baghdad. Il loro nome deriva da quello delle regioni, anzi più precisamente, come pare, da quelle delle omonime capitali.

Cogliamo storicamente per la prima volta i Babilonesi nel 1894 a. C. con Sumuabum, fondatore della I dinastia babilonese. Di questa il più illustre rappresentante fu poi Hammurabi (1792-1750 a.C.), che riuscì a riunificare politicamente la Mesopotamia e diede alla capitale Babilonia il massimo splendore dal punto di vista politico, sociale e religioso, facendone un faro di cultura per il resto del

Vicino Oriente e per le generazioni future. Hammurabi promulgò il famoso Codice, conservato al Louvre di Parigi, composto di 282 articoli di legge, strettamente inserito nella precedente tradizione giuridica mesopotamica sumerica ed accadica. Tra i vari titoli assunti dal re compare una volta anche quello di «dio del suo paese», riecheggiante l'antica tradizione dapprima accadica e poi sumerica del III millennio a.C. di considerare divino il re. Dopo la grande affermazione della I dinastia, la Babilonia entrò in crisi a partire dal 1594 a.C., perché passò dapprima per oltre quattro secoli sotto il dominio dei Cassiti e in seguito visse all'ombra dell'Assiria. Ritornò all'antico splendore durante gli 87 anni del periodo neobabilonese, altrimenti detto caldeo, negli anni 626-539 a.C., sotto la guida di sei sovrani, il più importante dei quali fu Nabucodonosor II (605-562 a.C.), il conquistatore di Gerusalemme nel 587 a.C. La dinastia neobabilonese, che fu l'ultima indipendente, si spense nel 539 a.C. con la conquista di Babilonia da parte del persiano Ciro, che venne accolto come un liberatore a dispetto dell'ultimo sovrano Nabonedo.

Non meno articolata di quella della Babilonia è la storia dell'Assiria, i cui inizi, assai oscuri, si collocano alla fine del III millennio. L'Assiria ebbe una sua grande affermazione durante l'antico regno (1815-1594), durante la prima parte del quale ebbe anche fiorenti colonie commerciali in Capadocia (Kanish ed altre città). Ma il suo periodo più florido e famoso fu quello che comprese gli ultimi tre secoli del II millennio a.C. e l'intero Nuovo Regno (930-612 a.C.). Negli anni 744-705 a.C., con i sovrani Tiglat-Pileser I, Salmanassar V e Sargon II, realizzò un sogno egemonico a lungo coltivato e fondò un vero impero che comprese gran

parte del Vicino Oriente. Sargon II pose fine allo stato di Israele nel 721 e conquistò l'Urartu, divenuto un regno temibile nella zona del Lago di Van, nel 714. L'Assiria terminò la sua storia, davvero grande e famosa, nel 612 a.C. con la conquista della capitale Ninive da parte dei Babilonesi e dei Medi.

Mentre l'Assiria tramontò a tutti gli effetti dopo questa sua *débaclé* politico-militare, la Babilonia mantenne anche dopo il 539 a.C., cioè durante il periodo persiano e quello ellenistico (seleucide), la sua piena vivacità culturale.

Dentro questo tracciato storico, peraltro appena appena accennato, pulsò l'intensa vita sociale, economica, commerciale, artistica e religiosa dei Babilonesi e degli Assiri, che illuminò tutti i popoli circonvicini e giunse fino a noi. Al di là delle competizioni per il primato e delle lotte anche gravi, i due popoli furono veramente fratelli per lingua e per cultura, sotto tutti i profili.

La nostra conoscenza dei due popoli è assai ricca, grazie alle due fonti, monumentali ed epigrafiche, in larga misura conservate in musei europei (Londra, Parigi, Berlino, ecc.) ed extraeuropei. Molto però rimane ancora da fare in campo archeologico e filologico e grande è l'attesa da parte degli studiosi dell'aiuto delle pubbliche istituzioni.

Non va sottaciuto, alla conclusione, che anche la nostra civiltà ha attinto abbondantemente, per via mediata, alla civiltà assiro-babilonese. Molti elementi ci sono giunti attraverso il mondo ebraico, rappresentato dalla Bibbia e il Cristianesimo; ma, come si sa, il mondo ebraico fu in stretto contatto con la Mesopotamia, donde trasse le sue origini Abramo, capostipite del popolo ebraico. Molti elementi dell'astronomia, della matematica, della geometria e di

altre scienze sono arrivate a noi dalla Babilonia del I millennio a.C. attraverso la mediazione dell'ellenismo e del resto della classicità. L'idea della 'divinità' del sovrano trova riscontro non solo in altre civiltà preclassiche ma anche in quelle classiche, come là dove il re o altri personaggi vengono qualificati come *divus*. L'iconografia dei geni alati ('angeli'), aspergenti acqua lustrale, frequenti in Assiria, o lo 'schema araldico' di composizioni che vedono lo sdoppiamento simmetrico di un personaggio, e vari altri motivi, sono giunti dalla Mesopotamia fino a noi percorrendo l'asse storico-culturale achemenide (persiano), sassanide e bizantino.

In base a tutto questo, bisogna un'altra volta confermare la veridicità dell'assioma *Ex oriente lux*, «la luce viene dall'Oriente». E risulta appropriato tornare a citare il famoso detto ciceroniano: *Nescire quid antea quam natus sis acciderit, id est semper puerum esse*, «Ignorare quello che prima di noi è avvenuto, è lo stesso che esser sempre bambini» (*Orator* 34, 120).

La teologia dell'Iran antico

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

Università di Liegi

Introdurre giovani filosofi all'Oriente, discutere, tra Cuma ed Elea, sulla teologia dell'Iran antico, induce, quasi di conseguenza, a considerare il modo in cui i pensatori greci giudicavano le credenze iraniche.

Già Erodoto attribuiva agli Iranici, almeno implicitamente, di non credere a dèi di forma umana. Ma il testo piú interessante è la testimonianza di Eudemo di Rodi, trasmessa da Damascio e che citeremo piú oltre. Al tempo di Eudemo, la teologia mazdea era già stabilita – lo sappiamo da un frammento di Aristotele – in un dualismo: l'opposizione tra Oromazdes e Arimane.

Questa opposizione costituiva una novità in rapporto alla predicazione di Zarathustra, secondo il quale Ahura Mazda, il Signore Pensante, aveva fatto nascere due gemelli, due spiriti che scelsero l'uno il bene, l'altro il male. Questi due spiriti, lo Spirito Santo (Spenta Mainyu) e lo Spirito Distruttore (Angra Mainyu) lottavano l'uno contro l'altro, come raccontano parecchi passi dell'Avesta.

Ma, secondo altri passi, piú recenti, l'opposizione non è tra questi due Spiriti, ma tra Angra Mazda stesso e lo Spirito del Male Ahura Mainyu. È la dottrina che si trova riflessa nei libri pahlavi del IX secolo della nostra era, che pongono all'origine, come due princípi eterni, separati dal vuoto, Oromazdes in alto e Arimane in basso. È già, nell'essenziale, l'abbiamo già detto, il sistema attestato da Aristotele.

È una soluzione al problema del male, soluzione semplice e radicale, ma che trascura completamente un'altra questione, non morale, ma intellettuale, quella dell'unità dell'universo e della sua intellegibilità.

Platone doveva conoscere il dualismo iranico, se non altro dal suo discepolo Eudosso di Cnido, ma respingeva questa dottrina.

Egli rifiutava l'idea di due dèi, o di due anime del mondo, e accettava solo il fatto che l'azione di Dio, che è spirito, sia limitata dalla *Chôra*, lo spazio. Il fatto è che, sin dall'aurora del pensiero greco, si cercava un principio unico, *l'arché* degli Ionici, il *lógos* di Eraclito, poi, col sublime Parmenide, l'Essere. Ancora oggi, nel pensiero scientifico, l'unità dell'universo, manifestata nell'identità delle leggi che reggono tanto il nostro mondo terrestre quanto le piú lontane galassie, è difesa anche da studiosi che si credono atei.

Damascio, che ci ha trasmesso la testimonianza di Eudosso, era uno degli ultimi filosofi dell'Accademia che, alla chiusura di questa scuola per ordine di Giustiniano, nel 529, si rifugiarono alla corte di Persia. Secondo Eudemo, ci dice Damascio, «i magi e tutti gli Aarii chiamano il tutto intelligibile e l'universo unitario sia lo Spazio, sia il Tempo, dai quali si sono staccati un dio buono e un demone malvagio, o, secondo altri, la luce e le tenebre. Gli uni e gli altri, tuttavia, suppongono che questa costituzione dualistica delle potenze superiori è conseguente ad una natura indifferenziata. Una di queste potenze è retta da Oromazdes, l'altra da Arimane».

Come si vede, una risposta doppiamente ambigua (Spazio o Tempo, luce e tenebre preliminari o no all'emergere di Oromazdes e di Arimane) è stata data ad una domanda

che non lo era. Il fatto è che, se la risposta era iranica, la domanda era greca: mentre gli Iranici erano preoccupati della *morale*, i Greci, per scrupolo *intellettuale*, domandavano loro come spiegassero il fatto che il mondo sia uno e che possa essere compreso: «come chiamate il tutto intellegibile e l'universo unitario?».

L'Avesta conteneva già gli elementi di una risposta, e se i libri pahlavi non rispondono è per una reazione dell'ortodossia mazdea contro la soluzione, considerata eretica, fornita dalla credenza del dio-Tempo, Zurvan. L'Avesta, in parti abbastanza recenti, parlava sia di *thwâsha*, lo Spazio, sia di *zurvan*, il Tempo, chiamato sia *akarana*, 'illimitato', sia *daregokh-vadâta*, 'a lungo autonomo', il che suppone contemporaneamente una certa dottrina del tempo.

Che Zurvan sia divenuto, almeno nel terzo secolo della nostra era, il dio supremo degli zoroastriani, risulta in particolare dal fatto che il suo nome è servito a Mani, predicatore gnostico la cui lingua materna era il siriano, a tradurre in persiano medio il nome del proprio dio supremo, chiamato in siriano «Padre della grandezza». Ciò è confermato da un testo manicheo del terzo secolo che condanna quelli «che dicono che Oromazdes e Arimane sono fratelli – evidente allusione agli zurvanisti – e che, di conseguenza, saranno distrutti». Il mito di questi due fratelli, Oromazdes e Arimane generati da Zurvan, è narrato congiuntamente dagli scrittori cristiani del quinto secolo. L'ortodossia mazdea lo ha eliminato, ma non ha potuto, né voluto ignorarlo completamente.

I testi siriani citano, al fianco di Zurvan, altri tre nomi di origine iranica che, per quanto dati come definizioni di altri dèi, sono realmente ipostasi del primo e lo caratterizzano in rapporto a tre momenti della vita umana: giovini-

nezza, maturità, vecchiaia. Che si tratti di una tetradе, o di una quadrinità, è confermato dalla tradizione manichea che definisce il dio Zurvan, il dio supremo, come un dio dai quattro volti, *Tetraprosôpos*. La quadrinità di Zurvan si manifestava ancora in altri modi, il piú interessante dei quali è quello che associa Zurvan alla Luce, alla Potenza e alla Saggezza. Ciò fornisce ai mazdei un mezzo per assorbire lo zurvanismo, che li attraeva col suo fatalismo e che era, nel fondo, qualcosa di irreligioso. Si legge in uno dei trattati pahlavi, il *Bundahishn*, che Oromazdes ha altri tre nomi: questi nomi sono il Tempo, lo Spazio e la Religione. Queste equivalenze sono incorporate nel calendario zoroastriano, nel quale Oromazdes figura prima sotto il suo nome, poi tre volte sotto il nome di *Dadv*, che vuoi dire «creatore» e che indica, nell'ordine, il Tempo, lo Spazio e la Religione. È dunque bastato sostituire, nella quadrinità zurvanita, Zurvan col Tempo, la Luce con lo Spazio (e ciò non era difficile) e la Saggezza con la Religione (e ciò lo era ancora meno). Non restava che un termine, la Potenza, alla quale si doveva solo sostituire Oromazdes, mettendo questo al primo posto, per ritrovarsi con la quadrinità zurvanita al posto di una quadrinità mazdea.

Ma perché preoccuparsi a tal punto della quadrinità zurvanita? Il fatto è che non si trattava soltanto di «neutralizzare» lo zurvanismo: bisognava anche spiegare il ruolo che svolgono il tempo e lo spazio nella genesi del mondo. Se Oromazdes si decide a creare è allo scopo di sterminare Arimane. Per questo gli è necessario, per un tempo limitato – che un patto determinerà – e nel vuoto intermedio tra lui e Arimane, creare il mondo. Dove se non nello spazio potrebbe crearlo? C'è dunque bisogno del tempo e dello

spazio. Ma se Oromazdes ha bisogno del tempo e dello spazio, non vuol dire che essi gli sono superiori? A meno che essi non siano identici a lui, eterni come lui e formino con lui e la Religione la quadrinità che abbiamo già visto.

Così, lo scrupolo intellettuale si trovava integrato con la preoccupazione morale, che è rimasta dominante nello zoroastrismo.

Tuttavia, Zarathustra, grecizzato in Zoroastro, fu per i Greci, sin dall'epoca ellenistica, piuttosto che il profeta di un dualismo morale, l'archimago esperto nelle discipline ereditate in gran parte da Babilonia, della magia, dell'astrologia e di altre scienze occulte. Per i cristiani, Zoroastro era il fondatore d'una superstizione particolarmente abominevole, l'astrologia e la magia caldèa. Nelle *Recognitiones pseudoclementinae*, per esempio, era considerato come il primo degli eretici.

D'altra parte, per i cristiani, l'Iran fu sempre ed innanzi tutto il paese dei tre magi che, guidati da una stella, erano venuti ad inginocchiarsi a Bethlem. Inoltre, sulla scia della tradizione ebraica, essi identificarono Zoroastro con Ezechiele, Nemrod, Seth, Balaam, Baruc e, attraverso quest'ultimo, persino col Cristo. È così che Zoroastro e i magi furono citati dagli apologisti, cominciando da Giustino, fra i testimoni esterni cui si appellava per corroborare e giustificare agli occhi dei pagani la verità del cristianesimo.

Nel XIX secolo, il missionario anglicano Wilson accusava i Parsi (gli Zoroastriani emigrati in India) di dualismo. Ma, con loro grande sollievo, lo studioso tedesco Martin Haug, fondandosi sui soli *gâthâs*, le preghiere attribuibili a Zarathustra, presentava quest'ultimo come un profeta del monoteismo.

Tuttavia, è come inventore – unico nella storia – di un dualismo morale che Zoroastro fu apprezzato da Nietzsche: «Non mi è stato domandato, scrive l'autore di *Also sprach Zarathustra*, mi si sarebbe dovuto domandare che cosa significa nella mia bocca, nella bocca del primo immoralista, il nome di Zarathustra, dacché quel che fa di quel Persiano una cosa mostruosamente unica nella storia è proprio il contrario: Zarathustra vide per primo nella lotta del bene e del male la molla che muove il mondo». Se quella domanda non fu fatta a Nietzsche, se la sua grande ironia fu perduta è perché il pubblico, non sapendo quasi niente del vero Zarathustra, non poteva vederne la differenza con quello dello scrittore tedesco. Questi, d'altronde, sapeva dei futuri salvatori, rampolli di Zarathustra, che per i zoroastriani dovevano apparire alla fine di ogni millennio dopo Zarathustra. Nietzsche si sentiva, nella sua nascente follia, e volle mostrarsi, un nuovo Zarathustra, pure differentissimo dall'altro, denunciando una civiltà decadente, corrotta dal liberalismo, dal socialismo e dalla democrazia, e profeta dell'avvento del superuomo, *jenseits von Gut und Böse*. Purtroppo!

Traduzione di Arturo Martorelli

I Fenici

GIOVANNI GARBINI

Università di Roma «La Sapienza»

La civiltà occidentale, nata in Europa, ha radici profonde, che giungono assai piú lontano di quanto comunemente si creda. Diretto e tenace è il nostro legame con la civiltà classica, elaborata dai Greci e dai Romani e in parte trasmessaci nonostante le vicissitudini che segnarono la fine del mondo antico. Ma non ci è giunto solo il patrimonio classico: attraverso quella che, con una definizione piuttosto riduttiva, chiamiamo religione cristiana, abbiamo recepito il frutto piú maturo di una plurimillenaria elaborazione concettuale, nata in Mesopotamia (l'odierno Iraq) con i Sumèri, sviluppata dai Babilonesi e dai Persiani e infine ripresa e ulteriormente approfondita dagli Ebrei.

Non tutto quello che ci hanno trasmesso i Greci (e i Romani) fu creazione loro. Essi trovarono già le città (che ancora non esistevano nel 4000 a.C.) con la loro struttura economica e sociale; trovarono già molte tecniche avanzate, la scrittura alfabetica, miti che offrivano una spiegazione del mondo: una cultura assai complessa, insomma, che altri avevano creato prima di loro. Il 'miracolo greco' non consiste, come ritiene chi talvolta vorrebbe negarlo, nella scoperta di cose prima sconosciute, ma nella originalissima e feconda rielaborazione proprio dei 'precedenti' orientali individuati dalla ricerca moderna. Attraverso il tramite della cultura classica ci è cosí giunta una piccola parte dell'eredità dell'Oriente; ma una parte assai piú cospicua ci è

giunta direttamente: si tratta di quel complesso di valori e di atteggiamenti che costituiscono la struttura del cristianesimo (che non sempre coincide col messaggio evangelico).

Questa componente orientale della nostra civiltà investe in effetti una realtà piú ampia di quella che siamo soliti definire 'religione'. Come accadeva, e accade ancora oggi, in Oriente, la religione non consiste solo in alcune credenze e pratiche devote: la cronaca ci pone quotidianamente sotto gli occhi che religione è anche complesso di concezioni politiche e strutture sociali. Atteggiamenti mentali come quelli che ci fanno ritenere l'uomo necessariamente sottomesso all'autorità, la donna istituzionalmente inferiore all'uomo, la procreazione fine essenziale della coppia, la natura mero oggetto di sfruttamento da parte dell'uomo – atteggiamenti da cui solo adesso incominciamo a liberarci – sono il fardello che a nostra insaputa l'antico Oriente ci ha caricato addosso, sotto l'etichetta di 'religione'.

Se è compito della cultura far sí che la società prenda coscienza del proprio passato per giungere a una migliore comprensione di se stessa, è facile rilevare che mentre è diffusa la consapevolezza del nostro debito nei riguardi della Grecia e di Roma, non altrettanto può dirsi per l'Oriente; e ciò non solo a livello medio ma persino a livello accademico; assai rari sono infatti coloro che hanno coscienza dell'importanza che ha per noi la civiltà dell'Oriente antico.

Nel panorama generale della nostra cultura appare perciò estremamente positiva l'iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di organizzare a Napoli una serie di seminari di studio dedicati alla «Storia civile del Vicino

Oriente antico». Promossi da Giovanni Pugliese Carratelli, che li ha inaugurati con una serie di lezioni introduttive, questi seminari hanno illustrato tutti gli aspetti salienti della civiltà dell'Oriente antico. Sumèri, Babilonesi, Assiri e Persiani in Mesopotamia e in Iran; Ittiti, Hurriti e Urartei in Anatolia e in Armenia; Eblaiti e Amorrei in Siria; e poi Fenici, Ebrei, Egiziani e Minoici sono stati studiati da diverse prospettive per ricomporre il quadro variegato ma allo stesso tempo unitario del primo grande momento della nostra civiltà.

Mi soffermerò brevemente, a titolo d'esempio, sui Fenici, oggetto del seminario che sono stato invitato a tenere. Questi, che possono essere considerati i più 'occidentali' fra i popoli orientali (come i loro odierni discendenti, i Libanesi) hanno avuto una funzione storica la cui importanza appare sempre più evidente. Oltre ad essere i grandi navigatori, commercianti e artigiani e gli inventori dell'alfabeto, che già gli antichi ben conoscevano, i Fenici furono anche, nel I millennio a.C., gli eredi non passivi di una grande cultura semitica fiorita in Siria nel III e nel II millennio a.C. e progressivamente costretta a ritirarsi verso la costa mediterranea sotto la spinta di altre genti semitiche, più forti ma culturalmente più arretrate. In un'età di generale decadenza economica, politica e culturale (il 'medioevo' tra la fine del II e l'inizio del I millennio a.C., che fu tale non solo per la Grecia) essi furono maestri ai Greci (che se ne ricordarono creando la leggenda di Cadmo) e ai semiti Israeliti e Aramei: con la scrittura essi trasmisero anche la loro letteratura, cioè il loro pensiero. La cosmogonia di Esiodo e quella dell'inizio della *Genesi* derivano entrambe dalle riflessioni 'prefilosofiche' dei

Fenici; da costoro vennero agli Ebrei non soltanto modelli architettonici, come per il tempio di Gerusalemme, ma la lingua stessa (l'ebraico è una variante dialettale del fenicio) ed esperienze letterarie, come ad esempio la storiografia annalistica. Alcune delle piú belle pagine della poesia biblica sono testi puramente fenici, presi e incorporati nei libri ebraici (operazione facilitata dal fatto che la differenza tra le due lingue è praticamente inesistente sulla pagina scritta). Fenicia fu all'inizio quella tensione morale che produsse prima il profetismo ebraico e poi lo stoicismo greco (Zenone era un fenicio che parlava male il greco).

Possiamo dunque ben a ragione ritenerci eredi dei Fenici, non soltanto quando scriviamo con il loro alfabeto, ma qualche volta anche quando pensiamo.

Il giudaismo del Secondo Tempio

PAOLO SACCHI
Università di Torino

L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, nella sua vastissima e assidua attività, ha organizzato una serie di seminari sulla storia civile del Vicino Oriente mediterraneo. Giovanni Pugliese Carratelli, direttore dell'Istituto, ufficialmente professore di Storia greca, ha sempre impostato i suoi studi in maniera piú vasta di quello che il titolo della cattedra lascia supporre. È sempre stato convinto che una civiltà non può essere capita, se non rifacendosi al suo passato e a tutti quegli elementi ad essa contemporanei, con cui via via è venuta in contatto. Se questo è facilmente intuibile come vero, piú difficile è mettere in pratica il metodo, quando si ha a che fare con civiltà che parlarono lingue diverse, il controllo delle quali non può che restare nelle mani dello specialista. Si aggiunga che le lingue del Vicino Oriente mediterraneo sono note in gran parte solo da tempi relativamente recenti: due secoli fa l'egiziano e il babilonese erano ignoti; degli Ittiti e degli Hurriti non conoscevamo nemmeno il nome. Il senso ultimo dell'opera di Pugliese Carratelli consiste nello sforzo costante di capire il mondo classico sullo sfondo di quello antico.

Rivedere la storia classica alla luce dei dati che gli specialisti delle singole civiltà vanno accumulando è diventato un momento indispensabile per la conoscenza del nostro passato e di noi stessi. Da questi principi e da questa situazione della nostra cultura è nato il progetto dei seminari

dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, che raccolgono studiosi un po' da tutto il mondo per presentare, una per una, le civiltà che fiorirono nel bacino orientale del Mediterraneo, a partire dai primi documenti che per alcune risalgono al III millennio a.C., fino all'epoca ellenistica. Si è parlato pertanto di Ebla, di Sumer, di Babilonia e dell'Assiria, degli Egiziani, degli Ittiti, dei Hurriti, dei Fenici e degli Ebrei.

La storia degli Ebrei rappresenta un ottimo campo di prova di questa prospettiva storiografica ed è per me un onore aver ricevuto l'incarico di presentare questo popolo. Forse qualcuno, leggendo il titolo del mio seminario («Il giudaismo del Secondo Tempio»), si stupirà di questa limitazione cronologica. Non già che manchino notizie anteriori al tempo dell'esilio; anzi, ritengo che quanto il pensiero ebraico andò elaborando nel corso del VII secolo a.C. sia fondamentale per la formazione del giudaismo postesilico; ma si tratta di materiale frammentario, privo di quello sfondo storico indispensabile per una comprensione che cerchi di dare un senso alle cose al di là del dato filologico.

Quel giudaismo, matrice dei più tardi rabinismo e cristianesimo, si formò solo durante il Secondo Tempio, cioè a partire dalla fine del VI sec. a. C. Oltre che dai testi biblici il periodo riceve luce oggi anche da numerosi altri testi, quali i papiri di Elefantina, gli apocrifi e i testi scoperti sulle rive del Mar Morto.

Nell'esilio babilonese Israele si trovò a contatto con una grande cultura, dove agli elementi mesopotamici si aggiunsero in breve anche quelli iranici. I concetti di caos e di ordine, di luce e di tenebra, il problema del male come problema metafisico, non risolvibile nei termini della semplice

trasgressione della volontà di Dio, lo slargarsi degli orizzonti della conoscenza dal piccolo mondo delle cose che accadono nella storia fino al cosmo intero – tutto ciò fu ben presente alla mente degli Ebrei piú illuminati del tempo. Bisognava ripensare gli elementi portanti della propria tradizione e primo fra tutti il monoteismo, che andava guadagnando seguaci sempre piú numerosi in Israele.

Si aggiungano a ciò tensioni sociali e politiche interne non indifferenti. Alcuni Ebrei erano favorevoli alla massima integrazione possibile con le culture che li ospitavano: la stessa casa davidica non ebbe difficoltà a chiamare un suo rampollo col nome di Zorobabele, che è mesopotamico. Altri guardavano con sospetto questo fenomeno di integrazione, perché temevano che potesse far scomparire il popolo ebraico dalla storia.

Inoltre non tutti gli Ebrei erano monarchici. Già un profeta dell’VIII secolo, Osea, aveva mostrato disprezzo per l’istituzione monarchica. Se per alcuni, ancora durante l’esilio, la dinastia davidica era garanzia di salvezza per tutto il popolo, per altri il re doveva essere abolito. Situazioni politiche contingenti e problemi ideologici interagirono a creare un aspetto nuovo di Israele. Anche usi e costumi avevano bisogno di essere rivisti e corretti alla luce delle nuove idee. Ezechiele parla a questo proposito di comandamenti non buoni (20, 25) dati da Dio ad Israele. C’erano molte cose da rifare in Israele, ma in Israele c’erano anche idee molto diverse fra loro.

Questo avveniva nell’esilio babilonese; in patria erano restati Ebrei che svilupparono la loro cultura in modo indipendente da quelli dell’esilio. Di questi Ebrei non abbiamo notizie dirette, perché persero la partita della storia, ma ha

ragione il Noth a mettere in guardia dal considerare il ritorno in patria come il rientro di un gruppo in una casa vuota. Il fatto è che una parte del gruppo non rientrò e la casa non era vuota. Forse una traccia di coloro che erano restati in patria si può cogliere nel chiaroscuro di certi contrasti che si allungarono nel tempo. I restati in patria dovevano essere più vicini alla cultura egiziana che a quella babilonese e alcune concezioni postesiliche come l'immortalità dell'anima e, soprattutto, il suo destino all'estremo occidentale ricordano da vicino credenze egiziane.

In patria l'elemento sacerdotale ebbe la meglio sui monarchici e creò una società con struttura oligarchica. Ciò comportò per il pensiero ebraico nuovi e non semplici adattamenti, perché profezie, ormai ritenute antichissime e divenute patrimonio irrinunciabile della tradizione, garantivano la salvezza a Israele solo attraverso la casa di David. Dal compromesso ideologico fra vincitori e vinti nacque una concezione messianica non definita nei particolari, destinata ad avere gran parte nelle vicende politiche e religiose dell'età romana.

Il giudaismo non fu mai un monolito: gli scontri politici e ideologici si susseguirono, dando vita a correnti di pensiero relativamente unitarie che sopravvissero per tutta la durata del Secondo Tempio e oltre. Alcune di queste trasmetteranno il loro patrimonio ideale al cristianesimo, altre al rabbinismo.

Quando la cultura ellenica del IV-III secolo penetrò vastamente in Oriente, gli Ebrei si trovarono di nuovo divisi tra fautori del nuovo e fautori dell'antico, dando vita a scontri che non furono soltanto ideologici e che insanguinarono la Palestina fino al tragico anno 70, quando Tito con-

quistò la città e distrusse il tempio. Intanto, con movimento inverso a quello precedente, idee giudaiche si andavano diffondendo in Occidente, veicolando fra l'altro quella particolare forma di giudaismo che è il cristianesimo.

Ebla e la formazione della società urbana arcaica in Siria

ALFONSO ARCHI

Università di Roma «La Sapienza»

È con la campagna di scavo del 1974 che una missione archeologica dell'Università di Roma ha incominciato a portare alla luce a Teli Mardikh / Ebla, nella Siria settentrionale, importanti strutture palaziali insieme a documenti in scrittura cuneiforme, che testimoniano il fiorire di una complessa società urbana di età arcaica datata al XXIV sec. a.C. Indagini di poco precedenti avevano rivelato che già verso la fine del IV millennio coloni provenienti dalla Mesopotamia meridionale avevano fondato lungo il corso superiore dell'Eufrate città che però presto vennero definitivamente abbandonate. Ma per le aree più ad occidente, e fino a tutto il III millennio, non si possedevano che poche notizie indirette.

Gli archivi di Ebla, costituiti da diverse migliaia di tavolette – dunque, tra i più ampi e completi dell'antichità – mostrano che portatrice di quella cultura, diffusasi per tutta la Siria a partire dal XXVI sec., fu una popolazione di lingua semitica, appartenente cioè allo stesso ceppo linguistico del babilonese, dell'ebraico e dell'arabo.

Riflessi di un più antico ordinamento tribale si hanno in alcuni dei nomi regali conservatici in una lista di offerte funerarie, la quale ci permette di seguire la dinastia eblaita fin verso il 2500 (sondaggi in profondità effettuati sul pendio

meridionale dell'acropoli hanno individuato ambienti di un edificio da attribuire a questi primi sovrani). Termini ricorrenti nei nomi, che secondo la tradizione semitica si presentano come frasi del tipo: «il dio tale ha donato», sono infatti il gruppo tribale stesso ed il legame di consanguineità, entrambi divinizzati, vale a dire gli elementi sui quali si basa ogni società ordinata in clan.

Verso il 2400 queste genti, venute in contatto con i grandi centri mesopotamici, nel volgere di una generazione si impadroniscono con sicurezza del complicato sistema di scrittura cuneiforme. Si trattava di far corrispondere a segni sillabici creati per la lingua dei Sumeri la fonetica di una lingua del tutto diversa, e inoltre di apprendere centinaia di segni che, esprimendo di per sé un concetto, permettevano una maggiore rapidità nella scrittura. Presupposto del sistema amministrativo di una società complessa, inserita in un sistema di relazioni con altri centri indipendenti e subordinati, è la registrazione scritta. Non è certo privo di significato che quasi la totalità dei documenti eblaiti, quando non siano in funzione dell'apprendimento e dell'esercizio della scrittura, abbiano carattere amministrativo. Le espressioni tecniche derivate direttamente dal sumerico, lo stesso tipo di classificazione dei dipendenti dell'amministrazione, mostrano quale straordinario processo di acculturazione si sia verificato di fronte alla più matura esperienza mesopotamica. Esso però non può avere modificato le strutture stesse della società eblaita.

È significativo, al fine di delineare tendenze generali nei processi di sviluppo delle culture, notare che Ebla e la coeva Lagash, in Mesopotamia, cioè i due unici stati di un'età così antica per i quali si possiede una documentazione atta a chia-

rirne gli aspetti organizzativi, presentino un elemento che le accomuna: lo straordinario accentramento amministrativo. Diverse erano le condizioni ambientali. Lagash controllava una regione ove si praticava, grazie all'irrigazione, un'agricoltura intensiva. In Siria, le colture cerealicole erano invece estensive, e ad esse si affiancavano quelle della vite e dell'olivo: ciò comportava una maggiore dispersione dell'elemento umano, e di conseguenza, anche per la configurazione del terreno, un controllo centrale meno diretto. Nel territorio dello stato eblaita si situavano numerosi villaggi, ove le comunità, pur tenute a versare alla città tasse in prodotti naturali e anche prestazioni lavorative e forse militari, erano regolate da forme di autogoverno.

Lo spazio urbano era però totalmente in funzione dell'organizzazione centrale, del Palazzo. Topograficamente esso occupava l'intera acropoli, ed accoglieva oltre alla residenza del re e della sua famiglia, alcuni uffici ed opifici. Da un archivio che registra le assegnazioni alimentari ai dipendenti del Palazzo, si apprende che oltre 600 donne erano in servizio come tessitrici, preparatrici di farine, etc. I lavoratori erano inquadrati in gruppi di diverse centinaia di individui, suddivisi in squadre di 20 unità ciascuna, tutte alle dipendenze di un sorvegliante, per un totale di circa 5500 persone, ai quali si devono aggiungere gli artigiani (fabbri, carpentieri) e gli inservienti (cuochi, musicisti). I loro alloggi dovevano occupare parte della città bassa e particolarmente estendersi anche al di fuori delle mura urbane.

A Lagash la struttura amministrativa portante era costituita dai templi, sui quali sovrintendevano anche membri della famiglia reale. Ad Ebla, il Palazzo. La ragione per la

quale in Mesopotamia questo ruolo sia stato assunto dal Tempio può forse vedersi nel fatto che in aree a maggiore concentrazione demografica e produzione agricola, i luoghi di culto dovevano essere, già in fasi molto arcaiche, centro di incontro e di recezione dei beni. La società urbana in Siria emerge, come si è detto, da un ordinamento tribale che si avvale per il proprio sostentamento della pastorizia, una forma economica che richiede rari momenti comunitari.

Ma la prima urbanizzazione provoca anche in Siria un fortissimo accentramento amministrativo col conseguente asservimento del personale direttamente dipendente. Sembra dunque una costante, nella formazione delle società complesse, una fase arcaica che coincida col massimo controllo dell'individuo.

La civiltà dell'Anatolia

FIGURELLA IMPARATI

Università di Firenze

Nel quadro degli studi sulle civiltà dell'Asia anteriore pre-classica hanno una piú lunga tradizione le ricerche che investono l'ambito egittologico e l'ambito semitico – soprattutto biblico – stimulate al lo-ro inizio non soltanto da interessi puramente culturali, ma anche, in taluni casi, da influenze di natura religiosa, etnica, politica: si ricorda, ad esempio, l'ampio interesse presente in epoche e in àmbiti diversi per gli studi biblici – conseguente anche alla vasta diaspora ebraica verificatasi già fin dal Medio Evo – e il vivo interesse per l'Egitto e per la sua cultura all'epoca di Napoleone.

Piú recenti invece sono le ricerche relative al mondo anatolico, e in particolare a quello ittita.

Si può comunque affermare che la scoperta dell'esistenza degli Ittiti e i successivi studi sulla loro lingua, la loro cultura, la loro storia hanno costituito uno dei piú importanti eventi della scienza orientalistica degli ultimi decenni del secolo passato e dei primi del presente. Infatti, fino a quel tempo si ignorava questa 'grande potenza', che era stata in vari periodi pari per importanza alla Babilonia, all'Assiria, all'Egitto.

Tuttavia, già nel corso dell' '800 si era manifestato un interesse per il mondo anatolico da parte di studiosi e di viaggiatori francesi e inglesi appassionati di archeologia, che si erano recati in Asia Minore alla ricerca di grandi civiltà del passato e si erano trovati in varie zone di fronte a

resti di opere monumentali, alle quali però non erano stati in grado di attribuire una paternità. Finché nel 1876 prima, e quindi nel 1879 un grande archeologo inglese, A.H. Sayce, non dichiarò che gli autori di quelle opere monumentali ed anche di numerose iscrizioni in grafia ieroglifica, ritrovate in Anatolia e in gran parte della Siria, dovevano essere quegli Ittiti tante volte nominati ai quali finora non era stata attribuita la dovuta importanza.

Si può tuttavia dire che l'anatolica è nata con i primi scavi tedeschi nella capitale ittita Hattusa (presso il villaggio turco di Boghazköy, oggi Boghazkale), iniziati nel 1906, e con l'interpretazione all'epoca della prima guerra mondiale della lingua più ampiamente attestata nei testi ivi reperiti: il cosiddetto ittita cuneiforme. Lo studio di questi testi ha permesso di conoscere anche altre grandi civiltà dell'Anatolia antica, di cui si comprende l'importanza, pur se la loro documentazione è di gran lunga inferiore a quella ittita: la hattica o pre-ittita, la luvia, la palaica ed anche la hurrita.

Gli scavi a Boghazkale sono tuttora in corso e continuano ad offrire, sia pure in quantità minore, documenti di rilevante interesse, come il testo mitologico bilingue ittita-hurrita, venuto alla luce nelle campagne del 1983 e del 1985, estremamente importante per l'interpretazione ancora in corso di quest'ultima lingua, e la tavoletta in bronzo – unica in tale materiale – reperita successivamente, contenente un trattato internazionale.

Vari documenti in lingua ittita provengono anche dagli scavi in altri siti anatolici e siriani, posti sotto la dominazione degli Ittiti e da archivi di paesi stranieri con i quali essi erano venuti in contatto.

L'interesse degli studiosi per il mondo anatolico è stato subito molto vivo, oltre che per gli specialisti di civiltà orientali, anche per i linguisti, fra i quali aveva suscitato notevole scalpore la scoperta dell'appartenenza dell'ittita (e, successivamente; anche del luvio e del palaico) al gruppo linguistico indeuropeo, e per gli studiosi di storia del mondo classico per le connessioni in esso riconoscibili con elementi culturali anatolici.

In seguito, inoltre, con la decifrazione e l'interpretazione delle tavolette micenee si sono rilevate molte analogie fra la struttura monarchica micenea e l'organizzazione interna del regno ittita, la cui documentazione è molto più vasta e varia. Il confronto, appunto, con i testi ittiti ha fornito elementi utili per una migliore comprensione di istituti e aspetti della civiltà micenea e ha promosso suggestioni interpretative in proposito.

Il contenuto dei documenti ittiti pervenutici tocca molteplici àmbiti: editti emanati da sovrani, testi a carattere annalistico, in cui si raccontano e si esaltano le imprese regie, trattati internazionali, disposizioni emanate dal re per i suoi dignitari e funzionari, atti di donazione di beni fondiari o contenenti esenzioni da tributi e da prestazioni di lavoro, una interessante raccolta di norme giuridiche, verbali di processi, testi epistolari, tavolette di tipo economico-amministrativo, un trattato sull'addomesticamento dei cavalli, e un gran numero di testi a carattere religioso, quali miti, rituali, testi magici, consultazioni oracolari, preghiere.

Nei documenti di contenuto religioso, e in particolare in quelli mitologici, si può riconoscere un'ispirazione comune ad altri miti dei vari popoli del bacino del Mediterraneo antico. Si tratta di rielaborazioni differenti di uno stesso

prototipo, per lo piú legato all'ambito agricolo-stagionale, come, ad esempio, il mito del dio che scompare e che risorge, che simboleggia il ciclo annuo della vegetazione. Particolarmente interessante è il cosiddetto 'mito del dio Kumarbi', concernente la contesa fra alcune divinità per ottenere la sovranità nel cielo: a tale mito sembra essersi ispirato quello greco di Esiodo molti secoli dopo.

Come per altre civiltà antiche, anche nell'ambito degli studi anatolistici – soprattutto per quelli ittiti – è ovviamente prevalso in un primo tempo un interesse archeologico e di tipo linguistico-filologico, conseguente anche alla necessità di interpretare la documentazione venuta alla luce, prima di passare ad una valutazione critica di essa e alla sua utilizzazione per la conoscenza della civiltà ittita e di quelle ad essa connesse, nei loro molteplici aspetti.

Nel corso delle ricerche di contenuto storico, si rileva che ad un interesse iniziale di tipo politico, religioso, culturale, si è affiancato anche un interesse per la storia sociale ed economica di questi popoli, dovuto anche all'influenza di ricerche di studiosi dell'Europa orientale e agli stimoli provenienti dall'incremento di altre aree disciplinari, quali la sociologia, la storia economica, l'antropologia, l'etnologia, la demografia storica, ecc.

Si sono anche sviluppati, e tuttora continuano, dibattiti suscitati da alcune proposte di classificazione tipologica della società ittita, considerata nell'ambito di altre società del Vicino Oriente antico, avanzate da studiosi di discipline diverse e di diverse tendenze storiografiche (come, ad esempio, società di tipo 'feudale', di tipo 'schiavistico', di tipo 'asiatico', quest'ultima ispirata al concetto marxiano di 'modo di produzione asiatico').

Si ricorda, per concludere, quanto rilevava Giovanni Pugliese Carratelli circa una ventina di anni or sono nel corso di una riunione della Società degli storici: «gli studi di storia orientale [in Italia] [...] sono nati in funzione ancillare rispetto alla storia greca e romana, soprattutto alla storia greca». Questa posizione iniziale sussidiaria della storia del Vicino Oriente antico rispetto a quella classica, pur avendo inevitabilmente ritardato la configurazione autonoma della prima, ne ha però favorito l'istituzione. Si deve ancora rilevare, sempre con Giovanni Pugliese Carratelli, che «gli studi italiani della storia dell'Oriente antico, proprio forse perché sono nati da un'esigenza specifica degli studiosi del mondo classico, [...] hanno un carattere loro particolare che li distingue per la problematica, per il metodo, per le esigenze di ricerca che rivelano nella tematica stessa, da gran parte degli studi stranieri che pure hanno una storia molto più antica».

L'eredità tardo-antica e la cultura degli Arabi

CRISTINA D'ANCONA COSTA

Università di Padova

Nel X secolo Abū'l-Ḥasan Muḥammad Ibn Yūsuf al-ʿĀmiri, un filosofo originario del Khurasan, ma che ha vissuto anche a Baġdād – la capitale ʿabbāsīde da cui si sono irradiate le traduzioni greco-arabe durante l'intero IX secolo – critica, nella sua *Esposizione dei meriti dell'Islām (al-Iʿlām bi-manāqib al-Islām)*, quei teologi che attaccano la filosofia ritenendola in contrasto con la rivelazione coranica e con le scienze religiose germinate da essa. Secondo al-ʿĀmiri, l'errore e la partigianeria di questa posizione consistono nel negare l'accordo fra la vera religione e le dimostrazioni filosofiche, e nel misconoscere i grandi vantaggi insiti nell'uso del ragionamento filosofico. Chi pratica la filosofia si avvicina, innanzitutto, al culmine della perfezione umana, in quanto si rende familiare la verità delle cose. In secondo luogo, costui può cogliere la regola di sapienza secondo la quale Dio ha creato il mondo, precisamente in quanto considera le cause che operano in esso e il loro ordine. Infine, grazie alla pratica costante del ragionamento, egli non rischia di perdersi nelle vane sottigliezze di una teologia che ha l'autorità come suo unico criterio.

Questa posizione di al-ʿĀmiri non è altro che la ripresa di una più antica perorazione in favore della filosofia e contro i teologi suoi detrattori, formulata dal principale promo-

tore dell'assimilazione del pensiero greco da parte della cultura araba, durante l'apogeo del califfato 'abbāsīde: Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī. In un passo ben noto del suo trattato *Sulla filosofia prima (fi 'l-falsafa 'l-ūlā)*, al-Kindī trova accenti di indignazione contro «coloro che oggi sono famosi per le loro elucubrazioni, ma sono estranei alla verità», e che accusano Aristotele di sostenere dottrine contrarie alla fede, in parte per colpevole ignoranza delle sue idee, ma soprattutto perché diffidenza e spirito settario hanno offuscato in loro un'autentica religiosità.

L'attitudine di al-Kindī e dei suoi collaboratori è oggi considerata come un fattore determinante della diffusione della metafisica greca nei circoli musulmani colti. Ma l'idea stessa di propagare e approfondire la conoscenza delle dottrine di Aristotele e degli altri filosofi, che costituisce l'asse dell'operato di al-Kindī, presuppone una già acquisita familiarità con la cultura e la filosofia dei Greci; con esse i musulmani sono infatti entrati molto presto in contatto, grazie alla loro rapida espansione al di fuori della penisola arabica.

Nel 635-636 d.C. l'esercito musulmano si impadronisce di Damasco e della Siria; negli anni dal 639 al 642 cadono l'Egitto e la Persia: Alessandria, conquistata una prima volta nel 642, è definitivamente sottratta ai Bizantini nel 645-646. Nel *Fihrist* («Catalogo») del bio-bibliografo del X secolo al-Nadīm incontriamo, articolata in due resoconti in certa misura complementari, una descrizione degli eventi che hanno determinato il primo contatto degli Arabi con la filosofia greca. Il primo resoconto fa risalire tale contatto addirittura alle vicende della spedizione di Giuliano l'Apostata in Persia e alla restaurazione del cristianesimo che seguì la sua morte (363 d.C.). Secondo al-Nadīm, il divieto della

circolazione delle opere filosofiche determinò l'accumulo di questi testi nelle biblioteche della Persia; alcune opere di medicina e di logica furono così tradotte dapprima in persiano, poi in arabo.

Il secondo resoconto è ambientato tre secoli dopo, e attribuisce un ruolo attivo agli Arabi. Durante il suo califfato (680-683), l'omayyade Khālid ibn Yazid ibn Mu'āwiya avrebbe ordinato a un gruppo di filosofi greci provenienti da Alessandria e padroni anche della lingua araba di tradurre per lui opere di alchimia dal greco e dal copto. Al-Nadīm precisa che questo sarebbe stato il primo esempio di traduzione in arabo di opere scritte in altre lingue.

In seguito al-Nadīm riporta l'episodio famoso dell'apparizione in sogno di Aristotele al califfo 'abbāsīde al-Ma'mūn, il fondatore della «casa della sapienza» (*bayt al-ḥikma*) in Baġdād, nell'830. È noto che l'arabo sostituì definitivamente come lingua amministrativa le altre lingue – greco e persiano – verso la fine del califfato omayyade, cioè attorno alla metà dell'VIII secolo. Ebbene, al-Nadīm inserisce il racconto dell'apparizione di Aristotele ad al-Ma'mūn dormiente proprio dopo aver ricordato questo processo di “arabizzazione” dello Stato, al quale la traduzione in arabo delle opere scientifiche e filosofiche scritte in lingue straniere avrebbe impresso un impulso decisivo. Aristotele avrebbe risposto ad alcune domande circa il bene esortando infine al-Ma'mūn ad affermare il *tawḥīd*, la dottrina dell'unicità di Dio che rappresenta uno dei “pilastri” dell'Islām. Il califfo ne avrebbe tratto motivo di un ripetuto scambio epistolare con l'imperatore di Bisanzio, dal quale avrebbe infine ottenuto il permesso di inviare una delegazione in terra bizantina, per riportarne testi scientifici e filo-

sofici da tradurre in arabo. In un secondo momento alcuni esperti avrebbero selezionato e poi tradotto queste opere.

Una ricostruzione almeno in parte diversa si trae dal medico e storico della medicina Ibn Abī Uṣaibi'a (XIII secolo), che nelle *Fonti d'informazione sulle classi dei medici* (*'Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-aṭibbā*) la presenta sotto forma di un resoconto tratto dallo scritto (perduto) di al-Fārābī *Sulla comparsa della filosofia*. Secondo al-Fārābī, l'insegnamento della filosofia greca ad Alessandria si era perpetuato senza interruzione, dopo la morte di Aristotele. La diffusione del cristianesimo aveva determinato una suddivisione del patrimonio filosofico circolante ad Alessandria in testi permessi – i libri aristotelici di logica – e testi vietati all'insegnamento pubblico, cioè tutte le restanti opere di filosofia. Queste ultime sarebbero rimaste nascoste sino all'avvento dell'Islām. Ibn Abī Uṣaibi'a riporta poi, sempre da al-Fārābī, che l'insegnamento della filosofia greca si sarebbe trasferito da Alessandria ad Antiochia, dove sarebbe perdurato a lungo; infine i due discepoli dell'unico professore rimastovi – provenienti l'uno da Ḥarrān, l'altro da Marw – si sarebbero trasferiti a Baġdād, portando con sé i testi necessari al loro insegnamento. Questa testimonianza si accorda con quella dello storico e geografo al-Ma'sūdī († 957), dalla quale Max Meyerhof, in un famoso studio, aveva tratto la propria ricostruzione della *translatio studii* «da Atene ad Alessandria», poi «da Alessandria ad Antiochia» e «da Antiochia a Ḥarrān», la città della Mesopotamia famosa soprattutto per essere stata al centro dell'«enigma dei Ṣābei». Da Ḥarrān, infine, la scienza e la filosofia greca si sarebbero trasferite a Baġdād.

L'attendibilità di questa ricostruzione è stata revocata in dubbio. Rimane tuttavia saldo l'elemento comune alle varie

presentazioni ora riassunte, ossia il collegamento fra l'ingresso del pensiero greco nel mondo arabo e la fine dell'insegnamento istituzionale della filosofia pagana nelle scuole dell'impero bizantino. Su ciò si accordano infatti le fonti sia orientali sia occidentali.

In un importante libro dedicato ai caratteri dottrinali della scuola neoplatonica di Alessandria, Ilsetraut Hadot ha esaminato la testimonianza dello storico Agazia, a cui si deve la relazione del soggiorno alla corte del re persiano Cosroe di sette filosofi neoplatonici – Damascio, Simplicio, Eulamio, Prisciano Lido, Ermia, Diogene e Isidoro di Gaza – esuli dal territorio bizantino dopo il decreto di chiusura della Scuola di Atene, nel 529. Agazia riporta che il trattato di pace del 532 fra Cosroe e Giustiniano consentì a questi filosofi di rientrare in patria. Le ricerche di Michel Tardieu hanno precisato che il luogo nel quale gli ultimi neoplatonici si installarono dopo aver lasciato la corte di Cosroe fu con ogni probabilità appunto Ḥarrān, ove al-Ma'sūdī aveva visitato, ancora nel 943 d.C., l'accademia «platonica» dalla quale proveniva Ṭābit ibn Qurra († 901), il matematico e traduttore che verso la metà del IX secolo diresse a Baġdād una scuola di matematici e astronomi. Alla ricerca dei caratteri che distinguono la comunità filosofica insediata a Ḥarrān dal culto pagano ivi praticato, Tardieu ha richiamato l'attenzione su una notizia significativa, riportata da al-Nadīm all'inizio della sezione che egli consacra alle dottrine degli 'ḥarrāniani'. Fondandosi sulla testimonianza di al-Kindī, al-Nadīm riporta una formulazione della dottrina neoplatonica sulla causalità universale dell'Uno, che presenta come la tesi centrale della comunità filosofica di Ḥarrān. Un altro elemento

significativo per la ricostruzione dei caratteri dottrinali di questa comunità, come ha mostrato ancora Tardieu, è la presenza di un'interpretazione tipicamente neoplatonica di un passo dell'*Alcibiade Primo* di Platone. Sappiamo così che l'inizio e il punto culminante dell'itinerario neoplatonico – che conduce dalla scienza dell'anima alla contemplazione dell'Uno – erano noti a Ḥarrān, e possiamo supporre che il corso di studi implicato da questo itinerario fosse, almeno in una certa misura, accessibile anche agli intellettuali dell'epoca di al-Kindī.

Per valutare meglio le implicazioni che tale continuità comporta, dal punto di vista del modello generale che la nascente cultura filosofica islamica ha adottato nel processo di trasmissione del pensiero greco, è utile riassumere il *curriculum* degli studi seguito nelle scuole neo-platoniche tarde. Queste ultime infatti, dagli indizi ora riassunti, sembrano avere svolto un ruolo di primo piano nel periodo formativo della filosofia arabo-musulmana.

A differenza di ciò che accade per altre scuole filosofiche dell'antichità post-classica, siamo abbastanza bene informati sul corso degli studi nelle istituzioni che perpetuavano l'insegnamento «platonico» nel V e VI secolo d.C. Gli autori neoplatonici tardi hanno infatti commentato molte opere filosofiche greche, di epoca sia classica (Platone e Aristotele) che ellenistica (Epitteto) e imperiale (l'*Isagoge* di Porfirio). Le introduzioni alle diverse opere commentate permettono di ricostruire l'itinerario formativo da essi praticato. Studiando il commento di Simplicio al *Manuale* di Epitteto, Ilsetraut Hadot ha dimostrato che esso era concepito come una sorta di introduzione generale al *bios philosophikós*. Ancora alle sue ricerche dobbiamo il chiarimento

del ruolo propedeutico tenuto dall'insegnamento della logica aristotelica nel corso di studi neoplatonico.

La biografia di Proclo stesa dal suo discepolo Marino di Neapoli e gli anonimi *Prolegomeni a Platone*, che raccolgono le note di corso di un professore certamente posteriore a Proclo, permettono di seguire le tappe successive a tale prima iniziazione alla filosofia nel *curriculum* in uso sia ad Atene – dove insegnarono Siriano e Proclo – che ad Alessandria – dove con tutta probabilità insegnò l'autore dei *Prolegomeni*. Da Marino apprendiamo infatti che Siriano – il maestro di Proclo nella scuola di Atene – consacrò con i suoi allievi due anni alla lettura di tutte le opere di Aristotele. Naturalmente l'abitudine di insegnare le dottrine di Aristotele non era affatto un'innovazione di Siriano: sappiamo da Porfirio che Plotino stesso nei suoi corsi si serviva di Aristotele e dei suoi commentatori. Ciò che caratterizza il neoplatonismo tardo è piuttosto la tendenza a codificare il «posto» tenuto da Aristotele nel corso dell'educazione filosofica. Ad Aristotele viene attribuito un ruolo preparatorio rispetto all'iniziazione alle dottrine platoniche. Dai commenti dei filosofi neoplatonici tardi alle *Categorie* è possibile ricostruire l'itinerario di lettura delle opere di Aristotele che veniva praticato nelle scuole: la logica era insegnata per prima; seguivano l'etica e la politica; la *Metafisica* rappresentava il culmine degli studi aristotelici. L'insegnamento di Aristotele non era una prerogativa della sola scuola ateniese, ma veniva impartito anche – e soprattutto – ad Alessandria.

Le dottrine di Platone, a loro volta, non venivano certo insegnate in modo asistematico; si seguiva nella loro esposizione un ordinamento tematico preciso. I *Prolegomeni a Platone* – che rispecchiano una classificazione risalente sino

a Giamblico – consentono di precisare la successione secondo la quale venivano collocati i dialoghi platonici, e danno per ciò stesso un'idea di ciò che era considerato preliminare, poi centrale e infine culminante nel pensiero platonico. Giamblico aveva diviso i dodici dialoghi che considerava principali in due gruppi: quelli di argomento “fisico”, riguardanti il mondo della nostra esperienza sia celeste che sublunare, e quelli di argomento “teologico”, riguardanti le realtà divine. Ciascun gruppo, come afferma l'autore dei *Prolegomeni*, culminava secondo Giamblico in un dialogo “perfetto”: il *Timeo* rappresentava il culmine di tutti i dialoghi «fisici»; il *Parmenide*, di tutti quelli “teologici”. Per molti dei dialoghi di Platone che formano il “canone di Giamblico” esiste un commento neoplatonico, o vi sono tracce di un'esegesi scolare. Ma Platone non rappresentava per questi autori il compimento ultimo del cammino intellettuale e spirituale del filosofo. Tale compimento fu affidato, nella fase più tarda della scuola platonica, all'«accordo reciproco delle tradizioni teologiche», tema nel quale Henri-Dominique Saffrey ha individuato il carattere precipuo del neoplatonismo post-plotiniano. La teologia che si pensava di poter desumere dai dialoghi di Platone — e soprattutto dal *Parmenide*, nel quale si leggeva una vera e propria teogonia — era considerata perfettamente coerente con le dottrine teologiche desunte dagli scritti neo-pitagorici e “orfici”. Questa “concordia” delle più elevate forme del sapere teologico umano veniva ulteriormente armonizzata con la rivelazione divina stessa, proferita attraverso gli *Oracoli Caldaici*.

Non è facile stabilire in quale misura il programma che si è ora riassunto venisse attuato praticamente nelle varie

fasi storiche e nei diversi insediamenti delle scuole tardo-neoplatoniche. Tuttavia le testimonianze di Ma'sūdī e di al-Kindī, messe in connessione ed esaminate da Michel Tardieu, lasciano pensare che il percorso formativo della scuola neoplatonica di Ḥarrān seguisse – almeno per ciò che riguarda il suo segmento “platonico” – la tradizione ormai secolare praticata ad Atene da Plutarco, Siriano e Proclo.

Come si è accennato, chi avesse voluto intraprendere il corso di studi e il genere di vita filosofico in una scuola tardo-neoplatonica avrebbe incontrato – secondo uno schema idealmente completo – dapprima un protrettico alla vita filosofica (come, ad esempio, il *Manuale* di Epitteto commentato da Simplicio); avrebbe in seguito conosciuto gli scritti logici di Aristotele e proseguito i suoi studi aristotelici attraverso le opere di etica e politica; avrebbe poi studiato la *Metafisica*, e solo a questo punto avrebbe affrontato lo studio di Platone, sotto forma di esposizione sistematica di una selezione di dialoghi ordinati in modo da culminare nella teologia dell'Uno del *Parmenide*. Infine costui avrebbe avuto accesso all'insegnamento teologico supremo, quello della “sinfonia” delle tradizioni relative agli dei. Naturalmente un bagaglio piú o meno ricco di commenti ad Aristotele e a Platone avrebbe accompagnato questo corso di studi.

Molte delle opere menzionate sin qui sono state tradotte in arabo e hanno perciò influenzato in modo decisivo le idee dei filosofi islamici di epoca classica su Dio, sul mondo e sull'uomo. Ma l'influenza del pensiero neo-platonico sulla formazione della filosofia islamica non si rivela solo in questo pur importante aspetto strutturale: com'è noto, le parti

piú specificamente metafisiche delle *Enneadi* di Plotino e gli *Elementi di Teologia* di Proclo sono stati precocemente tradotti in arabo e utilizzati dai principali filosofi islamici “ellenizzanti”. Infine, nel periodo formativo della *falsafa* vi è traccia dell’influenza di due pensatori che hanno adattato temi tipici della filosofia greca a problematiche teologiche: Giovanni Filopono e l’autore del *corpus* pseudo-areopagítico. Anche se ricerche recenti hanno sottolineato il fatto che la coerenza reciproca delle opinioni filosofiche e religiose di Filopono è problematica, alcune sue opere utilizzano indiscutibilmente argomenti filosofici per dimostrare la verità di dottrine teologiche, come la creazione del mondo. Il *corpus* pseudo-areopagítico, poi, fonde le tesi piú importanti della metafisica neoplatonica sul primo principio e sui gradi ipostatici a esso subordinati con la dottrina dell’unico Dio creatore e provvidente.

Dal volume: Cristina D’Ancona Costa, *La Casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, pubblicato nella collana «Socrates» dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Guerini e Associati, Milano, 1996).

La civiltà islamica e le scienze

CLELIA SARNELLI CERQUA

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»

È necessario chiarire che, quando si parla dell'antico Islām, si può usare il termine Arabi, in senso estensivo, per indicare tutti coloro che, pur appartenendo a etnie diverse, contribuirono a diffondere la nuova fede e usarono la lingua araba classica quale veicolo universale di cultura, soprattutto nel campo delle scienze.

Gli Arabi dunque riuscirono ad amalgamare popoli assai diversi per origine, tradizione, lingua, civiltà e ciò grazie alla religione, che regola anche molti aspetti della vita quotidiana che per noi sarebbero estranei al campo religioso, religione che rappresenta un forte vincolo di unione e ha conferito stabilità alle conquiste musulmane.

Artefice di questo fatto nuovo che doveva dare diverso corso alla storia del popolo arabo è, come ben noto, il profeta Muhammad, nato alla Mecca verso il 570 dalla famiglia dei Banū Hāshim, uno dei rami minori della tribù dei quraišiti che detenevano il primato in città.

A lui fu rivelata la nuova religione monoteistica, l'Islām, ed egli dedicò l'intera sua vita allo scopo di farla accettare quale sistema a un tempo religioso e politico a carattere universale. Sempre a lui spetta il merito di aver istituito la *umma* e cioè la comunità dei credenti, basata su una forte istanza di solidarietà reciproca, concepita come una enorme tribù che ha il *Corano* quale sola Legge, sola guida per il retto comportamento religioso, morale e civile. Il

capo della *umma* è Allāh davanti al quale tutti i credenti si pongono su un piano di uguaglianza totale.

Si tratta quindi di una comunità innovativa rispetto a quelle preesistenti nella zona, aperta in senso etnico e sociale, una comunità che si impone l'obbligo di universalizzare il messaggio rivelato a Muhammad e quindi porta in sé il seme del *jihād* (lotta contro gli infedeli, i miscredenti), termine da non intendere nel senso restrittivo suggerito dalla consueta traduzione "guerra santa".

Grazie all'Islām, gli Arabi passarono dal periodo di marginalità della *Jāhiliyya* (epoca preislamica) a un impegno su scala mondiale e alla fondazione di un nuovo tipo di "impero", destinato a sopravvivere per secoli e a rappresentare un eccezionale problema storico per la rapidità della sua formazione, per la lunga durata e gli straordinari risultati conseguiti.

L'espansione arabo-islamica, definita dal Gabrieli la grande "avventura internazionale" dell'arabismo, iniziò nel 633 e, in poco più di un secolo, si estese a macchia d'olio, raggiungendo ad oriente la Transoxiana, la Ferghana, la Sogdiana e il Sind (corrispondenti grosso modo agli odierni territori dell'Uzbekistan, Kazakistan, Afghanistan e Pakistan) e a occidente la Spagna, con successive incursioni anche in Gallia. Lì, nel 732, gli Arabi furono fermati da Carlo Martello fra Tours e Poitiers, estremo limite della loro espansione in occidente.

Affacciatisi sulle sponde del Mediterraneo e occupate l'Africa settentrionale e la Spagna, anche la Sicilia divenne facile preda per gli invasori che l'occuparono in mezzo secolo circa (827-878).

La Spagna, o meglio l'Andalus, e cioè la parte della penisola iberica passata a far parte del territorio islamico, e così la Sicilia, che pure conobbe due secoli e mezzo circa (827-1091) di dominio musulmano, furono perciò testimoni di una lenta trasformazione culturale attuata grazie ai contatti e agli scambi reciproci tra vincitori e vinti, attraverso un processo di osmosi, destinato ad avere grande influenza sullo stile di vita, sul comportamento e sul pensiero di importanti nuclei delle popolazioni locali, tanto da far considerare queste zone quali ponti tra l'Oriente e l'Occidente.

Senza dubbio desta meraviglia il fatto che gli Arabi, pur costituendo una minoranza che – lontana dalla terra di origine – avrebbe potuto anche finire con l'essere assimilata dalla cultura e dalle tradizioni dei paesi conquistati, riuscirono invece a realizzare un profondo processo di arabizzazione e islamizzazione; ma va tenuto altresì presente che in tutti i territori conquistati essi furono attenti a recepire e adottare costumi ed elementi, per loro nuovi, delle superiori culture con le quali vennero a contatto, dando così origine a una cultura composita, erede e continuatrice di quelle preesistenti, destinata ad avere notevoli influssi sia in Oriente sia nell'Occidente cristiano.

Tale evoluzione culturale si affiancò all'opera di organizzazione dei territori conquistati secondo i principi dell'Islām, organizzazione che comportò un graduale e profondo cambiamento del precedente assetto non solo politico ma anche religioso, sociale ed economico facendo registrare un vero terremoto, una grande e profonda rivoluzione. Teatro di questo mutamento della situazione generale, forse più difficile da realizzare della stessa conquista, furono principalmente i centri urbani nei quali gli Arabi si

andarono gradualmente assestando. Essi dettero grande importanza e favorirono la diffusione delle città, che rimasero sempre integrate nel tessuto circostante divenendo i focolari della nuova cultura.

Molti centri urbani divennero le grandi metropoli dell'arabismo e città, piccole e grandi, formarono l'ossatura materiale del mondo islamico (*Dār al-Islām*). Città definite i più bei gioielli del medioevo islamico, ricche di monumenti e di opere d'arte, popolate da una folla eterogenea che vi affluiva attratta dalla grande libertà di movimento e di scambi esistente nella *Dār al-Islām*.

Il progressivo aumento dei centri urbani e lo straordinario sviluppo delle vie di comunicazione favorirono il forte incremento delle attività commerciali, determinando, grazie all'unione di territori tanto diversi, un dominio economico unitario, un immenso mercato caratterizzato dalla varietà, dalla molteplicità e dal pregio dei prodotti e delle merci.

Gli scambi avvenivano senza difficoltà via terra e soprattutto via mare. Con le merci viaggiavano anche le idee e con esse la nuova composita cultura: l'arabo ne fu la lingua veicolare. Questa si impose sia perché era la lingua del *Corano* e quindi il *medium* della nuova fede e, come tale, usata per divulgare la dottrina dell'Islām; sia perché era la lingua dei conquistatori rapidamente costituitisi in classe dirigente; funzionari, magistrati, soldati e grossi commercianti parlavano arabo e, per necessità sociali ed economiche, era inevitabile usare la loro lingua.

L'arabo, come lingua del *Corano*, nella sua forma scritta nota come classica o letteraria (*al-ʿarabiyya. ʿl-fushā*), è rimasto legato al testo sacro e pertanto la sua evoluzione sintat-

tica e semantica si è fermata nel tempo. È per questo che, dopo ben XIII secoli, l'arabo classico, con alcune modifiche, continua a essere usato quale lingua di cultura in tutti i Paesi arabi e rappresenta una notevole forza di coesione.

L'arabizzazione dunque, intesa come adozione della nuova lingua, aiutò la diffusione e lo sviluppo della cultura arabo-islamica. Questa, fin dal VII secolo, si era avvalsa del contributo di uomini appartenenti a religioni ed etnie diverse, aveva assimilato apporti eterogenei dall'Iran, dall'India ma soprattutto da Bisanzio. Affascinati dalle vestigia della cultura delle zone sottomesse, gli Arabi ne fecero oggetto di studio e ne ricercarono le fonti, fedeli all'insegnamento del Profeta che, come riportato da famosi *Hadīth* (tradizioni canoniche musulmane), avrebbe detto: «Cerca la scienza, sia pure in Cina»; «Ricerca il sapere dalla culla alla tomba» e «La ricerca del sapere è un dovere per ogni musulmano, uomo o donna che sia».

Venuti in possesso di testi antichi scritti in greco, siriano, persiano o sanscrito, essi li fecero tradurre in arabo – a partire dalla metà dell'ottavo secolo – grazie a traduttori che lavoravano in gruppo con l'aiuto di esperti e copisti.

Per quanto riguarda la scienza greca va qui ricordato che le prime traduzioni furono fatte soprattutto dal siriano, la lingua colta del tempo in Siria e in Iraq, in arabo perché numerose opere greche erano state già tradotte in quella lingua dai cristiani nestoriani di lingua siriana. D'altra parte la conoscenza del greco in quel periodo era ancora poco diffusa; solo in un secondo momento fu possibile passare al nuovo metodo di tradurre direttamente dal greco all'arabo, innovazione questa che viene generalmente attribuita al più

famoso di tutti i traduttori, un cristiano nestoriano di al-Hira, Hunayn ibn Lshāq (809-873) che aveva imparato il greco e aveva visitato varie zone dell'impero bizantino, raccogliendo manoscritti di opere famose.

Ma i dotti musulmani non si limitarono solo a fungere da mediatori del pensiero di chi li aveva preceduti, essi ne furono autentici continuatori in nuove, originali elaborazioni, apportando notevoli contributi e applicando metodi sperimentali in vari campi della scienza.

Per quanto riguarda la matematica spetta loro il merito, tra l'altro, di aver rivalutato e generalizzato l'uso dei cosiddetti numeri arabi che, in realtà, erano di origine indiana. E va qui ricordato che fu un italiano, Leonardo Fibonacci da Pisa che, dopo aver a lungo viaggiato in terra d'Islām, nel 1202 scrisse l'opera *Liber Abbaci* con la quale fece conoscere in Europa la natura e l'uso delle cifre arabe fra le quali lo zero, dando così un sostanziale contributo allo sviluppo della matematica, in quanto rendeva possibile la semplificazione e l'estensione delle operazioni aritmetiche.

L'apporto dei matematici musulmani fu notevole anche nel campo della trigonometria: ad esempio, la nozione di "seno", di origine indiana e che i Greci non conoscevano (è noto infatti che operavano con le "corde"), fu divulgata in occidente dagli Arabi. E fu proprio grazie all'altissimo grado di sviluppo raggiunto nella trigonometria che essi riuscirono a conseguire risultati considerevoli anche nel campo dell'astronomia.

L'astronomia, con l'astrologia che le era quasi sempre associata (in arabo c'è una sola parola per indicare le due discipline), fu molto coltivata dai musulmani. Era per loro

indispensabile riuscire a determinare l'inizio e la fine del mese del digiuno (*Ramadān*) entrambi legati all'apparire della luna nuova (*hilāl*); come pure stabilire per ogni giorno dell'anno l'ora esatta delle cinque preghiere obbligatorie, il che si poteva fare solo mettendo a punto sofisticate tavole astronomiche (le prime tavole apparvero a Baġdād tra il IX e il X secolo), tavole da usare con l'aiuto di astrolabi, quadranti solari e meridiani, strumenti che gli Arabi perfezionarono e arricchirono di nuovi particolari grazie alla estrema precisione dei loro calcoli.

Contribuí allo sviluppo degli studi astronomici anche la necessità di determinare per ogni località l'esatta direzione della Mecca (*qibla*) verso la quale, come è noto, ogni musulmano deve rivolgere il viso quando prega o in occasione di altri riti. Da qui la grande importanza per ogni credente di conoscere la *qibla* e il difficile compito per gli scienziati di progettare degli "indicatori" di *qibla* sempre piú perfezionati.

L'approfondimento degli studi e delle ricerche nel campo dell'astronomia portò presto alla costruzione di osservatori che dovevano in seguito divenire anche centri di insegnamento di discipline scientifiche affini e luoghi di incontro dei piú famosi studiosi del tempo. Il primo osservatorio islamico fu la Shammāsiyya costruito a Baġdād al tempo del Califfo abbaside al-Ma'mūn (813-833), noto protettore di letterati, artisti e scienziati. A questo primo osservatorio ne seguirono altri e, sul loro modello, sarebbero poi sorti quelli dell'Andalus destinati ad avere enorme influenza sull'Occidente cristiano.

A questo proposito ricordo quanto affermato da Carlo Alfonso Nallino e cioè che: «in Europa bisogna arrivare al

tempo di Tycho Brahe (l'astronomo svedese vissuto tra il 1546 e il 1601) per trovare osservatori e osservazioni paragonabili a quelle del Medioevo musulmano. D'altra parte, fondando la trigonometria nel senso moderno e portandola a un altissimo grado di sviluppo, i musulmani fornirono la scienza astronomica di un eccellente strumento di lavoro».

L'astrologia, che nel Medio Evo fu considerata una scienza tipicamente araba, fu coltivata anche per soddisfare le numerose richieste di oroscopi da parte di sovrani e principi ma anche di gente comune e così pure per conoscere il momento appropriato per dare inizio a un'azione o a un'attività in relazione alla configurazione degli astri.

E ricordo qui l'astronomo e astrologo Abū Ma'shar al-Balkhī, noto in occidente come Albumasar (m. 886), divenuto famoso soprattutto per i suoi studi di astrologia. Egli scrisse, fra l'altro, il *Kitāb al-mudkhal al-kabīr 'alā 'il mal-nujūm* (*La grande introduzione all'astrologia*), che fu tradotto due volte in latino – nel 1130 da Giovanni di Siviglia e nel 1150 da Ermanno di Carinzia. Quest'ultima traduzione, pubblicata già nel 1489, ebbe un enorme impatto sulla scienza astronomica occidentale e ora l'Istituto Universitario Orientale di Napoli si è addossato il pesante onere dell'edizione critica sia del testo arabo (fin'ora mai pubblicato), sia delle due versioni latine, curate dal Prof. Richard Lemay, della City University of New York, in considerazione della grande rilevanza scientifica dell'Opera e del suo sicuro prestigio culturale.

Matematici e astronomi si dedicarono anche a studi di fisica e, in particolare, all'ottica con ricerche innovative sulla natura della luce e sulle leggi della riflessione e della rifrazione, e così pure sulla retina e su problemi relativi alla vista.

Altrettanto significativo fu l'apporto degli Arabi nel campo della medicina. Essi avevano coltivato, fin dal periodo preislamico, una loro tradizione medica che venne ad incrementarsi, con l'avvento dell' Islām, attraverso specifici versetti coranici relativi ai principi piú generali di igiene e a varie questioni mediche. Inoltre molte tradizioni risalenti al Profeta trattavano di malattie varie, di igiene e della salute in genere, tradizioni che furono raccolte in un'opera nota come "Medicina del Profeta" (*Tibb al-Nabi*) destinata ad avere grande influenza sulle abitudini dietetiche e igieniche dei Musulmani.

Con questo bagaglio di conoscenze gli Arabi, dopo aver conquistato l'Egitto e l'Iraq, vennero a contatto con i maggiori centri di scienza medica del tempo: Alessandria, famosa per la medicina greca, e Gondeshapur, nei pressi di Ahwāz in Iran, attivo centro di insegnamento medico e sede di un ospedale, nonché punto di confluenza di studiosi greci, persiani, siriaci, ebrei e indiani. Il centro di Gondeshapur fu in seguito trasferito a Bagdad dai primi Califfi abbasidi, nella seconda metà dell'VIII secolo, e lí si formarono i primi famosi medici musulmani. Piú tardi fu istituito a Baǧdād anche un ospedale sul modello di quello di Gondeshapur, ospedale che divenne il prototipo di molti altri sorti in seguito in territorio islamico. In questi ospedali, il cui nome, *bimaristān*, denuncia chiaramente l'origine persiana, lavoravano molti medici e chirurghi, vi erano sale separate per le diverse categorie di malati, vi era annessa una farmacia e, a volte, anche una biblioteca.

Questo fervore di attività e di ricerche stimolò il desiderio di apprendere sempre di piú dalla scienza del passato ed ebbe cosí inizio la traduzione sistematica di opere,

soprattutto greche, a Bagdād, nella famosa “Casa della Scienza” (*Bayt ai-Hikma*), appositamente istituita dal Califfo al-Ma’mūn (813-833). Queste traduzioni implicarono il superamento di gravi difficoltà in quanto si rese spesso necessario coniare nuovi vocaboli arabi atti a rendere, nella maniera più appropriata, termini tecnici fino ad allora sconosciuti.

La medicina araba va quindi considerata quale originale rielaborazione risultante dalla fusione della medicina greca (soprattutto di Ippocrate e Galeno) con le teorie e l’attività pratica dei Persiani e degli Indiani.

La traduzione di numerosi testi di medicina, l’istituzione di centri di scienza medica e di ospedali, servì alla preparazione di specialisti le cui opere divennero famose ed esercitarono in seguito un notevole influsso sulla scienza europea; basti pensare al contributo musulmano e, in particolare, a quello di Costantino Africano allo sviluppo della Scuola medica salernitana.

Gli studi di medicina ebbero grande importanza anche per gli stretti legami che avevano con altre scienze affini, soprattutto con la filosofia. È noto che molti filosofi e scienziati, come Avicenna (980-1037) e Averroè (1126-1198), furono anche medici.

Molto ci sarebbe da dire sulla filosofia che nel mondo islamico ebbe inizio verso il IX secolo con la traduzione in arabo di testi filosofici greci. Gli Arabi la considerarono allora una delle “scienze degli antichi” (*culūm al-awā’il*), in antitesi alle scienze religiose della tradizione islamica e vi si accostarono con un interesse misto a sospetto dovuto a scrupoli religiosi verso quanto poteva apparire contrario ai dogmi della loro fede.

La vita dei filosofi nella comunità musulmana non fu sempre facile; essendo piuttosto malvisti dagli intransigenti teologi e cultori di scienze religiose islamiche (*fuqahā*, *‘ulamā*), essi furono a piú riprese tacciati di eresia e costretti a pagare a duro prezzo l’attaccamento ai loro studi. In realtà filosofi e scienziati furono per lo piú uomini di fede che si sforzavano di conciliare il pensiero greco con la religione, intendendo lo studio delle scienze come un’attività non piú fine a se stessa, ma votata a penetrare il mistero del mondo nell’approfondimento della verità teologica. La loro opera va considerata di recupero del pensiero classico, pensiero del quale l’occidente nel Medioevo aveva conservato una limitata conoscenza e che poté essere progressivamente riscoperto grazie alle traduzioni e alle relative rielaborazioni ad opera degli Arabi. A questo proposito va qui ricordato che, proprio attraverso traduzioni integrali in arabo a noi pervenute, ci è stato possibile ricostruire il testo originale greco di molte opere che altrimenti avremmo conosciuto soltanto in maniera lacunosa o di cui addirittura avremmo continuato a ignorare l’esistenza.

E se è stato merito degli Arabi aver trasmesso all’Occidente le conoscenze scientifiche del mondo classico e di quello orientale, è anche merito loro, come sostiene il Bausani, l’aver allargato il campo di dette conoscenze a piú ampi strati della popolazione, quasi una “democratizzazione” del sapere resa possibile da vari fattori fra i quali: la grande diffusione di un’unica lingua, l’arabo, dall’India all’Andalus con relativo alfabeto; il proliferare delle scuole e delle istituzioni di cultura superiore in tutta la *Dār al-Islām* con docenti che vi affluivano da piú parti, contri-

buendo a una locale produzione scientifica; la particolare relazione esistente tra docenti e studenti per cui questi ultimi erano legati anche “spiritualmente” ai loro maestri, fattore molto importante per la trasmissione delle idee; il gran numero di mercati (*sūq*) di libri ove non solo si vendevano i codici ma, a richiesta, si trovava chi ricopiava i manoscritti e provvedeva a rilegarli, il tutto reso possibile anche dall’uso della carta che, importata dall’oriente proprio dagli Arabi, sostituì via via il papiro e la pergamena.

Nei *sūq*, che divennero anche attivi mercati del libro servendo a svolgere una notevole opera di trasmissione culturale, giungevano studiosi già affermati e studenti, provenienti a volte da remote località, in cerca di opere scientifiche rare e di libri difficilmente reperibili altrove.

Le vie principali per la trasmissione di questa composita cultura in Occidente, come s’è già detto, furono principalmente la Sicilia dei secoli X e XI e l’Andalus dal IX al XV.

Posta al centro degli itinerari che, attraverso il Mediterraneo, mettevano in relazione l’Oriente con l’Occidente, la Sicilia recepì correnti culturali di cui si fecero mediatori i numerosi eruditi provenienti da più parti, di passaggio per l’isola o destinati a fermarvisi per periodi più o meno lunghi.

Lí la cultura islamica si incrociò con quella sicula, a sua volta impregnata dagli influssi dei precedenti strati della popolazione: indigeno, punico, greco, latino, bizantino, ebraico.

Quale risultato di questo incontro, a parte quanto rimane delle stupende opere d’arte, basti pensare, nel campo della cultura e della scienza, al più grande geografo

del Medioevo, al-Idrīsī, che compose per Ruggero II il Normanno (1130-1154) il suo famoso trattato di Geografia intitolato *Nuzhat al-mushtāq ilā ikhtirāq al-āfāq* (ossia *Svago per chi è appassionato di girare il mondo*) e piú noto appunto come *Il Libro di Ruggero*. Esso è diviso in sette “climi” o fasce, secondo la partizione tolemaica; contiene una descrizione del mondo estremamente particolareggiata, se si tiene conto dello stato delle conoscenze nel periodo in cui fu redatto, ed è arricchito anche da settanta mappe (dieci per ognuno dei sette climi), corredate di note descrittive. L’edizione integrale del testo arabo di quest’opera è stata pubblicata tra il 1970 e il 1984 dall’Istituto Universitario Orientale di Napoli e dall’Istituto per il Medio ed Estremo Oriente di Roma.

Ma la terra ove la civiltà islamica si sviluppò nella maniera piú originale e raggiunse uno straordinario sviluppo fu l’Andalus. Durante i cinque secoli di dominio musulmano, sette se ci si riferisce al regno di Granada, l’Andalus fu il crogiuolo ove l’internazionale cultura arabo-islamica si fuse con una civiltà che affondava le radici anche nell’eredità romana. Una pluralità di elementi etnicamente distinti: arabi, berberi, iberoromani, visigoti, ebrei, servì ad arricchire tale cultura e a imprimerle un carattere particolare, quasi di mosaico armonicamente composto.

Quando poi l’Andalus, alla caduta del Califfato Umayyade di Cordova (1031), si frantumò in tanti staterelli, il decentramento politico determinò un decentramento culturale che permise la meravigliosa fioritura scientifica e artistica che caratterizzò l’XI secolo. Tale straordinario sviluppo, frutto della coesistenza e della collaborazione

dell'Islām iberico, della Cristianità medioevale e dell'ebraismo, era destinato a irradiarsi nei paesi dell'Occidente, allora ancora in pieno Medioevo.

Cordova, Siviglia, Granada, Huesca, Segovia, Toledo, Barcellona, divennero centri di intensa vita intellettuale e artistica ove il pensiero, godendo di una notevole libertà, poté svilupparsi in vari rami del sapere.

Il contributo dell'Andalus alla storia della civiltà fu immenso. Soprattutto importante fu il lavoro di revisione delle traduzioni fatte in Oriente tra l'VIII e il IX secolo, di cui si è già detto. Dotti andalusi, grazie anche allo sviluppo di un vocabolario tecnico, furono i principali artefici di tale revisione, condotta con grande precisione. Essi però non si limitarono, ripeto, a trasmettere il pensiero greco e orientale, ma ne furono anche autentici continuatori in nuove, originali elaborazioni. La Spagna musulmana fu quindi la catena di trasmissione della scienza del tempo dall'Oriente all' Occidente.

Basti qui ricordare, fra le tante, la famosa scuola di traduttori di Toledo ove, soprattutto nel XII secolo, sotto l'egida dell'Arcivescovo Raimondo (1124-1151), furono tradotte in latino le piú importanti opere della cultura arabo-islamica che vennero poi diffuse nell'Occidente medioevale. Tra i piú importanti traduttori mi limito qui a fare i nomi di Giovanni di Siviglia, Gerardo da Cremona, Domingo Gonzàlez (Gundisalvi), Ermanno di Carinzia e cosí pure di Mosè ha Cohen, Abraham Alfaquin, Garci Perez.

Nella Spagna musulmana si svilupparono in modo particolare gli studi di medicina, astronomia, matematica, filosofia. Fra i medici ebrei che, oltre a esercitare la profes-

sione, si dedicarono, grazie alle loro notevoli e plurime competenze linguistiche (ebraico, arabo e iberoromano), all'arte del tradurre, ricorderò il celebre Hasday ibn Shaprūt che si fece molto apprezzare per la sua vasta cultura a Cordova, alla corte del Califfo 'Abd al-Rahmān III (X sec.). Sotto la sua guida, medici cordovani, con l'aiuto del monaco bizantino Nicolas, decifrarono e tradussero in arabo la copia del manoscritto dell'opera *Materia medica* di Dioscoride, copia inviata in dono al Califfo dall'imperatore bizantino Costantino VII Porfirogēnito.

Altre mediazioni culturali si devono al matematico e astrologo di Barcellona, Abraham bar-Hiyya ha-Nazi, spesso menzionato come Savasorda (inizio XII sec.) e al famoso medico e teologo Ibn Maymūn di Cordova (1136-1204), noto in Europa come Moise Maimonide.

E come non ricordare fra i musulmani i chirurghi Abulcasis (Abū 'l-Qāsim al-Zahāwī, XI sec.) e Ibn Zuhr (Avenzoar, XII sec.); i filosofi Ibn Bajja (Avenpace m. 1204), Ibn Tufayl (m. 1185), Ibn Rushd (Averroé, 1126-1198), i matematici e astronomi al-Majrītī (m. 1007) e al-Bitrūjī (Alpetragius m. 1204) e infine Ibn al-Baytār (m. 1248) e al Ghāfiqī (XII sec.), noti per i lavori di farmacologia, botanica, ecc.

Tutti costoro e moltissimi altri ebbero il merito di far conoscere all'Occidente cristiano la civiltà arabo-islamica e trasmettere parte del patrimonio intellettuale classico e orientale alla cultura europea.

Gli intensi rapporti culturali tra ebrei, cristiani e musulmani in terra di Spagna ci inducono a riflettere sul carattere insieme composito e unitario della tradizione nata dall'esi-

genza di incontro e mediazione fra civiltà diverse, ma pur sempre curiose del confronto e dell'arricchimento reciproco, grazie a un'apertura mentale che, contrariamente a quello che si è sempre detto, esisteva nel Medioevo e si spera non vada smarrita oggi.

Dal volume: *La civiltà islamica e le scienze*, a cura di Clelia Sarnelli Cerqua, Ornella Marra, Pier Giovanni Pelfer, Atti del Simposio internazionale svoltosi a Firenze il 23 novembre 1991 per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, dell'Istituto Universitario Orientale, della Fondazione IDIS e del Tuscany Science Forum (CUEN, Napoli, 1995).

L'architettura islamica lungo le vie carovaniere

MARIA VITTORIA FONTANA

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»

Dopo la conquista musulmana veniva considerato iranico un territorio piú esteso di quello politicamente circoscritto negli attuali confini, comprendente a settentrione un'ampia fascia centroasiatica – fra cui, di fondamentale importanza, la Transoxiana. Già due secoli dopo l'arrivo dell'Islam le province iraniche orientali avevano dato vita a una serie di dinastie locali che si resero di fatto indipendenti dal potere centrale retto ufficialmente dal califfato 'abbaside (750-1258) di Baġhdād – una di queste fu la dinastia samanide (819-1005) che regnò su Transoxiana e Khurasan, l'attuale Iran nordorientale – e che diedero luogo a una sorta di islamizzazione della memoria collettiva del passato iranico. Il fondatore della dinastia samanide fu Sāmān-Khudā, un proprietario terriero dell'Afghanistan settentrionale, anche se in seguito i Samanidi si proclamarono discendenti degli antichi re dei re sasanidi. Ufficialmente governatori per conto del califfato, essi regnarono di fatto e il centro del loro potere fu in Transoxiana. Il sovrano artefice delle piú importanti imprese belliche – nell'893 il saccheggio di Talas, la capitale della popolazione turca dei Qarluq; nel 900 la vittoria sui Şaffafidi (867-ca. 1495) – fu Ismā'il I b. Aḥmad (892-907). Il suo mausoleo è a Bukhara.

La pianta centrale con copertura a cupola che caratterizza il mausoleo di Ismā'īl rappresenta il prototipo non solo di quello che sarà il mausoleo-tipo iranico e centroasiatico delle epoche successive – di quella timuride pure – ma anche delle cosiddette “moschee-chiosco” che avranno in seguito, a partire dall’XI secolo, amplissima diffusione in tutto l’Iran. Il particolare uso del mattone cotto quale elemento costruttivo e, nello stesso tempo, decorativo costituisce, inoltre, una delle piú grandi innovazioni dell’architettura samanide e islamica in generale.

Dopo i Samanidi altre dinastie di origine turca (i Selgiuchidi, 1038-1194) e mongola (gli Ilkhanidi, 1256-1353) si succedettero nell’ampio territorio iranico; nel Quattrocento quest’ultimo era sotto il dominio della dinastia timuride (1370-1506). Essa derivò il nome dal suo capostipite, Tīmūr (nato nel 1336 e regnante dal 1370 al 1405), noto in Occidente come Tamerlano, da Tīmūr lang: il suo claudicare, infatti, lo aveva fatto soprannominare *lang* (zoppo). Egli sosteneva che la sua famiglia discendesse dal condottiero mongolo Chinggis Khan: come questo, Tīmūr decise una conquista sistematica di ampi territori sia ad Oriente sia ad Occidente. Da Samarcanda, città di là dal fiume Oxus (Āmū Daryā), i Timuridi si mossero per conquistare l’Iran nordorientale prima e poi l’Iran tutto e l’Iraq; Tīmūr prese anche l’Astrakhan e giunse in India dove saccheggiò Delhi negli anni 1398-99; nei primi anni del Quattrocento conquistò Damasco e Ankara. Tornò a Samarcanda, la capitale, dove morì e fu sepolto in quello splendido mausoleo che è il Gūr-i Amīr, edificio che contiene anche le spoglie dei familiari di Tīmūr, completato nel 1405. Essendo già stati eliminati i rivali, cioè i Gialairidi da

Tabriz e Baghdad, e i Muẓaffaridi da Shiraz, suo figlio Shāh Rukh (1405-1447) considerò Samarcanda troppo decentrata come capitale e decise allora (1407) di spostare quest'ultima a Herat, nell'odierno Afghanistan. Durante il lungo regno di Shāh Rukh suo figlio Ulugh Beg (poi suo successore, 1447-1449) fu governatore, assieme agli altri fratelli, delle regioni che costituivano l'immenso impero: Ulugh Beg fu a Samarcanda, Ibrāhīm Sultān a Shiraz, Baysunqur prima a Tabriz e poi a Herat. Numerose lotte di successione in seguito alla morte di Shāh Rukh segnarono un periodo molto travagliato per l'impero timuride che si riprese soltanto con Abū Sa'īd (1451-1469) il quale tuttavia dovette subire le prime aggressioni dei Turcomanni. L'ultima grande figura di sovrano timuride fu quella di lju-sayn Bayqara (1470-1506) che da Herat governò sull'Iran nordorientale.

L'architettura timuride, pur non essendo particolarmente innovativa rispetto a quella dell'epoca precedente, cioè ilkhanide, elaborò variazioni tematiche di cui furono compartecipi elementi centroasiatici, lasciandoci eccezionali testimonianze di sé, soprattutto in Asia centrale – a Samarcanda e a Bukhara – ma anche nell'Iran nordorientale (Khurasan) – a Herat, Mashhad, Balkh e Mazār-i Sharīf. Innovativa è senza dubbio la volontà di una particolare sistemazione urbanistica che prevedeva moduli architettonici disposti in gruppi: di questi ci resta un esempio eclatante, sebbene così sistemato in epoca shaybanide (1500-1598) e successiva, nel Rigistān di Samarcanda, composto dalle *madrase* di Ulugh Beg (costruita fra il 1417 e il 1420) e Shīr Dār (edificata in età post-timuride, fra il 1619 e il 1636 per volere di Yalangtūsh Bī, noto anche come

il “piccolo Tīmūr”, un personaggio di spicco all’epoca della dinastia ashtarkanide, 1540-1599; 1598-1711), dalla moschea *madrasa* Ṭilā Kārī (1646-47, anch’essa costruita da Yalangtūsh Bī) e, annesso al complesso di questi tre edifici che si affacciano su uno spiazzo comune, anche il *chahārsū* (quadrivio, cioè il nucleo del bazar).

La pianta tipica della moschea timuride segue quella d’epoca selgiuchide, con cortile (*ṣaḥn*) rettangolare al centro, quattro *īwān* che si affacciano su di esso e una sala cupolata che segue l’*īwān* posto sul lato *qiblī* (cioè quello in direzione della Mecca alla quale il fedele si rivolge per la preghiera); è inoltre frequente l’uso di piú minareti. Uno dei piú noti esempi che impiegano una pianta siffatta è la moschea di Bī bī Khānum, eretta fra il 1398 e il 1405. Elementi tipici dell’architettura timuride sono la cupola bulbosa, spesso costolata, su alto tamburo e il portale che assume dimensioni sempre piú imponenti.

La pianta del mausoleo, cosí come si sviluppa a Samarcanda, è di tipo semplice: una stanza quadrata su cui si innesta la cupola, ma la testimonianza piú importante lasciataci dai Timuridi nell’ambito dell’architettura funeraria è che per lo piú i mausolei non sorgono isolati ma fanno parte di un complesso di edifici: assieme, per esempio, a fondazioni religiose; oppure sono riuniti in gruppi, seguendo un vero e proprio “sentiero cimiteriale”. L’esempio per eccellenza di quest’ultimo caso è quello dello Shāh-i Zinda (cioè del “re vivente”, definizione comune per Qāsīm ibn ‘Abbās, colui che avrebbe fatto arrivare l’Islam a Samarcanda), una vera e propria necropoli costituita da sedici edifici – l’ultimo dei quali costruito nel 1405 – il cui ingresso è segnalato da un portale edificato da Ulugh Beg.

Ma il linguaggio piú importante di quest'architettura – precisa manifestazione di un'arte espressione di un impero – consiste nell'ostentazione della sua ricchezza, obiettivo raggiunto mediante una decorazione architettonica eseguita rigorosamente in ceramica policroma. Quest'ultima può essere costituita dal semplice inserto ceramico, ovvero sia da mattoncini rivestiti di invetriatura colorata inseriti nell'apparato edificatorio in cotto distribuiti secondo forme geometriche o epigrafiche, oppure da un vero e proprio mosaico ceramico con ornati vegetali ed epigrafici; quest'ultima tecnica, molto dispendiosa, sarà sostituita, a partire già dalla metà del XV secolo, da mattonelle quadrate caratterizzate da una decorazione resa con la *cuerda seca*, il cui corrispettivo termine persiano è *haft aurang*, o sette “pitture”.

È stato pubblicato negli anni Novanta (1992; rist. 1996) un volume dal titolo *Caught in Time: Great Photographic Archives, Samarkand*, Garnet Publishing, Reading (curatore della serie, che comprende monografie anche su Bukhara [1993] e Khiva, è Vitaly Naumkin) che illustra una splendida sequenza di immagini della città vista con l'occhio di otto fotografi (sei russi e due francesi) vissuti e operanti a cavallo fra il XIX e il XX secolo; queste foto sono conservate in piú archivi russi, la maggior parte dei quali a San Pietroburgo. Ancora piú recente è il volume di Gorshenina Svetlava, *La route de Samarcande. L'Asie centrale dans l'objectif des voyageurs d'autrefois*, Editions Olizane, Genève, 2000, ove è presentata l'opera fotografica dei viaggiatori che visitarono l'Asia Centrale sino alla chiusura delle frontiere russe nel 1930.

Fotografie degli anni Settanta del XX secolo come quelle esposte in mostra (sono all'incirca della stessa epoca – pubblicate nel 1969 – le belle foto in bianco e nero di A. Aleksandrov che costituiscono il consistente apparato illustrativo del testo di V. Voronina, *Arkhitekturnye pamjatniki Srednej Azii: Bukhara, Samarkand./ Architectural Monuments of Middle Asia: Bukhara, Samarkand*, “Aurora” Publishers, Leningrad) non hanno, senza dubbio, il medesimo valore di testimonianza storico-documentaria di quelle, ben più antiche, pubblicate nei succitati volumi della Garnet Publishing e delle Editions Olizane, ma costituiscono anch'esse, rispetto allo stato di conservazione dei monumenti ai nostri giorni, l'interessante attestazione di una situazione conservativa intercorsa fra fine Ottocento/inizio Novecento ed oggi.

Molti degli studiosi di storia dell'arte centroasiatica pre-islamica tendono a considerare la battaglia di Talas nel 751 d.C. (quando l'esercito cinese dei Tang – duramente sconfitto da una coalizione sogdiano-musulmana – dovette definitivamente rinunciare alle mire espansionistiche nel Turkestan occidentantale), un evento fatidico che pose fine all'autonomia della Sogdiana e segnò l'inizio di un pesante dominio musulmano, determinando il crollo culturale ed economico della regione.

In realtà la Transoxiana, essendo attraversata dalle vie carovaniere, costituiva da sempre un importante nodo commerciale tra oriente ed occidente attirando inevitabilmente l'attenzione e l'interesse di diversi popoli che, nel corso dei secoli, si avvicendarono su queste terre. Tali invasioni, pur determinando sconvolgimenti politici e a volte iniziali periodi di regresso, non decretarono mai il definitivo declino economico e culturale di questa zona, la quale

invece seppe appropriarsi dei suggerimenti “stranieri” (che arrivassero per contatti pacifici o meno) per attuare continui rinnovamenti, nei quali si fondono tradizioni diverse: partico-sasanidi, centroasiatiche, turco-mongole.

Gli sconvolgimenti iniziali portati da truppe musulmane furono la premessa per la ricomposizione di nuove strutture sociali; le classi emergenti compresero perfettamente l'importanza fondamentale del commercio “internazionale”: prova ne siano i grandi caravanserragli costruiti lungo le vie carovaniere proprio in periodo islamico. Inoltre, come nel caso delle precedenti occupazioni, anche questo “contatto” produsse ulteriori arricchimenti culturali forieri di profondi rinnovamenti, attestati nella produzione artistica di dinastie locali come i Samanidi (819-1005), o di dinastie di origine turca come i Ghaznavidi (977-1186) e i Selgiuchidi (1038-1194), che attinsero dal patrimonio culturale iranico persiano come da quello centroasiatico.

Vi è dunque tra il periodo pre-islamico e quello successivo un processo evolutivo, sul quale l'impatto con l'Islam può aver causato, forse, una breve e momentanea battuta d'arresto ampiamente colmata e ricompensata poi dalle enormi spinte innovative introdotte.

Nel mausoleo samanide di Bukhara si può riscontrare questo sincretismo artistico che conduce poi a soluzioni del tutto nuove. L'edificio a pianta centrale, coperto da cupola e con aperture sui quattro lati, ripropone una tipologia architettonica ben nota nel mondo persiano: il *chahār t.āq*.

L'edificio è in mattoni cotti; mentre nell'Asia centrale predominava ancora l'uso del mattone crudo, in Iran e nella Mesopotamia era già largamente diffuso il mattone cotto, impiegato anche nella decorazione. Dalla semplice

disposizione dei mattoni sono create le nicchie, gli archi ciechi, le nervature che abbelliscono il paramento murario del palazzo di Ukhaydir (788) in Iraq, a 200 km. a sud di Samarra, o della porta di Raqqa (772), in Siria, per i quali i costruttori musulmani si ispirarono quasi certamente al palazzo sasanide di Ctesifonte. Non si può dunque dire che il ricorso al mattone cotto come materiale costruttivo e decorativo sia una novità assoluta, ma la tecnica usata per questo mausoleo è decisamente originale. I costruttori hanno saputo sfruttare, sia all'esterno sia all'interno dell'edificio, tutte le potenzialità strutturali e decorative del laterizio. La decorazione è ottenuta mediante una sapiente e fantasiosa disposizione dei mattoni che, all'alternanza di mattoni verticali, orizzontali e obliqui, abbina anche il contrasto tra mattoni aggettanti e arretrati.

Mentre lo schema architettonico dell'edificio rimanda dunque ad una tradizione iranica, la tecnica costruttiva e il particolare uso del mattone cotto è un'innovazione dell'arte centroasiatica.

Questa tecnica di decorazione a base laterizia continua anche sotto i Qarakhanidi (992-1211), una dinastia di stirpe turca, che nel 999 sconfisse i Samanidi e occupò l'intera Transoxiana e Bukhara (XI-XII secolo). All'attività edilizia dei Qarakhanidi è da attribuire il minareto della moschea di Kalān (1127) a Bukhara. Sul corpo cilindrico del minareto la decorazione in mattoni è disposta su registri sovrapposti ciascuno dei quali presenta un motivo ornamentale diverso costituito comunque sempre da composizioni geometriche. Tali motivi sono ottenuti tramite la disposizione lineare o in aggetto dei mattoni, ma non mancano inserti di mattoni intagliati o scolpiti come si può vedere nelle cornici

a *muqarnas*, anch'esse realizzate in mattoni, che sostengono il tetto e il balcone posti all'apice del minareto.

Il termine persiano *hazār-bāf*, usato per tale tecnica, significa letteralmente “mille tessiture”; la scelta di questa definizione non è casuale in quanto, come è stato spesso osservato, visivamente i motivi decorativi di queste strutture architettoniche evocano le trame e gli orditi di broccati e stoffe damascate, che potrebbero essere state una fonte di ispirazione.

I Qarakhanidi e le varie popolazioni di origine turca, che a ondate successive si riversarono su questi territori (come i Selgiuchidi), apportano comunque un elemento di novità in questa decorazione a base laterizia: sui paramenti murari di mattoni monocromi compaiono frammenti di terracotta o mattonelle con la faccia a vista rivestita di invetriatura turchese. L'inserimento di tale elemento policromo durante l'XI-XII secolo è ancora molto moderato: un fregio in ceramica turchese e blu circonda la cornice inferiore del già menzionato minareto Kalān (grande minareto), ma occupa uno spazio decisamente limitato rispetto al resto della decorazione in mattoni. Altrettanto discrete sono le inserzioni di mattoncini invetriati di colore turchese sulla facciata meridionale della moschea Magök 'Aṭṭarī (XII secolo) a Bukhara (l'unica parte di periodo qarakhanide conservatosi: il resto della costruzione esterna è stato ricostruito in epoche successive). La decorazione ad *hazār-bāf*, utilizzata per le doppie colonne incassate nei pilastri prospicienti i lati del portale e per la superficie muraria intorno alla porta, è abbinata ad una ricca ornamentazione in terracotta scolpita che propone motivi geometrici e ad arabesco. L'arco d'entrata, sostenuto da colonnine, è incorniciato da

mattonelle invetriate turchesi che formano eleganti e leggeri arabeschi in rilievo.

Quasi contemporanei alle costruzioni di Bukhara sono due mausolei di Kunya Urgenč risalenti alla fine del XII secolo, quando la regione era governata dalla dinastia selgiuchide dei Khwārezm Shāh (1077-1231), che creò un grande impero il quale si estendeva dalle regioni settentrionali del Sīr Daryā fino alle attuali regioni settentrionali dell'Iran e dell'Afghanistan. Il mausoleo di Arslān, costruito tra il 1156 e il 1172, è un significativo esempio di come le popolazioni di origine turca abbiano saputo appropriarsi della tecnica decorativa in laterizio propria dell'Asia Centrale, enfatizzando però il ruolo ornamentale del mattone scolpito che nel mausoleo di Arslān adorna la facciata. Sia in questo edificio sia nel mausoleo più tardo di Sultān Takish (1193-1200) la tecnica decorativa a *hazār-bāf* è utilizzata anche per gli inserti di mattoncini invetriati turchesi che formano motivi geometrici e romboidali sull'alta copertura conica. Se le tecniche decorative ripropongono la tradizione centroasiatica, l'impianto di tali costruzioni funerarie – edifici a torre circolari o poligonali con coperture coniche o piramidali – non sembra trovare riscontri nel mondo centroasiatico o iranico preislamico. La possibile correlazione tra la forma delle tende in uso presso i popoli nomadi dell'Asia Centrale e questo tipo di coperture è una questione tuttora molto controversa; in ogni caso proprio nel sistema di coperture tali mausolei apportano un'interessante innovazione: il ricorso ad una doppia copertura. All'interno la stanza ha infatti una bassa cupola nascosta all'esterno da un alto tamburo – conico o poliedrico – sul quale è impostata la elevata copertura esterna, essa pure

conica o piramidale. Probabilmente questi mausolei sono fra i primi edifici a presentare tale metodo costruttivo che verrà poi ripreso dagli Ilkhānidi (1256-1353), nei cui edifici spesso si riscontra la cupola a doppio scafo. Saranno però i Timuridi che, avvantaggiati dalle esperienze tecniche dei loro predecessori, sapranno elaborare in tutta la sua potenzialità questo sistema architettonico.

Il colore, che grazie a Qaraghanidi e Selgiuchidi aveva fatto un timido ingresso nell'architettura islamica centroasiatica con i primi tocchi di azzurro, diventò progressivamente un elemento decorativo sempre più ricco ed esteso.

La moschea funeraria della dinastia *ṣūfī* di Kunya Urgenč risalente al XIV secolo – dove sarebbe stata sepolta Turabeg Khānum (moglie del governatore del Khwarezm) – costituisce, per la bellezza delle sue decorazioni, uno dei migliori esempi di questo sviluppo della policromia applicata all'architettura pre-timuride. L'edificio, per la complessità delle sue forme, è stato visto come la trasposizione in chiave architettonica di un "calendario" in cui ogni elemento ha un suo preciso riferimento temporale: le 365 sezioni del pavimento a mosaico rappresenterebbero i giorni dell'anno, mentre i 24 archi a sesto acuto le ore del giorno e i 12 archi sottostanti alluderebbero ai mesi dell'anno. Questa suggestiva interpretazione potrebbe avere un certo fondamento e non essere solo un'affascinante ipotesi, in quanto era usuale fra i *ṣūfī* (confraternita religiosa a cui aderiva questa dinastia) far ricorso a metafore (in campo letterario come in quello artistico-visivo) per alludere a realtà metafisiche, come alla contrapposizione tra "l'attimo" della vita umana e l'infinito trascorrere del tempo e all'eternità, concetto strettamente pertinente ad un mausoleo.

È però nella decorazione che questo edificio raggiunge la sua massima espressione artistica: la calotta interna della cupola è completamente rivestita da mosaico ceramico che forma un intreccio basato sulla intersezione e lo sviluppo di figure geometriche – che sembrano rincorrersi all’infinito – abbinata ad arabeschi floreali. Il risultato visivo finale sembra evocare la volta stellata.

In questa evoluzione artistica si possono rintracciare le premesse della fioritura dell’arte timuride, che saprà armonizzare le varie tradizioni di cui si è detto.

L’architettura timuride si conforma, nelle sue linee essenziali, ai modelli elaborati nell’epoca precedente dagli Ilkhanidi, che per gli impianti di moschee e *madruse* avevano comunque rielaborato, adattandole alle loro esigenze, tipologie architettoniche note dal periodo partico-sasanide.

La doppia copertura, caratteristica dei mausolei di Kunya Urgenč, o la cupola a doppio scafo, tipica degli Ilkhanidi (e sconosciuta tra Parti e Sasanidi), è una soluzione architettonica particolarmente apprezzata dai Timuridi i quali riescono ad innalzare notevolmente la cupola esterna grazie ad un complesso sistema di archi trasversali – raccordati da nervature – che si intersecano. In questo modo elaborano un sistema portante su cui possono impostare alti tamburi e cupole bulbose e a volte costolate. Tale impianto si può riscontrare nel mausoleo di Gūr-i Āmīr e in diversi mausolei di Shāh-i Zinda.

È comunque nell’ampio uso della ceramica policroma nei paramenti murari che l’arte timuride si distingue: se nelle fasi precedenti l’inserzione di mattoncini invetriati era comunque circoscritta e quindi la si poteva considerare un ricorso decorativo (per quanto sempre più esteso), nel

periodo timuride la ceramica policroma riveste completamente le superfici parietali esterne e spesso anche interne degli edifici diventando così parte integrante della stessa architettura, le cui linee e strutture portanti sono completamente mascherate. Solo risalendo al periodo assiro-babilonese e achemenide si può ritrovare, in una zona medio orientale, un analogo sfoggio nell'uso del mattone ceramico dipinto e invetriato, caduto poi completamente in disuso fra Parti e Sasanidi.

Questa sfarzosa decorazione e questa architettura così imponente dalle proporzioni straordinariamente monumentali, a volte – come ha osservato giustamente Komeč – voleva essere l'affermazione del potere e del prestigio di un impero che aspirava evidentemente “all'immortalità”. Oseremo dire che lo scopo è stato in un certo senso “culturalmente” raggiunto: l'arte timuride è sopravvissuta al declino politico della dinastia e ad essa sono debitrice l'arte moghul in India come l'arte şafavide in Iran.

In Asia centrale le dinastie locali come gli Shaybanidi si atterrano agli schemi architettonici codificati nel periodo timuride, senza portare sostanziali innovazioni; in qualche raro caso manifesteranno una maggiore libertà espressiva rispetto alle regole islamiche che escludevano la possibilità di rappresentazioni figurative: sulle vele del timpano della *madrasa* di Nādir Dīvān a Bukhara sono rappresentati due *šimurgh* (animale alato fantastico appartenete alla tradizione persiana), che stringono fra gli artigli un agnello e sono rivolti verso un sole dal volto umano posto alla cuspide dell'*ivān*. Questa raffigurazione ha quasi certamente una valenza metaforica in quanto il *šimurgh* è presso i mistici il simbolo dell'accesso alla conoscenza suprema personificata

in questo caso dal sole. Un valore analogo, dove si combinano iconografie astrologiche e mistiche, potrebbe avere l'immagine che appare sulla *madrasa* Shīr-Dār a Samarcanda: dalle spalle di due animali fantastici (per metà leoni e per metà tigri), che inseguono una gazzella, sorge un sole dal volto umano.

La tradizione timuride esercitò evidentemente un forte ascendente anche a distanza di tempo visto che il khanato di Khiva nel XIX e XX secolo continuò ad edificare moschee e *madrase* secondo la classica tipologia: impianto a quattro *ivān*, con *ṣaḥn* centrale e alti *pīshṭāq*; un ritorno ad una tradizione piú centroasiatica è riscontrabile negli alti *tā lār* e nelle colonne lignee intagliate.

Il territorio dei bacini dei due fiumi principali dell'Asia centrale, il Sīr-Daryā e l'Āmū-Daryā, considerati nell'antichità i confini nord orientali del mondo classico, furono sede di antiche civiltà. L'espansione ellenistica, iniziata con la conquista di Alessandro il Macedone, pose fine all'impero achemenide ereditato, dopo la morte di Alessandro Magno, dalla dinastia seleucide, ma la Bactriana, la Sogdiana, il Khwārezm – noto nelle fonti greche e latine con il nome di Chorasmia – e la Parthia si resero ben presto indipendenti dai Seleucidi. Il potente impero kushana dominò in queste zone fino al IV secolo d.C. Dopo il suo declino, all'inizio del periodo feudale, le antiche città fortificate e i palazzi, molti dei quali si sono conservati fino ai nostri giorni, divennero un modello di insediamento.

Nel 712 questi territori vennero conquistati dall'Islam ed entrarono a far parte del califfato 'abbaside. Intorno al IX secolo si costituí lo stato dei Samanidi, con capitale

Bukhara, solo formalmente sottomessa agli 'abbasidi. Anche la vita di altre città cominciò a rifiorire; Samarcanda divenne alla fine del X secolo la capitale del Khwārezm.

Lo sviluppo continuò anche durante le dinastie dei Selgiuchidi e dei Qarakhanidi, che dominarono dall'XI secolo.

L'invasione mongola del 1220-1221, portando distruzione e morte, determinò la catastrofe della regione. Soltanto nel XIV secolo, con l'avvento della dinastia timuride, si spostò qui il centro di un nuovo impero di cui divenne capitale Samarcanda. A questo periodo risalgono i meravigliosi monumenti architettonici che costituiscono l'orgoglio dell'Asia centrale.

Con il trasferimento della capitale dell'impero timuride a Herat (XVI secolo), il ruolo di prima città della Transoxiana passò da Samarcanda a Bukhara, che dal 1530 divenne il centro dello stato degli Shaybanidi. Il Khwārezm e la sua capitale, Urgenc, dopo la sconfitta inflitta da Tīmūr nel 1388 ebbero un progressivo calo demografico. Urgenc si trasformò in un grande villaggio, devastato da una guerra fratricida, e dal XVI secolo iniziò quello spopolamento che trasformò infine la zona in un luogo deserto e abbandonato.

Nel XVII secolo a Samarcanda riprese un'intensa attività edilizia, in quanto la città fu scelta come capitale del governo feudale della stirpe uzbeka di Alcin; ma nel XVIII secolo incominciò sia per Samarcanda sia per Bukhara un periodo di decadenza: lo splendore dei secoli passati non fu più eguagliato. Dalla fine del XVIII secolo si formarono le corti di Bukhara, Kokand e Khiva, la quale nel XIX secolo

mutò radicalmente fisionomia grazie alla vivace attività edilizia voluta dai suoi Khan.

Dal volume: *L'architettura islamica. Lungo le vie carovaniere*, a cura di Nicoletta Misler, M. Vittoria Fontana e Franca Filippini, con fotografie di Aleksej Komeč, catalogo della mostra allestita in Palazzo Serra di Cassano a cura di Giulia Calabrese e Adele Di Ruocco per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, del Dipartimento di Studi dell'Europa Orientale e del Dipartimento di Studi Asiatici dell'Istituto Universitario Orientale (M. D'Auria Editore, Napoli, 2000).

Gli Armeni in Italia

BOGHOS LEVON ZEKIYAN

Università di Venezia «Ca Foscari»

Le prime vestigia sicure di un'attendibile presenza di armeni nell'Italia medievale si riscontrano nell'Esarcato bizantino di Ravenna. Alcuni degli esarchi erano di origine armena, come il famoso patrizio Narsete (Nerses) l'Eunuco (541-568) e Isaccio (Sahak) (625-644). Di quest'ultimo si trova nella chiesa di San Vitale a Ravenna uno splendido monumento con sculture ed epigrafi che lo proclamano «gloria dell'Armenia». In un mosaico della stessa chiesa è forse lo stesso Narsete che si vede al fianco dell'imperatore Giustiniano. Inoltre si trovava a Ravenna, per la difesa della città, una milizia composta per la maggior parte di armeni, detta perciò «armena» o *numerus Armeniorum*. Per la stessa ragione anche il quartiere dove dimoravano i militari, la *Classis*, nella zona litorale della città, fu pure chiamato "Armenia". Questo nucleo di Ravenna può essere considerato giustamente come la prima colonia armena dell'Italia medievale. È da rilevare però che quegli armeni erano nel medesimo tempo cittadini bizantini, erano cioè bizantino-armeni.

Nello stesso periodo, oltre a quelli summenzionati, vengono ricordati pure altri nomi di capi armeni in Italia, sotto il comando dei quali combatterono anche numerose soldatesche armene.

Contemporaneamente a questi nuclei di militari e funzionari, non mancarono anche gli uomini di commercio

che si sparsero lungo le coste settentrionali dell’Africa, per la Sicilia, fino in fondo all’Adriatico e a Ravenna.

Secondo una tradizione, due reliquie di San Gregorio l’Illuminatore sono custodite in Italia: a Nardò le ossa di un braccio e a Napoli il cranio, trasferito qui da Nardò ai tempi di Ferdinando II d’Aragona, nel XV secolo. La tradizione locale, riportata anche da Baronio, afferma che le reliquie del Santo furono trasferite in Italia da monache e fedeli armeni, fuggiti dall’Oriente. Secondo Baronio, ciò dovrebbe essere accaduto ai tempi di Costantino Copronimo (741-775), imperatore iconoclasta. Quale che sia l’autenticità di questa tradizione, è sommamente probabile l’esistenza a Napoli di una non trascurabile colonia armena, poiché in un calendario lapidare di quella città risalente alla prima metà del IX secolo, trovato nel 1742 durante i lavori di restauro della chiesa di San Giovanni Maggiore, sono indicate le feste di San Gregorio l’Illuminatore e di due vergini martiri armenne, Hrip’sime e Gayiane. Inoltre, quando l’imperatore Costanzo II venne ucciso a Siracusa, nel 668, il reparto militare che vi si trovava proclamò un antiimperatore nella persona di Misisio (Mjej), di origine armena; anche questo fatto suggerisce che tra i militari doveva avere un peso determinante l’elemento armeno. Difatti fin dal VI secolo i militari armeni reclutati nell’esercito bizantino arrivavano numerosi, non solo nell’Italia settentrionale, ma anche nel Sud. Fu celebre tra i governatori di Sicilia Alessio Mussele (Mushegh), della casata Mamikonian, venuto in Italia nell’832. In Sicilia viene ricordato anche un castello degli armeni, *Qal’at’ al ’Armanîn* (la rocca degli armeni), che venne espugnato nell’861.

Verso la fine del IX secolo e nel X, con il riaffermarsi della potenza bizantina in Italia, vediamo di nuovo con fre-

quenza, sulla scena della vita politica della Penisola, battaglioni e capi armeni. Già nei primi decenni del IX secolo, si trova in Italia Arsace (Arshak), ambasciatore di Niceforo I alla corte di Carlo Magno, il quale arrivò a Venezia per giudicare il doge Obelerio.

Gli armeni combattevano in Italia, ai tempi di Basilio I, sotto il comando di Niceforo Foca il Vecchio, nonno dell'imperatore dallo stesso nome. Anzi, Niceforo il Vecchio impiantò una moltitudine di armeni in Calabria, forse pauliciani, come suggerisce H. Grégoire. Numerosi erano gli armeni in Italia anche sotto il comando del patrizio Cosma, nel 934.

Fu un capo armeno, Symbathicius (Smbatik), protospatrio di Leone VI il Saggio, che nell'891 riguadagnò a Bisanzio, anche se per breve tempo, il Ducato di Benevento. I suoi successori, i patrizi Giorgio e Barsaces o Varsak, sono forse anch'essi di origine armena, come sembra indicare il nome Varsak. In un documento dell'892, rilasciato a Benevento, in cui s'intitola «imperialis protospatharius et stratjgo Macedoniae, Tracie, Cephalonie atque Longibardie», Symbathicius conferma i possedimenti del monastero di Montecassino e li garantisce contro le intrusioni dei rappresentanti armeni, greci e lombardi dell'amministrazione. Non lontano da Benevento, a Gaeta, troviamo menzionata, nel 906, la casata di un certo Artavazd. In pieno X secolo, il protospatrio e stratega del tema di Lombardia è pure un armeno, Paschalios, della famiglia dei Krenites, il quale, nel 943, per ordine di Romano Lecapeno, chiese la mano della figlia di Hugues de Provence per il figlio di Costantino Porfirogenito. Nel 982 un certo Sympathikios firmò un documento, in Calabria,

come «Stratega di Macedonia, Tracia e Lombardia». La molteplicità dei titoli indica ancora una personalità di primo piano, come nel caso del conquistatore di Benevento.

All'inizio dell'XI secolo (1008-1010), è un armeno, Giovanni, della famosa casata dei Curcuas (Gurgen), il catepano di Bari. Fu un altro armeno, lo stratega Leone Tornikos (T'ornik, T'ornikian), soprannominato *Kontoleon* per la sua alta statura, che nel 1011 riconquistò Bari a Bisanzio, insieme al catepano Vasil Argyros, detto il Mesardonites. Verso il 1041, Messina è l'unica, tra le numerose città siciliane riprese nel 1040 dal comandante Giorgio Maniakes, che sfugge alla riconquista araba, difesa dal protospatario Katakalon, capo dei reparti armeni.

Il fatto che nel surriferito documento del protospatario di Benevento, Synibathicius, gli armeni sono menzionati espressamente e per primi, anche se dovuto forse in parte ai sentimenti nazionali del firmatario, sembra essere un indizio di una non trascurabile presenza di armeni nell'amministrazione beneventana. Vi sono inoltre notizie di numerose famiglie armene e di matrimoni misti a Bari e nei dintorni, particolarmente a Ceglie, sulla via Traiana, già nel X secolo. A Bari essi avevano pure una chiesa, che ancora nel XIII secolo veniva ricordata come *Sanctus Georgius de Armenis*; un'altra chiesa, *Sanctus Andrea de Harmenis*, era ricordata a Taranto. Gli armeni si erano installati anche nelle parti interne della provincia, come a Matera, dove una chiesa rupestre, forse un centro monastico, portava già nell'XI secolo il titolo di *Sancta Maria de Armeniis*. Secondo il Guillou, queste notizie tenderebbero «a dimostrare anzitutto che gli armeni potevano essere abbastanza numerosi nell'Italia del Sud, e poi che

essi non erano immigrati di recente in questo paese per le necessità del loro commercio».

A questi vari indizi dal nord e dal sud attestanti comunità piú o meno consistenti di armeni, si aggiunge un altro dato molto significativo di un'epoca anteriore. Infatti, negli atti del Concilio lateranense, del 646, viene menzionato a Roma un monastero armeno detto «Renati» e intitolato alla Vergine e a Sant'Andrea. L'abate di questo monastero, Talassio, partecipò al Concilio insieme ad altri abati orientali dell'Urbe, quali rappresentanti della Chiesa orientale. Il monastero era chiamato anche *Sanctorum Andreae et Luciae*. Non siamo in possesso di notizie chiare sul sito, pare però che sorgesse sull'Esquilino, non lontano dai famosi trofei di Mario. È questa la prima testimonianza di una tradizione ricca di monachesimo armeno in Italia, la quale continuerà anche nei secoli successivi, arrivando fino ai giorni nostri con l'ordine dei monaci mechtaristi di Venezia e la congregazione delle suore armene dell'Immacolata Concezione con sede a Roma.

Negli anni anteriori al Mille, un'altra presenza di religiosi armeni è attestata a Firenze. Il Richa, parlando di monaci basiliani che da tempi remoti vi si erano stabiliti, dice: «E premettere ancora si dee, che nelle vetuste carte troviamo questi monaci appellati generalmente i Frati Greci, e con frequenza i Frati Ermini, comeché venuti dall'Armenia». Difatti con l'appellativo greco si era soliti indicare nel Medioevo gli orientali in genere. Il Richa prosegue così: «Or facendomi dai Conventi loro, che parecchi ne accenna la suddetta Cronica [di Fra' Giuliano della Cavallina], tra' quali indubitatamente si debbono annoverare i tre seguenti, la Badia di S. Miniato al Monte, il Bosco a' Frati [S.

Michele in Mugello] e S. Basilio in Firenze, e che prima del mille fossero i Basiliani a S. Miniato, oltre l'autorità del Vasari e del Sig. Manni, chiaramente lo scrisse il Brocchi nella sopraccennata sua opera [Vita de' Beati e Santi Fiorentini], dicendo a pag. 17 come appresso, supponendosi dai piú savi inventata una tale istoria [cioè che S. Miniato fosse re d'Armenia] da quegli Monaci Basiliani che abitavano nel monastero».

Un fatto storico che crediamo debba mettersi in rapporto con questo ampio quadro della presenza armena in Italia è la devozione a certi santi armeni. Difatti, anche quando essa è basata su dati leggendarî, trova una spiegazione piú connaturale in tale contesto, mentre a sua volta l'esistenza di queste devozioni sembra essere un indizio di una certa presenza armena.

Tra questi santi, una delle figure che sembra godere di maggior autenticità storica è San Davino armeno, venerato a Lucca, dove morì di malattia il 3 giugno 1050; venne sepolto nel cimitero di San Michele in Fora, del quale, in seguito ai miracoli, venne trasferito nella chiesa omonima, in un'urna presso l'altare di San Luca.

Un altro santo, di cui la tradizione fece un armeno, è Simeone, eremita del monastero di Polirone, intitolato a San Benedetto, nel territorio di Mantova, dove dimorò dopo aver visitato Roma, l'Italia, la Britannia (?), Compostela, Tours e altri santuari del Medioevo, e morì il 26 luglio 1016. Nella sua *Vita*, scritta da un monaco di Polirone di età posteriore, viene menzionato a Roma un vescovo armeno il quale serve da interprete nel processo aperto contro il Santo, che veniva accusato di eresia, ai tempi di Benedetto VII (975-983).

Tralasciando le figure piú o meno leggendarie dei Santi Emiliano di Trevi, Liberio (Liverio, Oliviero) di Ancona, Miniato di Firenze e Arsacio di Milano, ricordiamo ancora alcuni santi dell'Armenia Minore, per la loro relazione con l'Italia, benché non esista alcuna prova che vi siano venuti. Così i Santi martiri Eustrazio e compagni, ai tempi di Diocleziano, le cui reliquie sarebbero state trasferite a Roma sotto il pontificato di Adriano I (772-795). Qui sono stati venerati nella chiesa di Sant'Apollinare *in Archipresbyteratu*. La loro festa figura nel calendario marmoreo napoletano del IX secolo, già menzionato.

Ricordiamo infine San Biagio, vescovo di Sebaste. Il suo culto era diffusissimo, non solo in Italia, ma in tutto il mondo cristiano, tanto in Oriente quanto in Occidente.

Vicino a questo contesto storico di santi e pellegrini che battono le vie dell'Occidente si colloca la leggenda del trasferimento in Armenia di una reliquia del dito di San Pietro. La narrazione, che si trova in un *colophon* del 965, si dice tradotta dal greco. Il trasferimento avvenne per mezzo di un principe armeno il quale, venuto a Roma, chiese la reliquia al papa. Essa sarebbe stata deposta nel villaggio di Bzrayri Gom, nella provincia di Kogovit, a sud del monte Ararat.

Con il XII secolo si aprí un nuovo periodo nelle relazioni armeno-italiane. I fattori decisivi che concorsero a creare la nuova situazione sono il Regno armeno di Cilicia e le Crociate. Grazie a questi nuovi fattori si creò tra gli armeni e l'Occidente in genere un contatto immediato, che non passava piú attraverso il canale dell'Impero e della cultura bizantina. Questa nuova situazione storica contribuì affinché gli armeni, già familiari all'Italia, si spargessero mag-

giormente e si stabilissero in modo piú radicale in quasi tutti gli importanti centri civici della Penisola costituendo colonie fiorenti.

I contatti di cui si ha menzione nel XII secolo si svolgevano principalmente sul piano ecclesiastico. Difatti in questo periodo venne a trovarsi in una nuova situazione anche la Chiesa armena: essa, per la prima volta nella sua storia, se si eccettua l'antica, benché controversa tradizione del viaggio di San Gregorio Illuminatore a Roma, cominciò a entrare in contatto diretto e immediato con la Chiesa romana.

Mentre si sviluppavano in Cilicia rapporti immediati e frequenti con la cristianità occidentale, era intanto proseguita la tradizione dei pellegrinaggi a Roma e ai diversi santuari occidentali, precludendo agli sviluppi dei secoli successivi. Inoltre, nel corso del XII secolo, in Italia assistiamo all'affermazione di un fenomeno molto significativo: il moltiplicarsi in modo rapido di chiese appartenenti agli armeni, che spesso sono da essi costruite o ricostruite. Nella seconda metà del secolo, il padre Alishan, dei mechitaristi di Venezia, può contare, in nove città italiane, dieci chiese armene. Ciò significa che la prima metà del secolo è il periodo decisivo in cui si configurarono in Italia le colonie armene dell'epoca posteriore.

Nel giro di due secoli gli insediamenti armeni nella Penisola, storicamente accertati, raddoppiarono. Le notizie in merito mettono in evidenza che l'emigrazione armena in Italia nel XIII e nei XIV secolo era concentrata nelle seguenti regioni: a) nella pianura del Po su entrambe le rive del fiume, a Padova, Parma, Ferrara e Bologna; b) sulle coste dell'Adriatico, a Venezia, Rimini, Ancona, Manfredonia; c) nelle principali città dell'Italia centrale come

Firenze, Siena, Perugia, Lucca, Orvieto, Viterbo; d) sulle coste del Tirreno o nelle città vicine come Genova, Pisa, Roma, Napoli. Questi nuclei comunitari dimostrano che la dispersione degli immigranti armeni in Italia ha seguito tre direzioni principali: le coste del Tirreno, dell'Adriatico e il bacino del Po. A queste tre direzioni principali ne va aggiunta una quarta, secondaria, quella dell'Italia centrale che ha interessato in special modo le città della Toscana.

Secondo i dati forniti da padre Alishan, fra il 1240 e il 1350 le città italiane che avevano una chiesa armena erano 22, e in alcune, come Roma, Bologna e Venezia, viene confermato il funzionamento di più di una chiesa. Molte di esse avevano, accanto al tempio, speciali locande, chiamate anche «ospizi», dove sostavano gli armeni di passaggio nella città. Vi sono altri borghi per i quali, sebbene si sappia dell'esistenza di chiese armene, non si hanno notizie della data della loro fondazione, né del loro numero. È il caso, ad esempio, di Civitavecchia, Forlì, Imola e Pesaro.

Dall'esame di tutta questa documentazione si arriva a concludere che nel XIII e nel XIV secolo le colonie armene in Italia erano floride e prospere. Ritenendo fondamentali certi lasciti e lapidi funerarie, padre Alishan prende in considerazione la possibilità che gli armeni abbiano avuto un proprio vescovo. Questa congettura si basa sul fatto che si parla di un vescovo armeno, chiamato T'omas, a cui si diede il titolo di vescovo d'Italia. Si capisce che tale dignità ecclesiastica poteva ben spettare al primate dei fedeli armeni d'Italia. Il vescovo T'omas morì a Perugia nel 1380. Alle comunità citate si aggiunge nel XVI secolo quella di Livorno.

Il Settecento segna l'epoca del declino di queste colonie armene, a eccezione di quelle di Roma, Venezia, Trieste e

Livorno. La comunità di Livorno sopravvisse fino alla Seconda Guerra Mondiale; aveva anche un proprio sacerdote. A Roma, dal 1883, funziona il Pontificio Collegio armeno, che prosegue una tradizione risalente al XVII secolo. Dal 1922 vi è pure la casa generalizia delle suore armene dell'Immacolata Concezione.

Gli armeni sfuggiti al genocidio del 1915 che arrivarono in Italia si stabilirono in prevalenza intorno a Milano e Bari. La comunità di quest'ultima città si è quasi completamente dispersa; a Milano vi è attualmente un nucleo armeno di circa settecento persone. È d'obbligo far notare a questo punto che il numero degli armeni in Italia in assoluto non è mai stato considerevole. All'inizio del XVIII secolo, nel periodo più florido per la colonia di Livorno, vivevano nella città appena centotrenta armeni. Non ci si deve sorprendere in quanto, nella poco numerosa popolazione urbana di quelle epoche e in seno a una società piuttosto chiusa, la presenza di una componente straniera, per esigua che fosse, era un fenomeno che richiamava l'attenzione. D'altra parte, rispetto al numero di coloro che si erano domiciliati stabilmente, era molto maggiore quello dei viaggiatori che, in molte occasioni, sostavano per soggiorni più o meno prolungati in dette città. Erano inoltre frequenti i matrimoni misti italo-armeni. Nel XVI e nel XVIII secolo Alishan ne ha scoperti più di duecento negli archivi delle chiese di Venezia.

Il quadro ora delineato delle comunità armene rispecchia nelle sue linee generali il periodo della massima espansione armena in Italia durante il secondo millennio, che raggiunse il suo punto di culmine verso la metà del Trecento. Periodo che fu anche l'epoca della più grande

fioritura nel campo comunitario-etnico-religioso. I numerosissimi ospizi, che sono i segni di un animato traffico di pellegrini e mercanti, gli altrettanti conventi, con la loro notevole attività culturale e letteraria, attestano un'organizzazione comunitaria evoluta e consapevole.

Dal Duecento fino al Settecento tre periodi possono essere distinti approssimativamente nelle relazioni commerciali italo-armene. Questa distinzione viene fatta soprattutto in considerazione dei vari centri di gravità del commercio italo-armeno in Oriente. Il primo periodo è quello del Regno di Cilicia, poiché era la Cilicia a tenere le redini di questo commercio.

Nel secondo periodo i più attivi rappresentanti del commercio armeno con l'Italia erano gli armeni della comunità di Caffa in Crimea. Essi entrarono in scena già nel XIV secolo e predominarono nei due secoli successivi. Il loro commercio è centrato piuttosto verso Genova. Essi ebbero anche la loro parte nella partecipazione degli armeni al Concilio di Firenze, che coincide con i tempi della massima fioritura del loro commercio.

Nel terzo periodo, cioè nel XVII e nel XVIII secolo e in seguito, si distinguono soprattutto gli armeni della giovane comunità di Nuova Giulfa, fondata dallo Shah Abbas. Accanto a essi appaiono, nel Settecento, gli armeni dell'India e delle principali città marittime dell'Impero ottomano, quali Costantinopoli e Smirne.

Come avviene spesso nel commercio, gli interessi erano reciproci anche nel caso degli armeni in Italia. Questi affluirono in una terra remota in cerca di fortuna; però anche il Paese che li ospitò si avvantaggiò della loro presenza. Anzi, in questo reciproco rapporto entrarono in gioco anche fat-

tori che superano i termini degli interessi puramente economici: i sentimenti di mutua stima, riconoscenza, come pure interessi di ordine culturale e spirituale. Un esempio significativo di quanto stiamo dicendo lo troviamo nella storia della comunità armena di Venezia.

Dal volume di Boghos Levon Zekian, *L'Armenia e gli armeni. Polis lacerata e patria spirituale: la sfida di una sopravvivenza*, "Istituto Italiano per gli Studi Filosofici", Guerini e Associati, Milano, 2000.

La condizione ebraica e il suo posto nella storia

IMRE TOTH

Università di Regensburg

«Gli Ebrei, il popolo piú strano della storia universale» – scriveva Nietzsche nel 1888 nel suo *Anticristo*. – Fatto tanto unico quanto permanente, gli Ebrei costituiscono un *hapaxlegomenon* nel contesto della storia dell'Occidente. La storiografia classica non dispone di alcuna categoria sociale o politica che possa permettere di classificarli e di assegnar loro uno statuto nell'insieme della comunità umana. Ed essi sono, in effetti, inclassificabili: non v'è alcuna classe umana, che contenga come membri molte sottoclassi di collettività umane, di cui una sarebbe quella degli Ebrei. Ogni paragone della traiettoria diacronica della condizione ebraica attraverso la storia con quella di altri gruppi umani perseguitati, esclusi, disprezzati, umiliati, massacrati deve fallire per la semplice ragione che il limitato non ammette alcun raffronto con l'illimitato.

A mio avviso, gli Ebrei non sono né una nazione che abita un territorio, né un'etnia o un popolo che parla una lingua unica, né una classe sociale – ancor meno una razza – e mi sembra che perfino la loro appartenenza alla confessione mosaica sia insufficiente a definirli. Tuttavia, essi sono sempre stati e sono ancora una collettività umana chiaramente delineata, la cui unità palpabile è il veicolo dell'unità nell'immensa molteplicità degli spazi

umani ove sono stati e sono ospitati, lungi dall'esserle opposta.

In effetti, lo statuto sociale e storico loro proprio è singolare e unico, non è condiviso da alcun'altra comunità umana che la Storia abbia conosciuto. Tuttavia, la nostra lingua dispone di un'espressione adeguata per designare il loro statuto: quella di *mediatore*.

Tre parole latine, di cui ciascuna ha un duplice significato, mi sembrano esprimere in maniera più precisa ciò che conferisce alla mediazione ebraica il suo carattere particolare *commercium, negotium, speculatio*.

Commercium: commercio, scambio di beni materiali, ma anche di valori spirituali; *commercium*, dunque, ugualmente in quanto sociabilità, commercio spirituale, attitudine ad allacciare rapporti di reciprocità con gli esseri umani, trasportare e trasferire prodotti spirituali da un ambiente ad un ambiente altro e straniero, di beni spirituali ignorati, ma la cui offerta suscita un bisogno cui non si potrebbe più rinunciare.

Negotium: negozio, negoziare per concludere un affare e per dirimere un conflitto, ma anche negazione dell'*otium*, della quiete, della tranquillità dell'animo – l'inquietudine tormentata, l'angoscia che emana dalla scrittura di Kafka, il pensiero parlato di due millenni di storia ebraica, agitazione ansiosa d'una sensibilità eccessiva – manifestazione di questa *macchia gialla* che gli Ebrei sono stati costretti a portare: «macchia gialla» – leggo nel *Petit Robert* – «parte della retina in cui la visione raggiunge il massimo di precisione».

Infine: *speculatio* – speculazione finanziaria, ma anche speculazione teologica, metafisica o matematica.

La mediazione ha certamente il suo genio particolare. Suo fondamento è la capacità d'*intelligere*, la facoltà di comprendere simultaneamente le due parti in presenza, l'amico e il nemico; la capacità d'identificare lo Stesso e l'Altro.

Non mi sembra esagerato dire che in questo lavoro gli Ebrei sono stati guidati da un genio specifico della mediazione.

Mi accontento di ricordare il ruolo che gli Ebrei hanno svolto a partire dall'antichità come mediatori tra l'Oriente asiatico e l'Occidente greco-romano, il ruolo che hanno svolto nel trasmettere all'Occidente la filosofia platonica e soprattutto neo-platonica e più tardi la cultura della Spagna islamica, il loro ruolo nell'opera di trasposizione bilaterale della cultura francese in Germania e della cultura tedesca in Francia.

La Russia ha accolto una popolazione tedesca numerosa. Nell'Unione Sovietica essa abitava il territorio di una Regione Autonoma Tedesca sul Volga. Ma sono gli Ebrei di Russia che hanno rappresentato e propagato la cultura tedesca. Lo stesso fenomeno si è prodotto ugualmente in Ungheria, in Romania e parzialmente perfino in Polonia. Una parte importante della Cecoslovacchia fu abitata da una popolazione tedesca. Tuttavia l'immensa letteratura tedesca di Praga è stata in gran parte opera di Ebrei – cosa che, del resto, non sempre è loro valsa la simpatia dei Cechi.

In qualità di primi cristiani essi sono stati mediatori fra Roma e i barbari. Con la loro scelta di essere il «popolo eletto», si sono impegnati soprattutto a fungere da intermediari fra l'umanità e il suo Dio unico, a trasmettere la

parola e le leggi divine della morale universale alle generazioni future.

È la loro vita doppia di anfibi che li aveva predestinati a ciò o al contrario è la coscienza di essere i veicoli di un comandamento divino che ha imposto loro la vocazione della mediazione? Mi è impossibile rispondere a questa domanda. Quel che mi sembra certo, è che lo statuto ontico di mediatore ha imposto loro di rinunciare a una patria. La loro patria non era in nessun luogo, perché era ovunque. Internazionali, cosmopoliti, poliglotti, gli Ebrei mi ricordano queste parole di Valéry: «L'Io libero abita *Cosmopolis* e pensa in tutte le lingue». La loro patria eterna, la portano ovunque con sé. Era un libro in cui era scritto: «Non uccidere!».

Gli Ebrei furono i primi a disporre di una nazionalità strana, di un'appartenenza nazionale la cui esistenza è sempre stata negata in passato e la cui realtà futura è affermata solo dall'atto cognitivo del suo sapere: la presa di coscienza dell'idea d'una Europa Unita.

Citerò ancora un'espressione di Nietzsche: «Al momento, gli Ebrei sono la più grande forza di resistenza nella nostra Europa tanto minacciata». Se essere europei doveva essere un giorno uno statuto di cittadinanza giuridico e politico – e non solamente uno statuto spirituale – se si parla un giorno di una Nazione Europea, essi, gli Ebrei, sono stati Europei da sempre e furono i soli ad esserlo. Sono secoli che le famiglie ebee hanno membri in tutti i paesi. Lo zio paterno di Karl Marx era rabbino-capo a Treviri, il suo zio materno, «lo zio Philips», venuto dal nord del Regno d'Ungheria, fondò nei Paesi Bassi la prima società *Philips* di apparecchi elettrici, ancora molto

modesta a quell'epoca. Egli accumulava il suo capitale a Eindhoven, mentre il nipote, ch'egli amava ed aiutava, scriveva *Il Capitale* a Londra e fondava la prima Internazionale Socialista.

La condizione ebraica è lo stato ontico della *Diremtion*, ed è precisamente la scissione degli emisferi cerebrali dell'intelletto ebreo che lega il suo spirito in una indissolubile unità-polarità che ci è stata ricordata da George Vajda: la tensione incessante tra particolarismo e universalismo.

In ogni caso, mi sembra che bisogna accordare alla mediazione un'importanza di primissimo piano nella Storia. Perché è il lavoro storico della mediazione che è per l'Umanità l'unica speranza di ottenere l'assoluzione dal peccato originale d'incomprensione reciproca ch'essa ha commesso costruendo la Torre di Babele. Senza questo lavoro l'umanità resterà eternamente condannata ad essere nient'altro che un ammasso informe di collettività indissolubili e perfino opposte le une alle altre. L'adempimento di questo lavoro è stato sempre una necessità, benché la presa di coscienza ed il riconoscimento universale di tale necessità siano recenti.

Questo lavoro contro la scissione, contro la frammentazione e la dissociazione rappresenta una delle forze materiali silenziose, ma più grandi, dell'Umanità impegnata nel movimento storico del lungo processo di ominizzazione. Non solo gli Ebrei hanno partecipato a questo lavoro. Ma la partecipazione degli altri è sempre stata frammentaria e limitata nel tempo e nello spazio. Gli Ebrei rappresentarono sempre e ovunque il *tessuto connettivo* dell'Umanità.

È a mio avviso la ragione per cui, nel corso della storia, sono precisamente i partigiani dell'isolazionismo nazio-

nale che li hanno perseguitati o scacciati. Ed è per questa stessa ragione che gli uomini di Stato che si proponevano come fine politico l'apertura e l'universalismo – come Alessandro, Giulio Cesare, l'Imperatore Federico II, Haroun al Rashid, Cromwell, l'Imperatore Giuseppe II d'Austria, Napoleone Bonaparte – furono quelli che protessero e sostennero gli Ebrei. Essi li hanno protetti, non per misericordia, li hanno sostenuti non per umanità, ma perché hanno avuto bisogno degli Ebrei, hanno riconosciuto negli Ebrei uno dei veicoli efficaci di una politica ispirata all'universalismo.

La permanenza degli Ebrei nella Storia dell'Occidente non è dovuta al miracolo della fede, ma a questa forza materiale che – lentamente ma anche con ineluttabile perseveranza – si trova alla base di questo movimento incessante verso la realizzazione dell'Universale, verso l'unità dell'Umanità.

Ma oltre a questa forza materiale vi è anche un'altra forza, forza spirituale ma non meno potente, che ha protetto e preservato gli Ebrei dalla sparizione. Questa volta, si tratta di una forza negativa, o piuttosto di quella stessa forza della negatività, quella *terrificante potenza della negatività, l'energia dell'io puro* – di cui parlava Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* come della manifestazione della Libertà –. La dimensione dominante, che conferisce allo spirito dell'Occidente il suo carattere distintivo, la forza che ha dato slancio al dispiegarsi dell'Occidente, è la presa di coscienza che senza l'esistenza dell'opposizione la sua via sarebbe sbarrata, ch'esso sarebbe condannato alla stagnazione, alla sterilità, alla senilità.

Gli Ebrei hanno rappresentato l'opposizione politica

permanente nella storia dell'Occidente – e ciò in un'epoca in cui questa parola non disponeva ancora di alcuna legittimità. Non esiste alcuna autorità che possa rappresentare in terra l'autorità unica e assoluta di Dio, l'Imperatore di Roma non può in nessun caso essere riconosciuto come un dio; nessun essere umano può essere re di diritto divino. La vita umana è sacra – ecco il comandamento supremo che ha sempre opposto gli Ebrei alla guerra; negli anni tra le due guerre, «Ebreo» fu nei paesi d'Europa sinonimo del peggiorativo «pacifista». Tutti gli uomini sono figli di Adamo ed Eva. La relazione tra l'individuo umano e Dio è diretta e nessuna autorità terrestre dispone del privilegio, e ancor meno del monopolio della mediazione; l'interpretazione della scrittura, della parola di Dio, è libera. Sarebbe difficile oggi non riconoscere la sostanza eminentemente politica di questi principi religiosi – che si opponevano in modo manifesto ai principi politico-religiosi dominanti.

Ad onta di un discorso anti-ebraico ricorrente, la Chiesa non ha mai voluto l'eliminazione degli Ebrei, si è sempre opposta a tale idea, tenendo fermo alla necessità della loro presenza – in qualità di «testimoni». In effetti, gli Ebrei sono i testimoni della Chiesa: non soltanto della sua misericordia, e della sua incontestabile saggezza politica, ma, innanzitutto, della sua coscienza d'essere il veicolo dell'Occidente, inconcepibile senza la presenza di un'opposizione politica permanente.

E a far tempo dalla secolarizzazione della vita politica, gli Ebrei perseverano nella loro opposizione militante, soprattutto nei ranghi dei movimenti di emancipazione e di giustizia sociale, in tutte le sfumature.

Ecco dunque la forza che preserva gli Ebrei dalla distruzione. Sono stati preservati perché c'era bisogno di loro quali mediatori fra nazioni, religioni, culture e mondi.

Unici fossili viventi dell'era precristiana, gli Ebrei furono ugualmente mediatori diacronici fra l'Antichità greco-romana ed i paesi e i popoli che le succedettero. Con la loro presenza hanno assicurato la continuità storica dell'Occidente. Ne rimangono i testimoni oculari viventi unici.

Anello che unisce l'Occidente presente al suo passato antico, il *bellum inexorabile, post hominum memoriam crudelissimum et maximum* – per designare con le parole di Tito Livio un evento che non ammette alcun paragone storico – la guerra totale che il Terzo Reich ha impegnato per annichilire gli Ebrei d'Europa, fu – al di là di un atto condannato dalle leggi come «crimine contro l'umanità» – un crimine metafisico, un attentato contro l'Occidente, in quanto successore ed erede spirituale dell'universalismo di Roma, attentato nel disegno di distruggere proprio l'attore del collegamento fra l'antichità romana e il presente europeo. Leggendo un brillante lavoro di Peter Landau, professore alla Facoltà di scienze giuridiche di Monaco, ho appreso di recente che sotto il Terzo Reich fu abolito lo studio del diritto romano: una gran parte dei giuristi specialisti di diritto romano erano ebrei ed erano stati gli Ebrei ad imporlo in Germania.

L'espressione amara «Dio è morto ad Auschwitz» ricorre sovente nel dibattito intorno all'Olocausto. Nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel trovo il commento – per quanto ne so più antico – di questo adagio che ci

viene dall'antichità: «È la coscienza della perdita d'ogni essenzialità della certezza di sé, il sapere della perdita della sostanza del Sé – il dolore, che parla nella durezza di queste parole: Dio è morto». Sí, questa è non soltanto un'espressione ispirata dal dolore sconvolgente, ma anche l'espressione della perdita del Sé.

Di fronte al dolore che, durante il mezzo secolo trascorso da allora, non mi ha risparmiato né di giorno, né soprattutto di notte, oso affermare che Dio non è morto.

E l'antisemitismo che è morto ad Auschwitz.

È ad Auschwitz che l'antisemitismo dell'Occidente ha raggiunto il suo punto culminante, è ad Auschwitz che l'antisemitismo ha trovato la sua inesorabile caduta. Appena compiuta la sua opera, ha compiuto i suoi giorni. Con tutto il rigore dell'inferenza logica, ha tratto dalle sue premesse le ultime conseguenze e le ha ridotte all'assurdo.

Tutto ciò che è avvenuto davanti ai nostri occhi, tutto ciò di cui siamo stati testimoni nel corso dell'ultimo mezzo secolo, soprattutto nei paesi del «socialismo reale», rappresenta soltanto le ultime convulsioni di un cadavere le cui unghie continuano a crescere. Antisemiti, sí, non mi cullo nell'illusione, vivono e vivranno ancora a lungo sulla faccia della Terra. Ma come piattaforma politica o ideologica, l'antisemitismo è finito, finito irreversibilmente. Il tempo storico d'ogni antisemitismo, d'ogni razzismo, è compiuto. «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» (*La storia universale è il giudizio universale*). La sua sentenza è definitiva ed irrevocabile. Ad Auschwitz, l'antisemitismo si è suicidato. E questo, gli antisemiti veri, incupiti nella nostalgia, lo sanno bene, meglio di me!

Essere ebreo dopo l'Olocausto: vivere la presenza del passato. Perché, come esclamava vent'anni fa una giovane tedesca, all'epoca studentessa alla Facoltà di Francoforte, parlando del nostro passato comune e del nostro avvenire oramai inseparabile: «Niente è più presente del passato!».

Essere ebreo – dopo l'Olocausto: un verme si leva dalla polvere, dalla cenere. Dinanzi ai suoi occhi si apre uno spettacolo nuovo: calato il sipario sullo spettacolo della tragedia, la cui realtà sarebbe stata inconcepibile per l'immaginazione poetica degli autori greci e non, il suo sguardo è captato dall'avvento di un'era nuova, che succede alla tragedia: l'era della *catharsis* messa in moto nel pensiero dell'Occidente da questa tragedia unica che fu e resterà per l'eternità l'evento incomparabile che si chiama la Sho'ah – la *catharsis*, questo lungo lavoro che reca sconvolgimento e purificazione, mediante la pietà e l'orrore, mediante la compassione e il dolore dell'anima futura dell'Occidente.

Traduzione di Bianca Maria d'Ippolito.

Dal volume *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, a cura di P. Amodio, R. De Maio e G. Lissa, contenente gli Atti del Convegno sul tema *Olocausto. La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Napoli, 5-9 maggio 1997, organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, dal Dipartimento di Filosofia «A. Aliotta» dell'Università di Napoli Federico II», dall'Alliance Israélite Universelle e dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Milano (Vivarium, Napoli, 1998).

INDIA

Con un seminario dedicato al tema Buddismo e Vedānta a confronto: due stagioni della gnosi, organizzato in collaborazione con l'Istituto Universitario Orientale e al quale presero parte eminenti studiosi tra cui A. Barea, P. Filippini Ronconi, S. M. Pandey, C. Pensa, A. Pezzali, M. Piantelli, K. H. Potter ebbe inizio nel giugno 1983 una serie di attività dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici rivolte alla cultura indiana. Al seminario svolto nella prima sede dell'Istituto, al viale Calascione in Napoli, fece seguito la partecipazione dell'Istituto alla memorabile "7th Conference of the International Association of Buddhist Studies" che si svolse a Bologna dell'8 al 13 luglio 1985. Serie di seminari furono dedicate specificamente alle filosofie dell'India nel 1990, con docenti quali Charles Malamoud, André Padau, Michel Hulin.

Varie testimonianze dell'attuale vita spirituale indiana sono state rese in Palazzo Serra di Cassano. Tra queste ricordiamo la conferenza di Cjnana Jagat, Presidente del Comitato del Tempio Mahabodhi di Bodhgaya sul tema: Il Buddismo Theravada e i precetti della vita spirituale.

L'attenzione dell'Istituto per la cultura indiana ha toccato anche la musica e l'antropologia con alcune pubblicazioni tra cui spicca il libro di Pia Srinivasan Buonomo, Il Raga che porta la pioggia.

Una eccezionale dimostrazione delle capacità espressive della danza classica dell'India meridionale fu data da Anurahda

Naimpally nel corso di una manifestazione organizzata dall'Istituto presso il Teatro Nuovo in Napoli nel luglio 1990. Una analoga iniziativa, dal titolo "Bharata Nâtyam. Una musica ed una danza per gli dei" con Alarmel Valli è stata organizzata dall'Istituto nel Teatro di Corte del Palazzo Reale di Napoli il 14 ottobre 2005.

I contributi della scienza indiana contemporanea, soprattutto nei campi della fisica e della matematica, sono stati piú volte presentati nel corso di seminari all'Istituto dai professori N. Mukunda dell'Università di Bangalore ed E.C.G. Sudarshan, membro del Comitato scientifico dell'Istituto, studioso particolarmente attento ai legami tra la grande tradizione del pensiero indiano e gli attuali sviluppi della fisica.

Scienza e tradizione

La ricchezza della diversità

E.C.G. SUDARSHAN
Università di Bangalore

Ci sono società rivolte verso l'esteriorità, tese cioè all'assoggettamento della natura, delle cose, degli individui, e questa direzione esteriore di tutto l'assetto sociale investe anche la scienza. Ci sono, invece, società volte verso l'interiorità, che hanno al centro valori di carattere estetico, di promozione di armonia e di attenzione allo sviluppo degli individui. È chiaro che in questo tipo di società la funzione delle conoscenze è tutt'altra.

La connessione tra scienza e società è sempre molto stretta. La scienza moderna – la fisica, ma anche la biologia – ha avuto il suo momento di forte impulso in concomitanza con la rivoluzione industriale europea. Ma la rivoluzione industriale riguardava, sostanzialmente, la produzione di oggetti, di beni, di merci, e quindi ha dato luogo alla nascita di una scienza fortemente fondata sull'esperienza sensibile, che ragiona in termini di oggetti, e questi oggetti li vuole esterni rispetto agli individui, visibili, leggibili e tangibili. La mentalità dell'opificio, della produzione industriale, si è riverberata, in qualche modo, sull'atteggiamento scientifico, implicando che la scienza avesse a che fare con oggetti concreti e tangibili.

Se si compara la scienza qual era fino a qualche decennio fa, nata dalla rivoluzione industriale e fondata quindi sulla mentalità propria del mondo industriale, si nota oggi un

enorme cambiamento. Viviamo cioè in un'epoca in cui quello che si è sviluppato fortemente è l'informazione, e le scienze del nostro tempo iniziano ad avere una struttura mentale e diversa, fondata proprio sull'informazione. Gli oggetti con cui hanno a che fare i fisici non sono più oggetti tangibili, visibili, leggibili: si tratta di forze, di onde elettromagnetiche, si tratta di elementi che sono al di fuori del campo dell'esperienza e su cui si può solo indirettamente aver informazione. Questa svolta si è fortemente accentuata con la nascita della teoria quantistica, perché questa concerne, appunto, oggetti che si possono raggiungere solo con una forte astrazione e con mezzi molto indiretti. Il cambiamento introdotto dalla rivoluzione informatica del ventesimo secolo ha anche avuto influenza sulla biologia, che opera, oggi, sostanzialmente con i sistemi di duplicazione del vivente, sistemi che sono basati, appunto, sull'informazione e sulla trasmissione di informazioni. Sta quindi crollando il modello meccanicistico del mondo e ne sta nascendo uno, articolato nelle varie scienze, fondato sull'informazione.

C'è da aspettarsi un'ulteriore rivoluzione. Le rivoluzioni della conoscenza stanno avvenendo sempre più velocemente, siamo passati da una scienza guidata dalla matematica e fondata sugli oggetti esteriori, ad una scienza basata sull'informazione, ma un ampio settore del mondo umano resta esterno alla scienza: il mondo dei sentimenti, degli atteggiamenti, dei pensieri propri dell'uomo, che sfuggono alla considerazione scientifica. Finora le scienze hanno sempre avuto a che fare con esteriorità, con oggetti esteriori e separati, ora abbiamo bisogno di una scienza che rifletta questa dimensione più specificamente umana, e c'è il bisogno di una scienza che tenga da conto le esigenze di armonia, di

felicità, di gioia. Forse durante il corso della nostra esistenza riusciremo a vedere un allargamento degli orizzonti delle scienze che superino definitivamente l'atteggiamento di osservazione solo esteriore, e riescano a cogliere le esigenze interne di armonia.

Se però la società influenza la scienza, è pur vero che questa sviluppa una sua reazione sulla società. La scienza reagisce sugli assetti sociali a mano a mano che cresce. Reagisce, per esempio, sui sistemi delle credenze che sono diffuse. Oggi quello che ci muove è esterno rispetto alla scienza: non ha rapporto né con un atteggiamento di accettazione, né con un atteggiamento di negazione della scienza. Ci sono però determinati settori in cui i nostri atteggiamenti finiscono con l'essere fortemente influenzati dalla scienza. Oggi, per esempio, nessuno può sostenere la superiorità di una razza sull'altra su basi scientifiche, perché non c'è nessun fondamento genetico per sostenere la superiorità; e questa, che è una conquista scientifica, si riflette anche sulle mentalità correnti.

La scienza quindi sta facendo breccia in sistemi di credenze; e quando, col tempo, questa breccia si aprirà ulteriormente, ci sarà una sempre maggiore influenza della scienza sulla mentalità dell'uomo comune e sulla vita quotidiana.

Il peso della scienza sulla società non si fa sentire tanto come insinuazione in apparati di credenze, bensì come potenza della tecnologia, che assume un ruolo sempre maggiore, per esempio, nella distribuzione dei beni o nella rimozione di restrizioni o di gerarchie che la società imponeva; in questo modo la scienza contribuisce a formare la società. Basti pensare alla mobilità sociale e geografica.

Un meccanismo ancora piú importante di cambiamento indotto sulla societ  è quello riguardante le relazioni tra individuo e natura. Se gli scienziati osserveranno sempre piú i costumi, le abitudini ideologiche, religiose o anche spontanee degli individui con lo stesso rigore con cui osservano i fenomeni fisici, ne deriveranno nuove vie di apertura, di liberazione per l'umanit .

La legge fondamentale che deve guidare la vita sociale non   il bene comune e neppure la libert , ma qualcosa di piú profondo, che   il *significato* della vita in comune. Oggi le tradizioni perdono spesso significato e, per un paese, la perdita di senso della propria tradizione culturale   peggiore della stessa perdita della libert . L'impressione che la nostra tradizione, la tradizione di coloro che ci hanno preceduto nel passato, abbia perso di significato ci impedisce di avere prospettive, di vedere una proiezione in avanti nella comunit . Uno dei piú grandi contributi che la scienza potr  dare alla vita sociale, sar  quella di far riscoprire i significati della tradizione.

Si ha, oggi, troppo spesso una visione ristretta della funzione della scienza, che sembra debba servire solamente a sostituire il passato con il nuovo. Bisogna invece avere un atteggiamento selettivo verso il passato, non respingerlo in blocco, ma capire fino a che punto il retaggio che si   ricevuto   riutilizzabile, eliminando solo gli elementi realmente inutili. Non bisogna vedere la scienza come qualcosa che permette una sostituzione meccanica di tutto un nuovo a tutto un vecchio.

La responsabilit  dello scienziato deve essere una responsabilit  critica, egli deve sempre sapere perch  sta agendo in un determinato modo. L'abbandono di tradizioni del passa-

to non può essere fatto in modo acritico: lo scienziato deve essere consapevole di quello che lascia, e deve spiegare che cosa di nuovo propone, altrimenti finisce con il divenire egli stesso lo schiavo di un sistema impersonale, con l'inserirsi come una rotella in un ingranaggio. Ogni epoca ha sviluppato un suo sistema di conoscenze non a caso, ma per ragioni profonde, si è forgiata la scienza che si meritava, che le era congeniale; di conseguenza le tradizioni non possono essere abbandonate in maniera meccanica, perché è solo sul passato che si può costruire un nuovo futuro. C'è un rapporto di simbiosi tra la scienza e la società: il periodo attuale è caratterizzato dall'esistenza di differenti società e quindi di differenti culture, ed ognuna di queste ha una sua mentalità, quindi può dar luogo ad un diverso tipo di approccio alla conoscenza: questa ricchezza è qualcosa da rispettare. Porre l'enfasi su una scienza unificante è sbagliato: il ricondursi a proprie tradizioni di pensiero è una forza. Il Giappone, per esempio, si trova all'avanguardia nello sviluppo dei calcolatori della quinta generazione, ma tutto ciò non per il fatto di avere un forte sviluppo industriale alle spalle, bensì perché ha una mentalità diversa, un approccio, un modo di pensare diversi da quelli, per esempio, degli americani. E su questa ricchezza culturale è basata la grande possibilità di sviluppo dell'informatica.

Non bisogna intendere tutto ciò nel senso di creare nuove barriere tra culture, ma bisogna capire che la differenza fra culture è una grande ricchezza: anche in campi specifici, differenti approcci portano a grandi frutti.

È importante sottolineare tutto questo proprio in Italia, dove si trova una delle culle della scienza moderna, proprio perché c'è stata una grande varietà di tradizioni e di culture.

L'Italia mostra la fecondità della varietà e anche delle dissonanze, e dimostra come l'apporto alle scienze di una *humus* culturale fervida e differenziata sia altrettanto importante quanto l'informatica o i finanziamenti.

Gandhi, la globalizzazione e una cultura della pace

JOSEF PRABHU

California State University, Los Angeles

È opportuno indicare con tre osservazioni preliminari il nucleo centrale e il senso di questo contributo.

Primo: con “cultura della pace” intendo un modo olistico di vivere che include la nostra politica, il nostro sistema economico, lo sviluppo tecnologico e le scelte etiche. Essa non comporta la sola assenza della guerra e di un conflitto violento; si tratta di una cultura in cui non sussistono affatto le condizioni per una tale guerra e un tale conflitto, dal momento che è l’armonia individuale e sociale ad essere perseguita insieme ad una visione equa e pacifica della vita. Giustamente Gandhi viene molto apprezzato oggi per il suo altissimo contributo al raggiungimento della pace, della libertà e dell’indipendenza politica (*Swaraj*), un contributo che ha influenzato la lotta alla libertà promossa in tutti gli angoli del mondo: dai movimenti per i diritti civili negli Stati Uniti a quelli per l’indipendenza in Polonia, nella Repubblica Cecoslovacca, nelle Filippine, in Sudafrica e nell’ex Unione Sovietica. Osservando il corso della vita di Gandhi e le priorità da lui stabilite nella sua riflessione, si resta colpiti dall’importanza da lui accordata alla ricostruzione sociale ed economica, come pure alla nascita di comunità armoniose. A tali quesiti egli dedicò la maggior parte delle sue energie e del suo tempo.

Secondo: il titolo del mio testo rimanda ad un'intenzione ermeneutica che mi vede artefice di un collegamento tra le idee di Gandhi ed un determinato contesto socioeconomico. Sottolineando l'importanza della filosofia economica di Gandhi – aspetto molto trascurato se non addirittura poco apprezzato del suo pensiero - metto in evidenza un punto centrale della sua riflessione, ovvero la sua giovanile critica alla modernità e alla civiltà industriale, esposta nell'opera *Hind Swarai* del 1909. Anthony Parel, nell'edizione di questo libro da lui curata, ha sostenuto in modo convincente che *Hind Swarai* per molti aspetti rappresenta il testo fondamentale per la comprensione del pensiero di Gandhi. Anch'io ho proposto di considerare *Hind Swarai*, insieme all'opera piú tarda *Constructive programme* (pubblicata nel 1941), in cui è illustrata la sua programmazione socioeconomica, come le due colonne portanti che incorniciano e tengono insieme tutta la sua vasta produzione intellettuale.

Questi scritti erano una reazione all'industrialismo del XIX e del XX secolo. Il contesto socioeconomico del tardo XX secolo è quello della globalizzazione e di un'economia globale in rapido sviluppo grazie alle nuove forze tecnologiche ed economiche. La globalizzazione sta al tardo XX e al futuro XXI secolo come l'industrializzazione stava al XIX secolo. E come quest'ultimo, anche la globalizzazione è un sistema mondiale molto piú complesso di quanto si possa qui dimostrare analiticamente, non ultimo per il fatto che è ancora in fase di formazione. Per quanto essa nel tempo possa cambiare, considerata nel breve tempo, la globalizzazione rappresenta a mio avviso una forma di imperialismo sotto due punti di vista:

1. in quanto connubio di estrema concentrazione di ricchezza e forza nelle mani di pochi monopoli multinazionali e dei loro alleati locali, da una parte, e dall'altra di un impoverimento crescente di molti paesi e popoli, soprattutto nell'emisfero meridionale;

2. in quanto colonialismo socioculturale da parte degli USA, sostenuto dall'Europa occidentale e dal Canada; ciò implica infatti il tentativo – finora riuscito – di sostituire le fondamentali istituzioni socioeconomiche dei paesi non occidentali con una monocultura globale sostenuta dall'Occidente o quantomeno di costringere questi paesi ad un cambiamento in questa direzione. Tale monocultura favorisce il colonialismo economico di cui si è parlato.

L'oppressione, l'impoverimento e l'instabilità causati da tali forze e la loro carica di potenziale violenza strutturale definiscono il nuovo contesto all'interno del quale va giudicata la concezione pacifista di Gandhi. Questo intervento intende sottolineare l'apporto di Gandhi tanto di una *Weltanschauung* alternativa alla globalizzazione economica, quanto di un modello alternativo di sviluppo, entrambi più equi, democratici e durevoli.

La mia terza considerazione concerne il modo in cui ho cercato di integrare le idee di Gandhi in una coerente visione d'insieme. Devo qui citare due aspetti.

Dapprima ho cercato di interpretare l'importanza del pensiero di Gandhi per la nostra epoca e la sfida che esso può rappresentare. Non si tratta per questo di un'esegesi puntigliosa dell'autore né di ciò che Paul Ricoeur ha definito "ermeneutica archeologica"; è piuttosto il tentativo di un'ermeneutica creativa, di una attenta ma semplice rifles-

sione sui problemi del presente, considerati nell'ottica del pensiero gandhiano.

In secondo luogo, queste osservazioni possono offrire al massimo un insieme di idee che tuttavia non si articolano in argomentazioni, ma si limitano ad essere pure affermazioni. Desidero esercitare una vasta ermeneutica ricostruttiva e ridefinire il pensiero di Gandhi come una concezione socioeconomica che si contrapponga all'ideologia economica predominante e allo stesso tempo offra a questa un'alternativa. Tutto ciò non significa affatto che io voglia sottovalutare le idee etico-spirituali che solitamente rappresentano il contributo piú apprezzato di Gandhi.

La risposta scherzosa che Gandhi fornì allorché gli venne richiesta un'opinione sulla civiltà occidentale è a tutti nota: «Credo che non sarebbe una cattiva idea». Letta dalla prospettiva della sua radicale critica alla modernità occidentale, quest'ironia nasconde le fondamentali obiezioni di Gandhi alla moderna civiltà occidentale. Nel libro *Hind Swarai*, per esempio, Gandhi elenca i diversi mali del moderno sistema industriale. La sua critica al mondo industriale è rafforzata da quella alla tecnologia e in particolare al grande problema dell'industrialismo, ovvero l'automazione, che conduce ad una crescita rapida ed incontrollata dell'industria per soddisfare l'inesauribile domanda di beni di consumo a basso prezzo e di facili guadagni.

Poiché l'industrialismo si muove seguendo una propria logica che rende gli uomini passivi e impotenti, esso conduce ad una forma moderna e maliziosa di schiavitù, molto pericolosa per il suo potere seduttivo. L'industrialismo scambia il *comfort* materiale per progresso, il movimento

continuo per apertura, l'inquietudine e l'irrequietezza per vitalità e dinamismo, la velocità per abilità, il consumo per una migliore qualità della vita.

La critica di Gandhi mira prevalentemente ad un concetto civilizzatore per principio: può una cultura essenzialmente materialistica, costruita sulla base dell'umana avidità ingannatrice, non dimostrarsi violenta nei confronti della natura, del resto dell'umanità e di se stessa? La risposta al quesito risiede nella definizione moralistica di civiltà proposta da Gandhi: «La civiltà risiede in quel comportamento che indica all'uomo la strada verso il dovere. Compiere il proprio dovere e comportarsi moralmente sono concetti non intercambiabili. Comportarsi moralmente significa dominare le nostre passioni e il nostro spirito. Così impariamo a conoscerci. Essere civile significa in fondo comportarsi bene». La concezione gandhiana di civiltà è essenzialmente "dharmaiana", dove "dharma" equivale ad una precisa rappresentazione di diritto e dovere, concezione in grado di trasmettere un'energia coerente e avvolgente e di tenere insieme tutte le forme di vita (*lokasamgraha*). Da questa rappresentazione deduciamo l'idea della responsabilità e reciprocità collettiva. L'uomo rientra in un ordine di vita naturale e umano; egli si occupa del sostentamento e si prende cura della vita (in due sensi: fisico e culturale); a questo punto è anche obbligato a prendersi cura e a sostenere le stesse forme d'esistenza in senso economico. Allo stesso modo, l'antropologia filosofica di Gandhi considera l'uomo sostanzialmente come essere spirituale e morale. Sulla base di questa concezione gandhiana di civiltà e della sua antropologia filosofica si costruisce il suo pensiero economico e la sua critica alla scienza economica moderna.

La filosofia economica di Gandhi presenta in primo luogo un carattere spiccatamente materiale in quanto equipara il soddisfacimento dei bisogni materiali all'assistenza sociale. Il moderno sistema economico considera l'uomo principalmente come consumatore; esso fonda il suo funzionamento sulla moltiplicazione infinita dei desideri che superano abbondantemente i bisogni reali.

Inevitabilmente si sviluppano l'avidità e l'invidia, che a loro volta incentivano la competizione, la disonestà e la violenza.

Le ricette economiche suggerite da Gandhi vanno nella direzione opposta: «al mondo c'è abbastanza per soddisfare i bisogni di tutti, ma non per appagare la loro brama». Con la sua concezione *dharmiana* della responsabilità collettiva Gandhi non incoraggia la moltiplicazione dei bisogni, ma una volontaria limitazione degli stessi, una sobrietà nello stile di vita e una parsimonia nell'impiego delle risorse. Certamente il *comfort* materiale fino ad un certo punto procura anche un benessere spirituale, ma tutto ciò deve essere considerato come mezzo per il raggiungimento di un fine e non come fine in sé.

In secondo luogo, la critica di Gandhi alla scienza economica individua nel tornaconto personale la causa e l'effetto dell'individualismo economico, del capitalismo di mercato. Alla base delle idee di profitto, di scelta e di massimizzazione proprie di tutte le concezioni economiche moderne risiede l'assunto, posto senza alcuna indagine accurata, secondo cui ciò che deve essere massimizzato porterebbe profitti e cioè vantaggi al soggetto economico. Se il materialismo si occupa della dimensione antropologica del sistema economico, allora emerge chiaramente che il tor-

naconto personale è strettamente legato all'aspetto etico. La concezione gandhiana del *dharma* e della sua forza spirituale rimanda ad una direzione completamente opposta, ovvero alla cura reciproca e alla compassione. Per Gandhi è assiomatico che noi siamo i guardiani dei nostri fratelli e delle nostre sorelle. Se tale assioma è giusto, allora si dovrà massimizzare non il soddisfacimento individuale quanto piuttosto il benessere collettivo dal quale gli individui faranno dipendere la propria prosperità. Gandhi ha sostituito all'idea del singolo in quanto atomo che esiste prima ed indipendentemente dai legami sociali, una concezione organica del singolo come parte imprescindibile di un tutto.

In terzo luogo, per quanto riguarda l'organizzazione sociale della produzione, Gandhi si pone in maniera critica sia nei confronti del disordinato capitalismo di mercato sia del socialismo burocratizzato. Sostiene che il primo sistema conduce inevitabilmente, da un canto, ad una forma di darwinismo sociale caratterizzata dalla competizione spietata nella sfera economica e, dall'altro, ad una guerra hobbesiana di tutti contro tutti. I "più forti" o i "più adatti" che sopravvivono mirano non sempre ad una produzione socialmente utile o alla promozione del bene comune. Il risultato inevitabile di un tale capitalismo liberista (*laissez-faire*) sono inoltre le grandi differenze nei redditi, nella ricchezza e nel potere, una totale assenza della responsabilità democratica, una diffusa presenza di abusi. Il socialismo burocratico comporta altri tipi di danni, ovvero la concentrazione di potere nelle mani di pochi funzionari di Stato. La pianificazione centralizzata è a tutti nota per la sua totale indifferenza nei confronti dei bisogni e delle condizioni umane e

in particolare dei residenti nelle campagne. Gandhi propone una decentralizzazione secondo cui ogni villaggio deve tentare di diventare possibilmente autarchico per poter poi organizzare mercati e cooperative locali.

Il famoso piano di Gandhi di impiego di milioni di disoccupati indiani con un lavoro che assicurasse loro un sostegno autonomo, prevedeva la lavorazione domiciliare al telaio di una stoffa (*khadi*); poneva questa produzione tessile alla base dell'economia del villaggio e, per estensione, dell'intero sistema economico nazionale. Descrisse questa stoffa come simbolo dell'autonomia, della libertà dalla sopraffazione e da ultimo come opportunità di indipendenza economica dalla violenza. Era certamente consapevole dell'inefficienza di un tale sistema produttivo se misurato con parametri puramente economici. Certamente telai meccanici avrebbero potuto eseguire il lavoro in minor tempo e in maniera piú veloce di quanto la massa di forza lavoro richiesta da una lavorazione manuale senza alcun impiego di macchine avrebbe potuto mai realizzare. Tuttavia a questa critica Gandhi replicava parlando del suo "socialismo del filatoio" e dicendo: «Khadi serve alle masse, l'industria tessile alle classi sociali. Khadi serve alla forza lavoro, l'industria sfrutta la forza lavoro». Lo scopo principale del Khadi sarebbe quello di «impiegare ogni frazione di minuto libero dei milioni di disoccupati per il lavoro collettivo di produzione». Una tecnologia appropriata e una dottrina economica pretenderebbero di prendere in considerazione le risorse in esubero e quelle mancanti per massimizzare il bene sociale all'interno di questi parametri. Se, da una prospettiva puramente economica, una fabbrica tessile certamente potrebbe essere piú efficiente, Gandhi rite-

neva che, all'interno di un discorso piú ampio e sociale, i costi collettivi della disoccupazione avrebbero dovuto conquistare una maggiore attenzione per contrastare la disumanizzazione, la perdita dell'autocoscienza e del rispetto personale.

In sintesi, la politica industriale ed economica di Gandhi rifiuta completamente la riproposizione dei modelli occidentali tanto amati non solo dagli "esperti" dei paesi occidentali quanto anche dall'*élite* intellettuale indiana. Questi modelli favoriscono uno "sviluppo dall'alto", una rapida urbanizzazione, un'industrializzazione pesante ad alto investimento di capitali, una produzione di massa, una pianificazione centralizzata dello sviluppo e infine una tecnologia altamente qualificata. Di contro Gandhi pensava ad un modello di strategia di sviluppo "dal basso" legata al popolo, all'autarchia economica nelle campagne, alla stabilizzazione e al miglioramento della vita contadina tradizionale, ovvero alla produzione intensiva e all'aumento del lavoro domestico, ad istituzioni decisionali decentrate – anche se tutto ciò avrebbe comportato di conseguenza un drastico rallentamento della crescita urbana ed economica.

Oggi in nessuna delle sue diverse forme il socialismo sembra piú avere una rilevanza economica. Al contrario il capitalismo è diventato un potere globale. Si è liberato da ogni tipo di limitazioni imposte sia da Stati o governi nazionali, sia da parte di possibili controlli sull'opinione pubblica.

Esistono oggi convenzioni internazionali come il GATT e il NAFTA e potenti istituzioni come la Banca mondiale e il WTO che sostengono gli interessi del capitalismo globale. Di

conseguenza, è chiaro che precipitiamo velocemente in una condizione in cui crescono drastiche disuguaglianze economiche e sociali. Nell'era del libero mercato non è richiesta la competenza d'esperti economisti per comprendere che i paesi economicamente sviluppati e le corporazioni con un'economia sana e una tecnologia avanzata sono enormemente avvantaggiati rispetto ai produttori di un paese povero, che hanno un mercato interno relativamente sottosviluppato e infrastrutture "primitive". Riportiamo qui l'opinione del filosofo-economista tedesco Wolfgang Sachs, il quale sostiene che il fallimento di questo gigantesco esperimento di sviluppo globale sarebbe più auspicabile che non il suo successo. Anche supponendo un livello di rendimento positivo, i profitti a lungo termine del mercato libero globale potrebbero avvantaggiare una piccola minoranza, mentre il resto dell'umanità sarebbe destinato alla lotta per la sopravvivenza, alla difesa di posti in costante diminuzione, in una società molestata dalla violenza su un pianeta devastato.

Se la filosofia economica di Gandhi si schierava contro i principi e la pratica di un capitalismo industriale sottoposto quanto meno ancora al controllo da parte dello Stato, quanto sarebbe netto oggi il suo rifiuto del capitalismo globale? Gli effetti dannosi di quest'ultimo si estendono – come già detto – non solo alla sfera economica, ma anche a quella politico-culturale. Se dovessimo qui limitarci solo all'ambito politico, è evidente che anche nei paesi economicamente sviluppati la globalizzazione, così come è stata impostata finora, non solo ha causato lo smantellamento dello Stato sociale, ma ha anche portato con sé un gigantesco "downsizing", cioè riduzione dell'organico, disoccupazione e alienazione diffusa. Stati e governi sono ora subor-

dinati agli interessi della globalizzazione che prevede un passaggio dell'erogazione dei servizi di base, quali l'assistenza sanitaria, la difesa, l'energia, la formazione e l'informazione pubblica – tutti settori finora riservati allo Stato – nelle mani di altri. Uno dei fenomeni politici più sorprendenti dall'epoca di Gandhi è la decadenza dello Stato nazionale che risulta essere troppo piccolo per fronteggiare la sfida economica del capitalismo globale e troppo grande e centralizzato per dominare le tensioni provocate dai diversi problemi d'identità linguistiche, religiose ed etniche. In realtà la globalizzazione attuale è caratterizzata da due movimenti opposti, quello centripeto che sotto l'azione di forze economiche e tecnologiche mira alla conciliazione di universalismo e centralizzazione, e un movimento centrifugo che promuove il particolarismo etico e culturale, la differenza e la diversità. Lo Stato nazionale moderno nel Nord come al Sud sembra in qualche modo restare schiacciato nel mezzo di queste due forze.

Per la sua posizione radicalmente favorevole alla decentralizzazione, Gandhi non è mai stato un fautore del potere statale. Appena ventiquattro ore prima dell'attentato che causò la sua morte, Gandhi aveva proposto lo scioglimento del Congresso nazionale indiano, protagonista centrale della lotta per la liberazione, e la sua nuova costituzione in un'organizzazione assistenziale. *Lok sevak Sangh* (Comunità di servizio al popolo) era il nome dato a quest'organizzazione che avrebbe dovuto basarsi su una struttura organizzativa costruita dal basso e articolata in consigli di villaggio e altre organizzazioni assistenziali da lui stesso fondate. Come è stato osservato da Susanne Rudolf, la risoluzione avanzata da Gandhi rappresenta un manifesto che riflette la

sua visione di società civile come entità completamente separata dallo Stato e collocata in uno spazio tutto proprio. La società civile viene considerata un'istanza critica e di controllo nei confronti dello Stato, essa sarebbe in grado di apportare un significativo contributo alla società, più valido di quello offerto dallo Stato stesso. Gandhi era dell'avviso che il potere statale fosse vulnerabile, dipendente dalla cooperazione della gente per poter esercitare il suo mandato. Poiché, a suo avviso, il potere viene esercitato in diverse parti della società, allora Gandhi compie il passo successivo e propone di permettere alla società stessa l'esercizio di quel potere che essa già implicitamente possiede e di farglielo esercitare direttamente.

È chiaro che nel pensiero sociale di Gandhi la società civile rappresenta lo spazio in cui agiscono molteplici organizzazioni popolari che si uniscono per intraprendere iniziative in diversi campi (dai diritti dei lavoratori alla pace, dalle questioni ecologiche fino a quelle dei diritti civili). Si potrebbe a questo punto analizzare naturalmente l'estremo scetticismo di Gandhi nei confronti del potere statale. Condivido in parte tale critica. È inequivocabile che lo Stato è esposto a diversi problemi quali la centralizzazione, l'indifferenza e la corruzione; tuttavia ci sono funzioni come quella della razionalizzazione, dell'organizzazione tributaria e del coordinamento che possono essere svolte solo dallo Stato e non dalla società civile. L'atteggiamento generale di Gandhi nei confronti di una democrazia radicalmente determinante che viene gestita da cittadini accorti, responsabili, impegnati e vigili sulle forze del mercato e dello Stato, acquista un significato maggiore all'interno di un capitalismo globale.

Infine è necessario rilevare che il pensiero economico di Gandhi, così come il suo programma politico per la società civile, hanno un fondamento spirituale senza il quale perderebbero la loro forza e la loro coerenza: «Coloro i quali intendono separare la religione dalla politica, non capiscono nulla di entrambe». Questa affermazione gandhiana potrebbe giustamente dare da pensare soprattutto a quanti sostengono la separazione liberale di Stato e Chiesa. Di fatto anche la storia più recente del fondamentalismo religioso non ha dato prove incoraggianti. Gandhi era certamente perfettamente consapevole dell'abuso ideologico della religione e della politica e, mettendo a repentaglio la sua vita, si occupò delle diverse interpretazioni di queste tradizioni. La sua religione non era né confessionale, né settaria, quanto piuttosto una ricerca dell'amore e della verità, considerate da lui stesso come sfide assolute.

Allo stesso modo la politica era non solo l'ambizione al potere e al controllo per puri fini egoistici, ma un tentativo di impegnarsi in misura massiccia per il bene comune. Secondo la sua nuova definizione di "religione" e "politica" è forse più semplice comprenderle come integrazione di entrambe. Dal momento che la politica ha a che fare con il servizio per gli altri ed in particolar modo per i poveri, gli emarginati e gli oppressi, potrebbe essere intesa come una preghiera nelle parole e nelle azioni. Al contrario, poiché la religione è intesa come ricerca della verità e trascende il nostro controllo, potrebbe allora svolgere un ruolo purificatore nella politica.

La politica libera la religione da una prospettiva privata, individualista ed eventualmente apocalittica, mentre dall'altro canto la religione libera la politica dalla sua tenta-

zione manipolatrice. In ogni caso Gandhi era pienamente convinto che ogni cambiamento significativo delle condizioni umane si sarebbe dovuto generare da un profondo rinnovamento interiore. Naturalmente si può replicare che la sua nuova definizione di religione e politica fa sbiadire o addirittura scomparire i confini tra “interiore” ed “esteriore”. Amorevole servizio agli altri e ricerca della verità morale e spirituale sono due lati della stessa medaglia.

Possiamo considerare la concezione gandhiana di pace come un ideale olistico di cultura e di formazione. Essa prende in considerazione l'intera gamma di esperienze umane ed ha le sue radici negli ideali di verità (*satya*), pace (*ahimsa*) e servizio amorevole (*savodoya*). La portata di tale ideale dipende dalla volontà degli uomini benevoli. E la sua esistenza si pone come l'indispensabile stella polare che indica a uno dei secoli piú sanguinari della storia umana, corrotto dal cinismo e ferito dalla disperazione crescente, la via della speranza e dell'ispirazione spirituale.

Traduzione dal tedesco di Marina De Honestis

Versione italiana dell'articolo pubblicato sul fascicolo 1999/2 della rivista «Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaft» pubblicata dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dallo Zentrum für Höhere Studien der Universität Leipzig (Felix Meiner Verlag, Hamburg).

ESTREMO ORIENTE

Grazie agli eccellenti rapporti di collaborazione con Istituto di Filosofia dell'Accademia di Scienze Sociali della Repubblica Popolare Cinese, gli studenti dell'Istituto hanno potuto ascoltare da membri dell'Accademia di Pechino varie lezioni sulle grandi tradizioni filosofiche cinesi ed è stato possibile mettere a punto un programma di traduzioni di cinque opere storiche di Benedetto Croce in lingua cinese, che sono state stampate nel corso del 2005, mentre il prof. Tian Shigang prepara l'edizione in cinese dell'Estetica crociana. Questo programma fa seguito a quello della traduzione in lingua cinese delle opere di Giordano Bruno, già felicemente avviata con la pubblicazione del Candelaio, tradotto in cinese a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici sulla base dell'edizione critica di Giovanni Aquilecchia. Per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in collaborazione con l'Accademia Cinese delle Scienze Sociali e con l'Università Bei Da di Pechino, l'Università di Hangzhou, l'Università Fudan di Shanghai, l'Istituto per l'Educazione di Shanghai, l'Università di Hong Kong, il professor Bruno Forte della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale ha tenuto in Cina nel 1997 vari seminari e conferenze sul tema: Cristianesimo e culture dell'Occidente.

Anche i rapporti con il Giappone sono stati improntati dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici a una prospettiva molto ampia, che va dai tentativi di intensificare la conoscenza reciproca

delle rispettive grandi tradizioni di pensiero alla circolazione delle esperienze scientifiche d'avanguardia. Così il grande fisico Hiroomi Umezawa, grazie alla mediazione del prof. Eduardo Caianiello, fondatore del Laboratorio Internazionale di Cibernetica, tenne seminari di fisica all'Istituto e svolse relazioni in vari convegni. Alla memoria di Umezawa l'Istituto dedicava un volume.

Nel 2003 l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha cooperato con l'Università di Napoli "Federico II" nell'accogliere il premio Masatoshi Koshiba, che ha tenuto una lezione magistrale sul tema: I superconduttori oggi.

L'economista Michio Morishima, dopo aver tenuto in Palazzo Serra di Cassano serie di seminari sulla "Ricardian economics" nel 1990 e sulla struttura economica giapponese nel 1991 e nel 1992, è entrato a far parte del Comitato scientifico dell'Istituto, dirigendone la collana editoriale "Classics in the History and Development of Economics".

Studiosi giapponesi hanno mostrato vivo interesse per la nascita dell'economia civile nell'Italia meridionale e in particolare per l'edizione critica delle opere di Antonio Genovesi promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, sulla cui base il prof. Takashi Okuda della Konan University ha tenuto nell'autunno del 1994 in Palazzo Serra di Cassano una serie di seminari sul tema: "L'economia civile tra Napoli e l'Europa".

A cura dell'Istituto sono già state pubblicate in lingua giapponese due opere di Giordano Bruno: Il Candelaio e De la causa, principio et uno, rispettivamente a cura di Kazuak Ura e di Morimichi Kato, mentre sono in corso le traduzioni in giapponese di tutti gli altri Dialoghi italiani del Nolano.

Cristianesimo e Cina: una sfida culturale reciproca

BRUNO FORTE

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale

“Cristianesimo e culture dell’Occidente” è stato il tema delle lezioni che ho tenuto in Cina nel marzo 1997 su iniziativa dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici in collaborazione con l’Accademia Cinese delle Scienze Sociali e con diverse Università della Repubblica Popolare Cinese (oltre la stessa Accademia delle Scienze sociali, la prestigiosa Bei Da di Pechino, l’Università delle Minoranze, l’Università di Hangzhou e la Fudan di Shanghai, l’Istituto per l’Educazione nella stessa città, e, ad Hong Kong, varie Facoltà di Teologia e l’Università Cinese). Un seminario si è svolto anche presso il Centro Studi dell’Ufficio per gli Affari Religiosi del Consiglio di Stato, che è il Governo del Paese. Dovunque ho potuto parlare con assoluta libertà, nulla tacendo riguardo alla crisi delle ideologie e al fallimento delle loro realizzazioni storiche, di destra e di sinistra, in cui la pretesa di totalità della ragione si è risolta in totalitarismo e violenza. Parimenti ho potuto sottolineare con chiarezza gli elementi dottrinali irrinunciabili della fede cristiana, ed in particolare riguardo all’ecclesiologia l’esigenza imprescindibile per i cattolici della piena comunione di fede e di vita ecclesiale col Papa.

L’accoglienza ricevuta dappertutto è stata estremamente positiva: lì dove l’invito al pubblico era stato fatto, la parte-

cipazione degli studenti universitari è stata impressionante per numero e per interesse, dimostrato anche da domande numerose e pertinenti. Segnale, questo, dell'enorme risveglio di interesse per le questioni ultime, e quindi anche religiose, che c'è in Cina, specialmente fra i giovani, dopo gli anni di oscurantismo legati alla pretesa ateistica dell'ideologia e specialmente dopo la barbarie della "rivoluzione culturale", denunciata ormai anche dagli attuali governanti. Peraltro, non ci vuol molto a constatare come i templi e le chiese siano pieni, e come abbondino fra le presenze quelle dei giovani. Questo risveglio religioso si situa nel processo di cambiamento che il paese sta vivendo con l'apertura economica al sistema occidentale e con la molteplicità degli scambi commerciali. Il pragmatismo economico e politico di Deng Xiaoping, a cui si richiama in un'assoluta continuità anche l'attuale dirigenza, ha prodotto notevoli miglioramenti delle condizioni medie di vita, insieme a vistose sperequazioni e a una crisi d'identità spirituale di vaste proporzioni. Nessuno più sembra credere al dogmatismo ideologico, nonostante esso sia professato dai rappresentanti ufficiali del Partito: cresce il disagio sociale, anche con preoccupanti segnali di insofferenza, mentre il fascino dei modelli occidentali, caratterizzati dal consumismo e dal vuoto morale, sembra diffondersi contemporaneamente a una vasta rete di corruzione. La situazione appare chiara anche al regime, che si sta mobilitando per la cosiddetta "civiltà spirituale", peraltro ancora molto legata agli schemi dell'ideologia.

In questo quadro il risveglio religioso appare come il sintomo di un bisogno vasto e profondo di senso e di valori: esso investe perciò gli strati più diversi della realtà cinese. Se

a livello popolare si esprime perfino in forme che sembrano un ritorno a tradizioni pagane e a superstizioni, interessante è nel mondo della cultura il fenomeno dei cosiddetti “cultural Christians”, di quegli studiosi, cioè, che motivati da semplice interesse storico-culturale o anche da esigenze spirituali, fanno del cristianesimo l’oggetto centrale delle loro ricerche. È un dato di fatto che in questi ultimissimi anni sono sorti centri di studi religiosi specificamente attenti al cristianesimo presso tutte le istituzioni universitarie che ho visitato: ed anche il mio ciclo di lezioni è uno dei primi, significativi segnali di questa nuova attenzione. In particolare mi sembra che la Chiesa cattolica debba prepararsi a rispondere a questa sfida straordinariamente positiva: la Cina è un paese dalla cultura plurimillenaria e non potrà essere evangelizzata ulteriormente senza una profonda inculturazione della fede. Occorrerebbe, forse, che il cattolicesimo investisse più energie sul mondo della cultura in Cina, che presenta queste attese significative e urgenti. Questo compito peraltro non potrà essere assolto senza un’adeguata attenzione al pluralismo confessionale e religioso, oltre che culturale ed etnico proprio dell’universo cinese: il dialogo ecumenico e quello interreligioso sono in Cina condizioni indispensabili dell’evangelizzazione della cultura. Scambi culturali come quello che ho potuto vivere in prima persona, senza mai in nulla abdicare alla mia identità di teologo cattolico fedele al Magistero della Chiesa, mi sembrano una via da percorrere e promuovere sempre di più.

Qual è l’atteggiamento del potere politico cinese su questi vari processi in atto? Certo non è facile descrivere in modo univoco una realtà complessa e ricca di contraddi-

zioni: ad esempio, sul piano dei diritti umani e della libertà religiosa la situazione presenta aspetti di gravi violazioni da non poter ignorare. Tuttavia, si deve riconoscere che è in atto un qualche cambiamento: significativo in tal senso è stato soprattutto il seminario che ho tenuto presso il Centro di Studi Religiosi dell'Ufficio per gli Affari Religiosi del Governo. Ad esso hanno presenziato una quindicina di persone, alcune delle quali di notevole rango nell'ambito del potere, ad esempio il Direttore del Centro, Zhao Kuang Wei. Questi ha introdotto la mia conferenza – dedicata ai “Modelli storico-teologici della missione cristiana” – affermando che la permanenza delle religioni è ormai non solo riconosciuta dal socialismo cinese come un dato di fatto, ma anche come un elemento positivo, che può contribuire alla costruzione di una società migliore, anche se permangono le differenze soprattutto riguardo alla concezione dell'escatologia. Ciò che il Governo chiede è che ogni comunità religiosa – libera al suo interno – converga sul piano sociale e politico con la linea d'azione del Governo stesso. In particolare, riguardo al rapporto con la Chiesa cattolica e la Santa Sede, Zhao ha affermato che ci sono ragioni storiche che rendono complesso questo rapporto, specialmente l'opposizione del Vaticano al comunismo nel 1949 e la sua collocazione favorevole a Taiwan. Nell'ambito della mia lezione ho potuto chiarire che la Chiesa è la prima a riconoscere eventuali errori storici della missione, soprattutto quando questa è stata identificata con l'azione delle potenze coloniali, ma che ci sono comportamenti come quello dell'opposizione al comunismo sovietico che oggi tutti riconoscono giusti e perfino providenziali: e questo può ammetterlo anche l'attuale socialismo cinese, che insiste

sulla sua radicale differenza dalle realizzazioni del modello sovietico. Ho inoltre ribadito che la comunione col Papa è per i cattolici un elemento irrinunciabile della loro fede, ma che essa non interferisce con la vita politica e sociale di un paese, come dimostra il fatto che dovunque nel mondo tanti cattolici si comportano da cittadini leali e responsabili: quello che lo Stato non può e non deve chiedere ai cattolici è di andare contro coscienza in tema di diritti umani e di fondamentali principi morali. In un accordo generale, che garantisse con questi punti inalienabili la libertà di azione pastorale alla Chiesa, anche gli altri problemi potrebbero trovare una giusta soluzione.

L'impressione che resta è che, mentre da parte dei giovani e degli uomini di cultura l'interesse alle religioni e al cristianesimo in particolare è reale e positivamente orientato, fra gli uomini del Partito persistano concezioni che sembrano legate anche a una conoscenza non sufficientemente approfondita del Concilio Vaticano II e delle sue indicazioni teologico-pastorali: così, ad esempio, il valore dell'inculturazione della fede è una delle conseguenze del messaggio del Concilio, che potrebbe avere in Cina enormi conseguenze. Anche per questo c'è solo da augurarsi che iniziative di scambi culturali come quella da me vissuta possano ripetersi e approfondirsi: il primo passo per costruire un futuro comune sta nel conoscersi e nel rispettarsi, senza nascondere le differenze, ma anche senza restare bloccati da pregiudizi e paure.

Articolo pubblicato nel fascicolo 11-12 di «Scheria», rivista del Circolo G. Sadoul di Ischia e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Il pensiero dell'Asia Orientale

ADOLFO TAMBURELLO

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»

Fra l'11 ed il 15 novembre 1996, presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Paolo Villani ha intrattenuto un pubblico colto su temi relativi al pensiero dell'Asia estremo-orientale. Da molto tempo, paesi come la Cina e il Giappone sembra attraggano piuttosto per la loro attualità che non per il loro retaggio culturale. Ci congratuliamo, dunque, per la felice iniziativa. Che poi essa sia stata realizzata da un'istituzione come l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici sottende indubbiamente che è viva l'istanza di avvicinare un mondo intellettuale ancora per gran parte sconosciuto o ignorato e di accreditarlo di valenze filosofiche, non meramente politiche o economiche.

Ora, molto a lungo si è disputato se la Cina abbia prodotto una filosofia. Ancora più severo è stato tradizionalmente il giudizio espresso sul Giappone, la cui articolazione del pensiero e la cui speculazione intellettuale sono state con tenace acribia ricollegate alla Cina nelle loro matrici e nei loro sviluppi tanto da ritenerle un mero ricalco di quelle cinesi.

A Napoli, Giambattista Vico intendeva implicito che almeno per il pensiero confuciano potesse parlarsi di filosofia, ma con tutti i limiti che esso aveva ai suoi occhi: «[...] la filosofia confuciana, conforme a' libri sacerdotali egiziaci, nelle poche cose naturali ella è rozza e goffa, e quasi tutta si rivolge ad una volgar morale, o sia moral coman-

data a que' popoli con le leggi» (*Scienza Nuova*, 1744, 50).

L'etica è stata in effetti, con pareri e giudizi divisi fra il denigratorio e l'apprezzativo, uno dei pochi scibili della Cina (e poi del restante Estremo Oriente) a suggerire consonanze con la filosofia quale l'Europa sviluppava (e peraltro essa stessa, con l'Illuminismo, sotto l'influenza del pensiero cinese). Più contrastata è stata ed in parte rimane l'attribuzione di una dimensione o veste filosofica alla metafisica, all'epistemologia, alla logica cinesi.

È vero che la Cina non conio mai un termine omologo o sinonimo di "filosofia"; tale termine mutuò dal Giappone, ove locali pensatori, nel secondo Ottocento, ricorrevano ad un neologismo per trapiantare nel paese la disciplina che l'Occidente chiamava filosofia. Il termine *tetsugaku*, che ne nasceva, suonava in cinese *zhexue* e significava qualcosa come "studio della saggezza, del sapere". I Cinesi avrebbero però continuato a nutrire forti dubbi che la "saggezza", il "sapere", potessero essere rinchiusi o "sistematizzati" in una branca di studi. Potremmo convenire con Herrlee Glessner Creel, che ormai molti anni fa scriveva: «[...] se in Cina è mancato il concetto di filosofia come disciplina a sé, ciò è dovuto solo forse al fatto che la filosofia stessa era talmente importante e così strettamente connessa con la politica, l'economia, la religione e con quasi tutti gli altri aspetti della vita, da non poter essere concepita come un'entità da essi separabile. Ciò è efficacemente dimostrabile da un solo fatto: per molti secoli, fino a quello attuale, i candidati alle più elevate gerarchie statali cinesi dovevano dimostrare la propria capacità sottoponendosi ad esaurienti esami sulla letteratura filosofica» (H.G. Creel, *Filosofia cinese. Le civiltà dell'Oriente*, III, Roma 1958, p. 975).

L'insigne studioso cinese Feng Youlan, autore di una famosa *Storia della filosofia cinese* tradotta e pubblicata anche in Italia, giungeva addirittura ad affermare: «Il posto occupato dalla filosofia nella civiltà cinese è paragonabile a quello tenuto dalla religione in altre civiltà». In verità, oggi cominciamo a cogliere anche quanto di “religioso” esprime l'antica e lunga tradizione materialistica, naturalistica e scettica del pensiero cinese, come pure quella pragmatica ed assolutistica del pensiero giapponese.

Presentazione del volume: Paolo Villani, *Introduzione alla storia del pensiero dell'Asia Orientale*, pubblicato nella collana «Testimonianze» dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (La città del Sole, Napoli, 1998).

Il confucianesimo

PAOLO VILLANI

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»

Il termine confucianesimo designa in Occidente il complesso di speculazioni filosofiche e di risvolti sociali, politici e quant'altro il cui inizio si fa risalire appunto a Confucio, latinizzazione del nome cinese, Kongfuzi, di un pensatore che si crede possa essere vissuto fra la seconda metà del sesto e gli inizi del quinto secolo prima dell'era volgare. Si tratta di un sistema di pensiero che avrà da allora enorme influenza non solo in Cina, ma in tutta l'area geografica dell'Asia orientale sinocentrica, nelle civiltà improntate cioè ai modelli di sviluppo cinesi. Per definire quello che noi chiamiamo confucianesimo in cinese si usa il termine *rujia*, ovvero "scuola dei letterati". Questo dice molto sul predominio che il pensiero attribuito a Confucio si sforzò di esercitare sulla civiltà letteraria cinese e riuscì, nel tentativo di egemonizzare l'intero orizzonte scientifico, ad ottenere almeno sulla cultura ufficiale e burocratica del paese. L'importanza del fenomeno giunge fino ai giorni nostri; tant'è vero che numerosi studiosi non possono evitare di chiamare in causa il confucianesimo nelle analisi e nei tentativi di spiegazione del crescente successo delle società e delle economie estasiatiche. La questione dell'attualità del confucianesimo è dibattuta e discutibile. Ad esempio, in una pubblicazione recente dedicata a Singapore ci si domanda se la città-stato ex colonia britannica sia da considerare una società confuciana.

Le norme che incoraggiano la solidarietà intergenerazionale in famiglia e il fatto che piú di tre quarti della popolazione sia cinese lo lascerebbe supporre. Ma «[...] a Singapore il confucianesimo non è un tratto culturale radicato e diffuso che legittima «dal basso» le istituzioni, come accade per l'Islam nei paesi arabi. Il confucianesimo è l'oggetto di un discorso politico da parte del partito di governo, il rivestimento ideologico di un gigantesco progetto di ingegneria sociale. [...] a Singapore fin verso la fine degli anni settanta non esisteva una tradizione confuciana. [...] Sul finire degli anni settanta si scoprí d'improvviso l'importanza del ritorno alle origini e il confucianesimo divenne il simbolo di un'identità collettiva. [...] la *pietà filiale (xiao)* vista come dovere di solidarietà verso gli anziani [...] è un punto di particolare interesse. Nei primi quindici anni di sviluppo economico il governo aveva insistito sulla meritocrazia e sulla competitività come chiavi del successo. Ma poi era stato costretto a fare i conti con una conseguenza non voluta di quella insistenza, la comparsa nella gioventú di crescenti spinte individualistiche, [...] l'affievolirsi della solidarietà familiare avrebbe provocato un aggravio delle spese statali di assistenza agli anziani, quindi una scelta "welfare" che il governo per motivi ideali e pratici aveva sempre avversato» (Giuseppe Bonazzi, *Lettera da Singapore*, Il Mulino, 1996, pp. 155-158).

Di Confucio si narra che, costretto all'esilio per dissensi coi governanti della sua terra natale, peregrinasse, seguito da un certo numero di discepoli, di Stato in Stato dell'ancora non unificato territorio cinese nella speranza di potere applicare i propri insegnamenti a concrete riforme politiche e sociali. Il suo pensiero è per convenzione desunto da

opere di varia natura e diversa compilazione, nessuna verosimilmente di suo pugno. Sembra che neanche fosse sua intenzione scrivere in forma privata, cosa che del resto all'epoca non si usava fare, e che preferisse dedicarsi piuttosto all'insegnamento diretto. A tali opere per convenzione assegniamo il nome di classici confuciani, in cinese *jing*, 'libri canonici'. Questi classici, come oggi li conosciamo, nacquero in pratica, in seguito alla unificazione del territorio cinese in impero centralizzato, dalla necessità di ricreare o creare un *corpus* canonico di scritti cui il sistema dei letterati burocrati potesse fare riferimento per svolgere le proprie mansioni. I classici confuciani hanno esercitato enorme influenza sulla Cina e sulla sua letteratura ed hanno esteso il loro pesante retaggio su tutta l'area di egemonia grafica e culturale cinese. Gli esemplari di questi testi, che avevano forse alle spalle già una storia di qualche secolo e di normali dispersioni, erano stati (a quanto afferma la tradizione storiografica) proibiti e distrutti, salvo eccezioni, sotto i Qin sul finire del terzo secolo prima dell'era volgare. Se una trasmissione costante dei testi classici v'era fin allora stata, essa fu di sicuro disturbata o interrotta. Durante i primi anni della dinastia degli Han anteriori si concertarono gli sforzi per riassemble e trasmettere testi ed insegnamenti dei classici. Il primo stadio di tale processo determinò il tentativo di stabilire e formalizzare il canone confuciano attraverso il lavoro di eruditi, incaricati nel 136 prima dell'era volgare dal sovrano Wu degli Han di decidere l'edizione di cinque classici. L'imperatore Wu legittimò una tradizione testuale che discendeva dalle edizioni nello stile grafico detto "degli scribi", la scrittura adottata già dall'amministrazione Qin per unificare le varie grafie dei caratteri

cinesi, ed inoltre, attraverso la selezione stessa degli accademici di corte incaricati dell'opera, ratificò ufficialmente particolari interpretazioni dei classici. Tale coinvolgimento dei sovrani Han nelle decisioni concernenti la composizione del *corpus* confuciano fu una conseguenza della scelta del confucianesimo come ideologia di Stato. Ma nonostante l'istituzione del collegio di eruditi e di un'accademia imperiale in cui si insegnavano e tramandavano le interpretazioni ufficiali, durante tutti gli Han infuriarono controversie circa la legittimità di vari testi ed edizioni dei classici. Almeno in un paio di occasioni ebbero luogo speciali convegni per tentare conciliazioni. Gli specialisti filologi aumentarono gradualmente e non perché aumentasse il materiale documentario, ma piuttosto per l'aumentare delle divergenze fra scuole interpretative. I commentarî delle varie tendenze esegetiche venivano pubblicati. Liu Xiang (79-8 prima dell'era volgare) ed il figlio Liu Xin diressero una copiosa bibliografia pubblicata negli Annali degli Han anteriori, *Hanshu*. Lo storiografo che si dedicò alla stesura di questi annali, Ban Gu, scrive che i migliori studiosi del tempo avevano da far fronte alle divergenze e contraddittorietà di classici e commentarî piegando il senso dei brani alle esigenze interpretative, cavandosi d'impaccio con giri di parole e teorie campate in aria, dispiegando ventimila o trentamila parole per ogni cinque caratteri di testo originale. Certo, grande fu l'impegno accademico dei letterati Han nel sistematizzare il canone confuciano ponendo rimedio al rogo dei libri voluto dai Qin e alle altre distruzioni causate dal passaggio alla nuova dinastia. Gli scritti dell'epoca erano stilati in lacca su listarelle di bambú legate assieme, tecnica che favoriva evidentemente la dispersione

con l'usura del tempo. Quando saltarono fuori copie superstiti, il loro stato di conservazione non dové facilitare il lavoro degli specialisti, che rimasero sempre divisi in scuole con sempre leggermente differenziate versioni delle opere, ogni scuola con le sue proprie tradizioni, maestri e discepoli. La situazione peggiorò con la apparizione di versioni ancora divergenti di alcuni classici, che la leggenda racconta essere state trovate nascoste, sempre in epoca Han, nelle mura dell'abitazione di Confucio. Esse però, a causa di numerose omissioni ed aggiunte, non sarebbero state pienamente affidabili e costituirono le versioni dette del "vecchio testo", chiamate così perché stilate in una grafia arcaica. In periodo Han la disputa fra divergenti edizioni dei testi confuciani si estendeva comprensibilmente ad istanze storiografiche, filosofiche, politiche e religiose fondamentali. In generale la scuola del nuovo testo proponeva una sistematizzazione dottrinaia che faceva libero uso delle teorie cosmologiche dello *yin-yang*, enfatizzava le interpretazioni di eventi considerati soprannaturali, tentava di elevare Confucio ad un rango quasi divino, ed adottava parte della letteratura profetica cresciuta in seno alla scuola confuciana. La scuola del vecchio testo invece, guidata da uomini provenienti dalla terra di Confucio, ebbe a cuore soprattutto l'eliminazione dal confucianesimo delle superstizioni, la restituzione a Confucio della funzione propria di insegnante, l'opposizione all'invadenza delle dottrine *yin-yang* ed il ritorno alle origini della dottrina. Primo importante patrono ufficiale della scuola del vecchio testo fu Liu Xin (46 a.C.-23 d.C.) illustre studioso la cui reputazione ebbe a soffrire dalla contiguità con l'usurpatore del trono Wang Mang. L'imperatore Guang Wu, che riportò in auge

la casata degli Han dopo l'esecuzione di Wang, era estremamente superstizioso e quindi incline al misticismo della scuola del nuovo testo, cui fornì pieno appoggio abolendo lo studio dei vecchi testi che aveva goduto di qualche favore alla fine degli Han anteriori. La forma finale dell'interpretazione ortodossa dei classici confuciani fu ridefinita in un nuovo concilio ai primi anni della nostra èra. Il bambú era del resto stato sostituito ampiamente dai rotoli di seta prima che l'invenzione della carta, documentata per l'anno 105, facesse ulteriormente progredire la tecnologia editoriale cinese. Per sicurezza però i testi sacri dell'ideologia statale, i cinque classici e gli *analecta* confuciani, vennero scolpiti su tavolette di pietra prima del definitivo tramonto della dinastia Han. La scuola del vecchio testo non ebbe successo istituzionale durante gli Han, tuttavia fra i suoi seguaci troviamo nomi di pensatori rilevanti nel panorama degli Han posteriori e studiosi fautori di quell'approccio razionalistico alla dottrina confuciana che col tempo finirà per prevalere.

Nel corso della storia cinese il canone confuciano ufficiale è stato variamente definito. Durante gli Han lo si intendeva composto di cinque classici, o meno comunemente di sette classici. In epoca Tang si parla di nove classici. La dinastia Song arriva a enumerarne tredici. I letterati confuciani hanno nel tempo scelto libri particolari del canone come riferimento principe.

Molti classici esistevano già prima di Confucio e costituivano il patrimonio culturale del passato; erano stati alla base dell'educazione degli aristocratici durante i primi secoli feudali della dinastia Zhou. Il pensatore, o meglio l'insegnante, conosciuto col nome di Confucio fu fra i molti letterati educatori che, a partire dal settimo secolo prima

dell'era volgare circa, in concomitanza con i primi segni di cedimento del feudalesimo e col formarsi di Stati autonomi che in un succedersi di lotte ed alleanze miravano al predominio su tutta la Cina, vagarono diffondendo la tradizione filosofica, commentandola e tentando di adattarla alle esigenze pratiche della nuova situazione storica. Confucio stesso avrebbe affermato di non essere un creatore, ma un "trasmettitore". Ma nel trasmettere istituzioni ed idee le si interpreta sempre attraverso una lente personale e Confucio diede effettivamente inizio a qualcosa di nuovo nell'insegnare la tradizione. Parte delle opere conosciute in seguito col nome di "tredici classici" sono commentarî di testi.

Fra le nuove idee che Confucio propugnava sono fondamentali quelle concernenti i rapporti fra individuo e società, e fra il cielo (ossia le leggi di natura o divine) e l'uomo. Per prima cosa, al fine di ottenere una società bene ordinata, sarebbe stato necessario operare un "raddrizzamento dei nomi", ossia si sarebbe dovuto far corrispondere ogni soggetto sociale al ruolo ed alle qualità ad esso assegnato dai nomi. In breve: che il governante sia governante, il ministro ministro, il padre padre, il figlio figlio. Poiché ogni nome conterrebbe alcune note caratteristiche costitutive dell'essenza delle cose che i nomi indicano, bisognerebbe rispettare questo presupposto e far sí che vi sia accordo fra nome e realtà effettuale. Ogni nome implica alcune funzioni, responsabilità e doveri ben precisi. Governante, ministro, padre e figlio sono nomi di relazioni sociali, e gli individui cui spettano tali nomi devono adempiere alle responsabilità ed ai doveri dei loro nomi affinché questi ultimi non restino svuotati di significato reale.

Per quanto riguarda le virtù dell'individuo si ascrive a Confucio l'enfasi particolare assegnata ai valori di rettitudine e di umanità.

La Rettitudine (*yi*) è una sorta di imperativo categorico che dovrebbe spingere ogni persona a determinati doveri in determinate situazioni al di là del proprio personale tornaconto. Essa va messa in pratica nei rapporti sociali per puro dovere, senza nessuna considerazione di altri fini. Ognuno ha precisi doveri da compiere.

L'Umanità (*ren*) è più semplicemente definita come un "amore per gli altri" ed è considerata presupposto indispensabile della convivenza sociale. Alla richiesta di elucidazioni circa il significato di "Umanità", Confucio avrebbe risposto di non fare agli altri quello che non desideriamo sia fatto a noi; e che l'uomo dotato di Umanità è colui il quale, desiderando aiutare se stesso, aiuta gli altri e, desiderando sviluppare se stesso, sviluppa gli altri. Chi è capace di scorgere, trattando con gli altri, l'uguale al proprio *ego*, saprà mettere in pratica l'Umanità. L'unità di misura della Umanità si troverebbe dunque in noi stessi, ognuno ha in sé il metro di giudizio di una giusta condotta sociale e può usarlo se solo vuole.

Ma a questa esortazione a compiere ognuno il proprio dovere perché esso costituisce un valore di per sé a prescindere dal risultato, in Confucio si accompagna la coscienza che le intenzioni dell'uomo non sono tutto nelle vicende storiche, buona parte della riuscita o del fallimento di ogni singola intenzione dipendendo da *ming*, termine variamente tradotto e traducibile: fato, destino, volontà celeste, mandato naturale, decreto sovrumano, forza superiore fuori del nostro controllo, diretta ad un fine che talvolta

cozza con i nostri intendimenti. Per essere davvero saggi bisogna sempre tenere a mente l'esistenza di questo potere non umano e tuttavia compiere il proprio dovere senza preoccuparsi dell'eventualità di insuccessi non dipendenti dalla nostra volontà. Saremmo così alleggeriti da eccessivi dubbi, ansietà e paure.

Una certa preminenza dei valori morali nella visione confuciana dello sviluppo della personalità dell'individuo è innegabile. Ma, se i confuciani per questa loro ristrettezza di interessi venivano abitualmente messi in ridicolo dai taoisti, essi condividevano con questi ultimi lo studio, il desiderio di ricercare una verità piú alta della comune comprensione umana, ed anche dai confuciani questo principio assoluto era chiamato Tao: volgiti con dedizione al Tao; una volta afferrato il Tao puoi morire soddisfatto. E, sebbene la perfetta conoscenza del proprio posto, del proprio ruolo nella società, ossia la conoscenza dell'etichetta, del galateo sociale, dei riti e delle cerimonie della retta condotta (*li*), occupasse nel filosofare confuciano il primo posto, Confucio non rifuggiva dal considerare (ma senza illudersi di potervi intervenire) fattori meta-morali: il Cielo e la Fortuna che il Cielo, piú o meno arbitrariamente, accorda. Secondo alcune testimonianze testuali, inoltre, Confucio avrebbe creduto in una sorta di missione divina assegnatagli dal Cielo al fine di porre finalmente ordine nel mondo sottostante. Ed in effetti nel primo secolo prima dell'era volgare il maestro finí per essere considerato, da taluni letterati-burocrati confuciani di regime della dinastia Han, come una sorta di essere divino che era stato consapevole della futura realizzazione dei suoi ideali politici da parte degli Han stessi; e con l'apoteosi di Confucio la sua dottrina

divenne una vera e propria religione. Questo tipo di glorificazione però non durò in quanto la mentalità sostanzialmente razionalistica del confucianesimo riprese presto il sopravvento ed il maestro della ideologia di Stato fu restituito alla sua dignità umana.

Dopo Confucio i pensatori che continuarono la sua opera, essenzialmente rivolta a fondare nella maniera eticamente migliore la società, furono numerosissimi. Nel corso della storia cinese in effetti il confucianesimo da un certo punto in poi si impose come ortodossia filosofica al cui quasi esclusivo interno era dato svolgere il dibattito politico, rielaborando, rielaborando e rielaborando ancora le interpretazioni dei dogmi originali lasciati fondamentalmente invariati. La dottrina filosofico-politica inaugurata da Confucio riuscì in questa conquista della egemonia intellettuale anche mediante l'assorbimento di molte delle correnti di pensiero che presentavano qualche affinità o qualche complementarità rispetto ad essa (la scuola legalista ad esempio). Alcuni pensatori confuciani e neoconfuciani s'imposero nondimeno nel panorama della scuola.

Innanzitutto Mencio (Mengzi), forse vissuto fra il 370 ed il 290 circa prima dell'era volgare, famoso per la sua teoria sulla bontà della natura umana che inaugura la corrente idealistica del confucianesimo. L'uomo per Mencio sarebbe originariamente buono, non nel senso che nasce saggio, ma nel senso che possiede in sé latenti i semi suscettibili naturalmente di maturare fino a renderlo saggio. Bisogna solo fare sí che i semi della bontà umana trovino l'ambiente adatto ad un sano e completo sviluppo. Ognuno può diventare saggio se dà pieno sviluppo alla propria natura originaria attraverso l'educazione, e l'educazione (dettame que-

sto che tutti i confuciani accoglieranno come fondamentale) deve costituire uno dei compiti primari del buon governo. Che l'uomo sia buono si desumerebbe dal fatto che non può tollerare di vedere soffrire gli altri. Se ad esempio vedono un bambino in pericolo, tutti gli uomini provano ansia e spavento. E quelli che non provano i vari sentimenti che dimostrano la bontà dell'uomo vanno semplicemente considerati disumani. Confucio non aveva mai spiegato perché ci si dovesse comportare seguendo i principî di Rettitudine e di Umanità. Mencio tenta con la sua teoria della originaria bontà dell'uomo di fornire un supporto ai doveri sociali. Certo, Mencio sa che ognuno ama piú se stesso che gli altri, piú i propri parenti degli estranei, piú i propri conterranei degli stranieri, ma afferma che si può tuttavia estendere la sfera dell'amore verso gli altri identificandosi negli altri e nei rapporti altrui. Un'altra e forse piú importante teoria menciana, gravida di conseguenze per l'intera storia politica della Cina, è quella del diritto morale del popolo – che è l'elemento piú importante di uno Stato – alla rivoluzione, qualora un sovrano, elemento secondario rispetto al popolo, si dimostri privo delle qualità etiche che ne farebbero un buon governante. Se un sovrano non agisce come dovrebbe non è piú un sovrano ed in tal caso la sua messa a morte non sarà regicidio. E le regole principali cui un buon monarca deve attenersi sono: governare mediante istruzione ed educazione morale piuttosto che con la forza, altrimenti i sudditi si piegheranno ma interiormente non vedranno l'ora di poterglisi opporre; fare tutto il possibile per il benessere popolare badando soprattutto che l'economia del paese poggi su solide basi, cominciando con una equa distribuzione della

terra ed un suo sfruttamento razionale, coltivando bachi da seta per vestire i vecchi, allevando pollame e maiali per meglio nutrirsi, e così via.

A questa corrente idealista, inaugurata da Mencio, si oppose, in seno al perenne dibattito confuciano sulla natura umana, la cosiddetta corrente realistica, di cui si fece principale interprete Xūnzi, filosofo vissuto presumibilmente nel terzo secolo prima dell'era volgare. Xūnzi è noto infatti in particolare per la teoria secondo cui la natura umana è originariamente cattiva, nel senso che al fine di farla sviluppare verso il bene sociale non sono sufficienti alcune generiche buone condizioni ambientali, bensì è necessaria una forte iniezione di cultura. La filosofia di Xūnzi si potrebbe anche chiamare filosofia della cultura: il cielo (la natura) ha le sue stagioni, la terra le sue ricchezze, l'uomo ha la sua cultura. Solo un grosso sforzo culturale può redimere l'uomo dalla sua natura, originariamente tutt'altro che sufficiente alla vita comunitaria ed al mantenimento del bene comune perché inquinata da una socialmente insana bramosia di guadagno e di piacere sensuale che la accomuna agli altri animali. La natura umana è cattiva, la bontà è frutto dell'educazione; la natura è materia grezza, valore e perfezione sono acquisiti per opera di cultura. Senza natura non ci sarebbe ciò a cui aggiungere cultura, ma senza acquisizioni culturali la natura non potrebbe divenire bella. Anche secondo Xūnzi, come secondo Mencio, ogni uomo può divenire un perfetto saggio purché lo voglia. Con la sostanziale differenza che la saggezza non è lo sviluppo naturale dei semi di bontà innati nell'uomo della teoria menciana, bensì frutto di una ferrea disciplina culturale che sappia piuttosto mettere un freno al perico-

loso sviluppo dei semi di malvagità latenti nell'animo umano. Bisogna comprendere con l'intelligenza (che all'uomo non manca già in origine) quanto questi germi socialmente patogeni siano deleteri e obbedire quindi alle leggi. Per fortuna l'uomo, originariamente come gli altri animali tutt'altro che buono, è originariamente intelligente. Gli uomini comprendono di non potere fare a meno di un'organizzazione sociale; la cooperazione e l'aiuto reciproci sono necessari per avere maggiori prodotti ed una vita migliore, ogni singolo individuo ha bisogno del lavoro di centinaia di altri uomini, nessuno sa fare bene ogni lavoro e neanche spesso più di un solo lavoro, se ognuno vivesse solo e non si rendesse utile agli altri ci sarebbe un generale stato di estrema povertà. Bisogna essere uniti anche per meglio governare le forze altrimenti superiori della natura. La forza dell'uomo è inferiore a quella del bue, la sua velocità inferiore a quella del cavallo, eppure bue e cavallo sono al servizio dell'uomo perché l'uomo è capace di organizzarsi in società a differenza delle altre creature. Per mantenere l'organizzazione sociale indispensabile al progredire dell'umanità ci vogliono regole di condotta, norme consuetudinarie di vita cui attenersi, i cosiddetti *li*.

I *li* sono anche i riti cerimoniali attraverso cui purificare le emozioni umane, ad esempio la musica, la poesia, e nondimeno (e forse addirittura in primo luogo) la religione, tutte espressioni che liberano la fantasia, mescolano invenzione e realtà e possono, se si sta attenti a non ingannare se stessi nel praticarle, appagare in qualche modo i nostri affetti senza ostacolare i progressi dell'intelletto. Quando compiamo riti funebri e sacrifici per gli antenati, secondo i confuciani, oltre a svolgere una funzione di coesione

sociale, stiamo ingannando noi stessi senza nel contempo venire ingannati. Trovo questa accettazione di una “razionale schizofrenia” della natura umana molto moderna e sempre attuale, ed anche utile a definire il rapporto, ancora oggi assai poco chiaro e spesso improntato alla malafede, fra religione e scienza. Xünzi si chiede come mai piova dopo che il popolo ha offerto sacrifici per la pioggia e risponde che non c'è un rapporto di causa ed effetto. Sarebbe piovuto anche senza preghiere. Le preghiere le facciamo non per ottenere quanto desideriamo ma per convenzione rituale. L'uomo superiore considera riti e cerimonie religiose un atto formale, mentre il popolo li crede dotati di forza soprannaturale. Preghiamo per la pioggia, ricorriamo all'arte divinatoria prima di prendere decisioni importanti per esprimere e lenire la nostra ansietà, così come componiamo poesia o musica per dare libero sfogo ai nostri stati d'animo in maniera conveniente e non compromissoria per l'ordine sociale, ecco tutto. I *li* sono infatti anche la buona etichetta, il più o meno rigido galateo sociale che tutto il confucianesimo pone a fondamento della sua filosofia e del buon funzionamento di una società che si rispetti. La funzione delle norme di condotta è quella di porre limiti ai desideri umani che, se perseguiti *ad libitum*, creerebbero contese e discordia sociale a causa della limitatezza delle risorse. Il mondo non è un luogo ideale e l'uomo ha da fare i conti, usando l'intelligenza che gli è propria, con le condizioni naturali che ne limitano la libertà. Xünzi è un esemplare interprete degli umori del suo tempo e dell'aspirazione vivissima di molti ideologi a “fare il mondo uno”, cioè all'unificazione dell'intero territorio cinese in un unico organismo politico, in un impero centralizzato.

L'evento "uniformatore" si sarebbe realizzato di lí a poco per opera della breve dinastia Qin seguita dal ben piú duraturo dominio degli Han (III secolo prima dell'era volgare - III secolo dell'era volgare). Si pose allora termine ai torbidi ed ai disordini della fine del feudalesimo Zhou (epoca degli "Stati combattenti"), periodo politicamente instabile, ma assai fecondo dal punto di vista filosofico. Il confucianesimo costituirà, guardando naturalmente alla storia della Cina da una prospettiva assai larga e non certo con una potente lente di ingrandimento, la grande giustificazione dell' "impero che è al centro" come ancora oggi i cinesi chiamano il loro paese, un sistema che legittima un esercizio del potere accentrato ed autoritario ma, almeno in teoria, benevolente verso la popolazione ed illuminato. Un credo sostanzialmente mondano e non-religioso che non rivela verità trascendenti, né offre un sentiero per incamminarsi verso la salvezza eterna. Una filosofia etica e politica rivolta in origine alla classe dei "letterati-burocrati" ed intesa ad insegnare loro l'arte del buon governo attraverso la messa in pratica di virtù quali rettitudine ed umanità. Alla benevolenza del sovrano dovrebbero corrispondere la lealtà e l'obbedienza da parte dei sudditi. In tal modo si potrà realizzare uno dei massimi valori confuciani, l'armonia, ovvero la responsabilità reciproca fra diseguali. Un'armoniosa diseguaglianza deve regnare all'interno della famiglia, nelle relazioni fra padre e figlio, tra marito e moglie, fra giovani ed anziani. L'armonia familiare genera a sua volta, e ne costituisce il modello archetipico, la disciplina sociale, la solidarietà ed il senso di responsabilità dell'individuo nei confronti della comunità nel suo complesso.

Ovviamente le novità di pensiero, giunte alla cultura

cinese nel corso della sua plurimillenaria evoluzione, costrinsero anche il confucianesimo a molteplici rielaborazioni, che non avremo qui agio di trattare come meriterebbero. Non possiamo che, fin troppo schematicamente, proporre il seguente, piú che discutibile, accomodamento storico-filosofico: le rielaborazioni confuciane nel corso dei secoli furono tendenzialmente volte a fornire interpretazioni della dottrina dei padri fondatori aggiornate alla luce delle nuove teorie gnoseologiche, prime fra tutte quelle di derivazione indiana veicolate dal buddhismo, per giustapporre al sistema etico delineato dagli iniziatori della scuola, i cui dettami etico-politici rimasero sostanzialmente invariati.

Il presente brano e i due che seguono sul taoismo e sul buddhismo sono tratti dal volume: Paolo Villani, *Introduzione al pensiero dell'Asia Orientale*, pubblicato nella collana «Testimonianze» dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (La Città del Sole, Napoli, 1998).

Il taoismo dalla Cina al Giappone

PAOLO VILLANI

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»

In Cina fu il taoismo il sistema di pensiero rivale per eccellenza della visione confuciana del mondo. In Giappone il taoismo non fece parte in maniera dottrinarialmente sistematica del panorama filosofico e religioso, ma rientrò verosimilmente assieme a numerose altre componenti prebuddhiste in quel complesso di credenze, di mitologie, di rituali cui per convenzione si assegna il nome di shintoismo. Il cosiddetto shintoismo fu poi, in seguito all'introduzione del buddhismo, un culto sostanzialmente sincretico in cui gli assunti dottrinari del credo di origine indiana facevano da struttura alla compartecipazione, nella vita religiosa dei giapponesi, della religione preesistente. Anche il confucianesimo venne amalgamato nel corso dei secoli in Giappone alle altre credenze, e numerose scuole di pensiero shintoista "medievali" trovarono nella filosofia di Confucio e dei suoi epigoni materiale suscettibile di venire forgiato in più o meno originali nuove forme. Fu solo a partire dal diciottesimo secolo che, in quella scintilla del futuro impeto nazionalista che fu tanto importante per la modernizzazione del Giappone, alcuni liberi pensatori ed alcuni teologi iniziarono a differenziare le componenti del sincretismo giapponese per tentare di isolare gli elementi primordiali della religiosità e della filosofia nippo-

nica. Così gradualmente essi “inventarono” in qualche modo uno *shintō* – termine che ancora usiamo nell’accezione allora riformulata – e mistificarono il contesto antico al punto da fare credere che in realtà l’indistinto ed assai disomogeneo complesso religioso giapponese prebuddhista avesse nel passato remoto costituito un molto meglio precisato, puro, ed autenticamente giapponese “shintoisimo”. Da allora una qualche polemica maggiore scosse i rapporti fra confuciani e shintoisti giapponesi ed è molto interessante notare come questa polemica, e non mi sembra potere essere un caso, ripeta molte caratteristiche della polemica sviluppatasi nella filosofia cinese fra “confucianesimo” e “taoismo”.

Degno di nota in proposito il battibecco fra Motoori Norinaga (1730-1801), famoso esponente di quel movimento filologico e filosofico che rivalutò, assai meritoriamente peraltro, il patrimonio letterario antico del suo paese, ed un neoconfuciano suo contemporaneo.

Motoori Norinaga, che pure, come tutti i letterati dell’Asia orientale del suo tempo, aveva ricevuto un’educazione basata anche sui classici del confucianesimo ed aveva pienamente assorbito l’etica confuciana, base dell’ordinamento sociale vigente, finiva con l’elaborare i principî del convincimento che le antiche poesia e prosa giapponesi scaturissero da una specie di etica metafisica, un naturale stato di grazia, un divino ordinamento della natura del tutto particolare e riscontrabile unicamente in quelle opere. Se dapprincipio egli inquadra il problema etico in termini di “spontaneità” nell’idealizzare la presunta morale primordiale, l’ordine naturale esistente in Giappone dalla creazione e grazie al quale il mondo automaticamente si reg-

geva, in seguito egli andrà sempre piú accentuando l'ascendenza "divina" piuttosto che quella "naturale" dell'antico stato di cose. Motoori intendeva rettificare il cammino spirituale dell'umanità. E, accorto filologo qual era, non trascurava il versante linguistico della questione. Egli affermava infatti che in Giappone nel tempo antico la pur minima profusione verbale a proposito della "via" (ossia dottrina) era assente, e che l'arcipelago godeva nell'antichità di uno stato di grazia non esprimibile a parole; la "via" era intesa solo come sentiero che conduce a qualcosa e non esisteva un'accezione dottrinarìa del termine.

Ma anche in Cina la parola Tao (*dao*), nell'arcipelago tradotta *michi*, in principio indicava solo il sentiero verso qualcosa. Del resto lo stesso vocabolo cinese *shendao* (giapponese *shintō*) nelle fonti continentali si riferisce talora semplicemente ad un sentiero che è sacro in quanto diretto verso le sepolture dei morti o verso un santuario.

All'ipotesi linguistica Motoori fa seguire quella storico-filosofica. L'antichità giapponese priva di insegnamenti dottrinali era una condizione di ordine sovrumano nella quale anche l'attività di governo procedeva sulla base di una qualche autoregolazione e pervadeva la società intiera senza avvalersi di codici teorici. Proprio in ciò, anzi, consisteva una eccelsa realizzazione della "via", per quanto, precisa Motoori, già mettere la faccenda in questi termini significa accettare le convenzioni verbali di "quel paese straniero", ossia la Cina. Comunque, egli prosegue, non vi era la parola "via", eppure la "via" era in essere. Forse anche un lettore provvisto di una minima conoscenza del pensiero taoista sarebbe propenso a tacciare Motoori di plagio. Incurante però, o magari solo inconsapevole, Norinaga aggiunge altre

osservazioni, ad ogni modo di piacevole tenore: considerate la differenza fra lo spiegare pretenziosamente la “via” e l’astenersi dal farlo. Il non proferire verbo significa libertà dalle pedanti, noiose disquisizioni proprie dei paesi stranieri. Come l’uomo di ben coltivato talento non si dà da fare per mostrarlo a parole, mentre il mediocre ignorante mena vanto di un poco di tutto con continui discorsi pomposi, così in Cina ed altrove, causa la carenza di “via”, non si fa che discutere in proposito in maniera macchinosa.

Alcune affermazioni motooriane a proposito dell’antico stato di cose in Giappone sembrano quasi un commento all’adagio del *Laozi* (o *Daodejing*) secondo cui colui che sa non parla, colui che parla non sa. Ma è tutto il sapore del discorso di Motoori a richiamare alla mente l’opera prima del taoismo: dall’*incipit*, sempre restio a lasciarsi tradurre nello stesso spazio dell’originale, secondo cui la “via”, il Tao, se può venire espresso, conosciuto, non è il vero Tao, non è l’eterna, l’immutabile “via”, ed il nome, la norma, il principio che può essere nominato non è il vero principio, ad altre dichiarazioni dell’*arretton* taoista, quali: non ne conosco il nome, è per designarlo che lo chiamo Tao. O ancora sull’autoregolazione della “via” suprema, sul Tao che si governa in maniera naturale, spontanea. Con tutte le conseguenze sul piano della filosofia politica, improntata al sublime ideale quietistico del *wuwei*. Per Laozi il meraviglioso meccanismo cosmico, con le sue implicazioni politiche, non è cosa che si possa agire, operare attivamente. Motoori Norinaga ammonisce il lettore con opinioni analoghe. L’universo è straordinariamente complesso, al punto di essere incomprensibile alla ragione umana. Tentare, attraverso la trattazione razionale, di comprenderlo ingar-

buglia le cose tanto che governare diventa impossibile. Così, egli dice, la “via” dei saggi confuciani, escogitata per amministrare il paese, si dimostra al contrario un seme di discordia e di rivolta politica. Ed afferma che in ogni faccenda, quando le cose siano soddisfacentemente quiete, andranno bene nello stato in cui sono. La “via” confuciana, l’arte di governo dei cosiddetti saggi della tradizione cinese, è ingannevole. Quella giapponese – per Motoori, col passare del tempo, sempre più l’etica rivelata nel testo sacro, la morale di ascendenza “divina” è nipponica piuttosto che soltanto “naturale” – è la sola veritiera. Non una “via” da seguire su indicazione di comuni mortali, bensì una realtà praticata da esseri dotati di virtù superiori.

Il violento attacco mosso da Motoori contro la dottrina confuciana non poté non urtare l’orgoglio di quanti si riconoscevano in essa, e la loro reazione non tardò. Ad aprire il fuoco fu Ichikawa no Tazumaro Tamon, letterato neoconfuciano, al quale non sfuggì che Motoori potesse avere aspramente criticato i saggi confuciani in virtù di una qualche simpatia verso la naturalezza di cui parlano i taoisti. Ed accusò Motoori di sincretismo taoisteggiante sottolineando, ad esempio, la manifesta filiazione del concetto di “via” priva di teoria della “via” dalla tesi fondante del *Laozi*, ugualmente falsa e tortuosa secondo il confuciano. Motoori Norinaga rispose alle accuse sostenendo che un letterato confuciano, altro non avendo tenuto in seria considerazione nel corso dei suoi anni se non “la dottrina dei saggi cinesi”, è forzatamente dell’idea che pure l’antichità del Giappone vada stabilita in base a criteri cinesi, tanto da non riuscire neanche ad immaginare che venga mossa critica al confucianesimo da parte di qualcuno che non sia un

seguace del taoismo. Poi affronta la questione delle sue frasi concernenti la “via” che sembrano ricalcare le orme di Laozi. Tale imputazione di plagio costituirebbe un segno di ristrettezza mentale dell'accusatore. Forse perché in Giappone, argomenta Norinaga, ci sono specie animali e vegetali simili a quelle cinesi o indiane si può pensare che le si è create su quel modello? Mentre le creazioni della cultura umana variano molto di paese in paese, quelle di origine naturale non possono variare nella stessa misura. Così le dottrine indiane e cinesi, frutto della cultura intellettuale umana, non somigliano, nel complesso, alla divina morale giapponese. Ciò nondimeno sarebbe strano se non avessero alcunché in comune. E ciò è particolarmente vero per il taoismo, che rassomiglia tanto alla sacra etica nipponica proprio in ragione del favore accordato alla natura e del rigetto della cultura intellettualistica. I taoisti esaltano la natura; e le cose naturali, si è detto, sono grosso modo uguali ovunque. Eppure il Tao, la “via” del taoismo, ha come fondamento, come spunto di partenza la negazione della cultura, sarebbe cioè qualcosa che costruisce la naturalezza attraverso un forzoso artificio e non costituisce, quindi, una vera spontaneità. Abbandonarsi allo stato naturale delle cose in un mondo che celebra la cultura intellettualistica implica l'accettazione anche di tale cultura, la quale fa parte dello stato naturale; rifiutare tale cultura significa, al contrario, voltare alla natura le spalle, violare lo stato naturale delle cose. La morale giapponese di divine ascendenze, invece, lungi dall'essere dottrina che fonda una natura in opposizione alla cultura, sarebbe, sin dall'inizio, un complesso etico posto in essere da soggetti sovrumani. L'equivoco, per concludere, nascerebbe dall'esporre

in termini di *naturalezza* qualcosa che le somiglia, ma è un'etica "divina", rivelata non da uomini, bensí dagli antichi testi, frutto, in Giappone, sempre secondo Motoori, dell'operato delle divinità. Il pensatore non scansava certo la questione, e sottolineava come la richiesta di un tale tipo di "via" non la esaudisca: né una "via" spontaneistica della natura, sulla falsariga delle opinioni espresse in Cina dai vari Laozi e Zhuangzi, né una "via" costruita dall'uomo. Ed ancora, a chi sospettasse che la "via" sancita dalle divinità giapponesi collimi con le idee avanzate in Cina da Laozi e Zhuangzi, ribatteva che, nel loro disprezzo verso la tracotanza intellettualistica dei letterati confuciani e nell'esaltazione della spontaneità naturale, i taoisti riecheggiano in certo modo la natura; ma che essi taoisti, nati come sono in un paese empio e non nel sublime regno di divine ascendenze, nulla hanno abitudine a ascoltare, da sempre, fuorché le sentenze di stampo confuciano dei sapienti. Anche ciò che reputano natura, per conseguenza, ha un senso di *naturalezza* solo nel contesto teorico confuciano. Neanche passa loro per la mente che ogni cosa sia intento ed opera delle divinità. Si tratterebbe, insomma, di ben altro affare.

Motoori verosimilmente rispondeva e puntualizzava a se stesso piú che alle critiche neoconfuciane. O per meglio dire a quei suoi stessi convincimenti che aveva ereditato da altri; in primo luogo, nella fattispecie, da un altro grande rivalutatore dell'antica cultura giapponese, Kamo no Mabuchi (1697-1769). È noto che in Norinaga sono chiaramente riconoscibili motivi presenti in Mabuchi. Spesso Motoori li copia, li imita, li fa suoi nascondendo, addirittura a se stesso, gli intimi meccanismi attraverso cui compie tale operazione. E laddove non convince non significa che sia in

malafede. Egli infatti, rispetto a questioni assimilate nella profondità del processo conoscitivo, assumeva sovente un atteggiamento che gli impediva di spiegarle al lettore in maniera facile e comprensibile. E ciò anche nel caso dell'enunciazione dell'inconfondibilità del taoismo con la metafisica nipponica. Per Mabuchi lo spirito delle due sfere filosofiche è uguale. Motoori, nel sostenere il contrario, risponde anche a Mabuchi: le due sfere si somigliano, ma sono ben diverse. Motoori Norinaga ripete questo concetto ad ogni buona occasione, ma non sempre coglie nel segno; anzi nel suo periodare si scorge una sorta di impazienza dovuta all'improprietà argomentativa. Motoori non voleva, o non poteva, essere d'accordo con la chiamata in causa, sovente esplicita, di Laozi, con cui Kamo Mabuchi illustrava l'antica "via". Ed allora fu quasi costretto a recidere con forza gli evidenti legami col pensiero taoisteggiante di Mabuchi. La polemica con i neoconfuciani servì probabilmente solo a rimettere ancor meglio a fuoco la questione.

Se ammettiamo che Motoori debba al "taoismo", direttamente o attraverso Kamo no Mabuchi, le sue idee sulla naturalezza, potremmo supporre che solo in seguito egli prenda in qualche modo atto di ripetere qualcosa di già detto e ridetto nella storia del pensiero, e cambi rotta. Più semplicemente, potremmo, invece, concordare con Motoori. Non so quanto egli ignorasse che il taoismo è un fenomeno talmente complesso da inglobare probabilmente anche fideismi assai simili a quello da lui abbracciato. Né so quanto indispensabile al momento storico fosse la cecità campanilistica. Alla versione dei fatti prospettata da Norinaga danno comunque credito, chi più chi meno, in molti.

Il buddhismo

L'arrivo in Cina e in Giappone di una religione universalista

PAOLO VILLANI

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»

L'introduzione del buddhismo in Asia orientale fu un evento storico di vasta portata, che costituì uno dei maggiori fattori di civiltà e si rivelò fecondo in campo non solo religioso, ma anche filosofico, artistico e letterario. Il credo di origine indiana, introdotto in Cina in anni non precisamente identificabili dell'inizio dell'era volgare (con "infiltrazioni" sicuramente assai precedenti), sarebbe stato destinato a perpetuarsi nelle terre di nuova conquista più a lungo che nel suo stesso paese di origine, assumendo ovviamente forme alquanto discoste da quelle originali, in certo modo analogamente a quanto avvenne al cristianesimo veicolato sulla cultura dell'antichità ellenistica. Il processo attraverso cui il buddhismo si innestò sull'impianto filosofico cinese preesistente, i fenomeni di selezione e di deformazione che ne seguirono, l'assorbimento e l'assimilazione che lo avrebbero a poco a poco amalgamato nel fondo della coscienza collettiva cinese forniscono interessanti elementi di analisi, ed alcuni studiosi considerano tale processo una prefigurazione dell'odierno rapporto della Cina con altre importazioni culturali, quali, ad esempio, il marxismo.

Come avviene per altre religioni, nelle origini del buddhismo si mescolano storia a leggenda. Si tende a collocare

nella seconda metà del sesto secolo prima dell'era volgare l'epoca in cui un asceta indiano appartenente all'illustre casato dei Gautama si sarebbe "svegliato", "risvegliato" (tale è infatti il senso letterale del participio passato sanscrito *buddha*), avrebbe cioè compreso la realtà profonda celata sotto l'apparenza molteplice ed ingannevole dei fenomeni. Questo Buddha cosiddetto storico, Gautama soprannominato Shakyamuni (asceta silenzioso dell'etnia shakya), trovò dopo lunghe vicende ed intense meditazioni la soluzione al problema che tormentava lui ed i suoi contemporanei dell'India gangetica: il fardello ideologico della trasmigrazione delle anime in una catena continua, inarrestabile ed imprevedibile di rinascite non solo come uomini dal vario e spesso misero destino di sofferenza, ma anche come animali, spiriti dannati; fardello appena blandito dalla vaga speranza di potere raggiungere anche un luogo celeste di felicità divina. Il Buddha sostiene che gli esseri rinascono dopo la morte a seconda delle azioni compiute, ricevendo felicità per il bene fatto e castighi per il male. Inoltre era anche possibile, mediante un processo sfociante nella "illuminazione", sgombrare il proprio pensiero dalle passioni e da qualunque altro legame a tal punto da liberarsi per sempre del mondo fenomenico, emanciparsi dal ciclo di morti e rinascite ed estinguersi completamente in quello stato indefinibile e, almeno agli esordi del buddhismo, scevro da incrostazioni metafisiche, detto *nirvāna*. Già in India il buddhismo, nonostante propugnasse una "via di mezzo" (soprattutto per quanto riguarda l'astensione dagli eccessi, sia degli esercizi ascetici al limite della tortura, sia delle mollezze e degli ozî degli amanti del lusso), dovette costituire una riforma, se non una rivoluzione, filosofico-religiosa tale

da fare scandalo per gli aspetti di innovazione in senso egualitario che tentò di imporre, almeno in linea di principio, alle precise discriminazioni sociali tanto forti e radicate ancora oggi nel paese. E vari aggiustamenti dovè subire nel corso del suo progredire geograficamente verso oriente.

Il buddhismo è, come il cristianesimo ed altri credi, una religione universalista, nel senso che il suo messaggio “di salvezza” è rivolto ed aperto a chiunque lo voglia ascoltare senza preclusioni di etnia o di altro tipo. In Cina non si può dire che esistesse una religione precisamente etnica, essendo il confucianesimo sostanzialmente una scienza politica ed una dottrina morale e costituendo il taoismo un complesso filosofico per sua natura alquanto sfuggente all’istituzionalizzazione e che, anche quando si evolse in dottrina religiosa e costituí una propria “chiesa”, sistematizzò il proprio canone scritto solo in risposta al sopraggiungere del buddhismo e senza comunque porre enfasi particolari sull’appartenenza alla “etnia Han”. Ma se i sistemi di pensiero cinesi presi uno per uno forse mancavano di vistose componenti xenofobe, la cultura cinese nel suo insieme è spesso stata tendenzialmente “autarchica”; e dell’indiscutibilità del sinocentrismo, ben reso anche oggi dal nome della nazione, *zhongguo* (regno del centro), essa non ha mai fatto mistero, neanche mentre soccombeva variamente, durante i trascorsi cento e piú anni, agli assalti tutt’altro che esclusivamente filosofici di culture ormai di troppo “superiori” alla sua. Accettare la superiorità, obiettivamente lampante ma lí ed allora di sicuro anche difficile da comprendere appieno, della ricchissima speculazione filosofica indiana, fu fatto, se mai fu fatto, non di buon grado. Basti pensare che nacque e si tramandò la leggenda che Buddha

altro non sarebbe stato se non un discepolo indiano di Laozi, importante padre fondatore del taoismo. Il saggio taoista, che la tradizione storiografica cinese affermava fosse a un certo punto scomparso senza che nessuno sapesse dove si fosse ritirato sul finire della sua vita, avrebbe viaggiato verso occidente raggiungendo l'India e dispensando insegnamenti al Buddha e a molti altri discepoli conterranei del Buddha. I *sūtra*, i testi sacri buddhisti, secondo gli ardenti taoisti che, in quanto a fantasia, bisogna ammetterlo, non la davano vinta a nessuno nel bene e nel male, sarebbero dunque stati piú o meno varianti straniere del *Daodejing*, frutti della conversione dei barbari ad opera di Laozi. Comprensibilmente tale leggenda, che fra l'altro ci volle un millennio a sfatare, non favorí certo il clima generale dei rapporti fra buddhisti e taoisti in Cina. Ma quello che divenne pomo di discordia verosimilmente in origine non era un argomento rivolto dai cinesi contro il buddhismo, piuttosto al contrario un tentativo di facilitare ai cinesi stessi l'adozione della dottrina indiana addolcendone l'estraneità al corpo nazionale che si considerava centro del mondo.

Dal punto di vista storico va infatti detto che il taoismo ebbe un ruolo di mediazione importante almeno nel primo impatto del buddhismo con la cultura cinese. Per contenuti ed aspirazioni il taoismo costituiva in effetti quanto di meglio la civiltà cinese possedeva come strumenti di comprensione e di digestione analogica delle sovente assai complesse elucubrazioni filosofiche indiane. Il problema fondamentale, ma potenzialmente immobilizzante, della traduzione dei testi, ad esempio, fu in un primo tempo affrontato mediante la cosiddetta "interpretazione per ana-

logia”, ossia rendendo la terminologia degli scritti buddhisti attraverso quella del taoismo filosofico. Sotto gli Han a rigor di logica non si può così parlare di vere e proprie traduzioni di testi buddhisti e solo con l’arrivo nel secondo secolo (o poco prima) di esperti indiani si apre in Cina l’era di traduzioni gradatamente liberate dalle negligenze e dalle alterazioni perpetrate dal metodo dell’analogia. Ci vorranno secoli prima che i cinesi colti possano penetrare le sottigliezze della dottrina buddhista con la maggiore aderenza possibile al pensiero originale che una traduzione possa assicurare. Ma ormai l’impronta fornita dalle volgarizzazioni per analogia ed altre scorciatoie linguistiche e concettuali assieme allo sviluppo endogeno del pensiero buddhista stavano contribuendo a dare vita ad una forma di buddhismo che si può definire cinese, sebbene alcune scuole si chiudessero in una ligia osservanza purista della tradizione filosofica e religiosa dell’India.

Delle due principali diramazioni scolastiche del buddhismo indiano in Cina prese piede e si sviluppò soprattutto quella detta “grande veicolo” (*mahāyāna*). Già in India esso aveva conquistato i favori dei fedeli per essere più facile da seguire rispetto a quello “piccolo”, più antico, essenzialmente monastico, più severo ed in parte ispiratore di fughe dal mondo, causa di comprensibili disagi per la continuità familiare e sociale essenziale alla tenuta della cultura cinese. Dottrinariamente, infatti, grosso modo nel “grande veicolo” viene dedicata una particolare dedizione ai *bodhi-sattva*, gli “esseri destinati al risveglio”, ossia ad un passo dallo stato di *buddha*, ma che a quest’ultimo stadio di emancipazione dalle illusioni del mondo fenomenico altruisticamente rinunciano per essere d’aiuto ai bisognosi. Questi

esseri possono essere anche laici (nella formulazione teoretica anche dèi, animali ecc.) e piuttosto che mirare esclusivamente alla salvezza personale – il che al cinese tradizionale piú ancora forse che ad altri sarebbe apparso scandalosamente egoistico – preferiscono dunque continuare la propria vita sociale dispensando però generosità e curandosi della salvezza altrui in un buon compromesso fra esigenze terrene e soteriologiche.

Secondo il buddhismo tutti gli accadimenti che regolano l'esistenza degli individui senzienti sono regolati secondo un rapporto causa-effetto. Tutto ciò che un individuo "agisce" ossia fa, dice, pensa, e quant'altro, ossia ciò che si dice *karma*, costituisce una causa che avrà prima o poi un qualche effetto. Ora, se l'individuo non sa liberarsi dall'attaccamento alle cose della vita, che essendo illusorie ed impermanenti generano sofferenza, un circolo vizioso di cause ed effetti lo incatenerà all'infinito, poiché il nesso causa-effetto non si esaurisce con la morte, anch'essa illusoria, ma si perpetua in vite future. La sofferenza deriva in ultima analisi all'individuo dalla ignoranza della realtà. La perenne brama con cui l'uomo si aggrappa alla vita, in particolare, causa un legame insolubile col ciclo delle nascite e delle morti (*samsāra*). Per sfuggire a tutto ciò bisognerebbe sostituire l'illuminazione (*bodhi*) all'ignoranza; tutte le scuole buddhiste tentano di contribuire a questa sostituzione salvifica. Possono occorrere molte vite per accumulare *karma* sufficiente a produrre la capacità di rinunciare a brame ed attaccamenti, ma questo, secondo il buddhismo, è possibile e l'effetto sarebbe l'emancipazione dal circolo vizioso di cause ed effetti del *samsāra*. Tale emancipazione è chiamata *nirvāna*, ossia l'identificazione dell'individuo con lo "spirito

universale”, che è anche chiamato “natura del buddha”. La “natura del buddha” in realtà, per molte scuole di pensiero buddhista, è sempre presente in ognuno di noi senza che ne siamo consapevoli; dobbiamo solo risvegliarla. Per altre scuole meno filosofiche e più religiose la salvezza conterrà però anche allusioni ad una sorta di godimento paradisiaco.

Diamo ora un rapidissimo sguardo ad alcune delle prime scuole di pensiero buddhista affermatesi in Cina (e successivamente in Giappone):

– Sanlunzong (Sanron), “scuola dei tre trattati” resi in cinese da Kumārajīva (344-413), il grande traduttore di opere buddhiste giunto in Cina nel 401. Idea fondante: conviene attenersi ad una posizione intermedia (in India la scuola era detta “di mezzo”) nel considerare l’esistenza né pienamente reale, né assolutamente irreale.

– Chengshizong (Jōjitsu), “scuola del raggiungimento della verità”, fondata in Cina nel quinto secolo da Kumārajīva. Idea fondante: esiste appena un attimo di realtà evanescente.

– Faxiangzong (Hossō), “scuola dei caratteri specifici delle cose”, anche conosciuta come “scuola del null’altroche-coscienza”, nata dall’idealismo di Asanga portato in Cina dal famoso pellegrino Xuanzang (600-664). Idee fondanti: il mondo è illusione, ma esiste nel pensiero, dove immaginiamo i fenomeni ed i loro rapporti; in tutti gli esseri esiste una “natura di buddha”, che bisogna solo riaccendere per raggiungere la fine delle trasmigrazioni.

– Jushezong (Kusha), “scuola del tesoro della scolastica”, introdotta in Cina nel sesto secolo; rimane patrimonio filosofico di pochi monaci studiosi. Idea fondante: l’io è costi-

tuito da numerosi elementi reali, ma non esiste in quanto realtà indipendente.

– Huayanzong (Kegon), “scuola della ghirlanda di fiori”, istituita in Cina nel settimo secolo sulla base del “testo sacro della ghirlanda di fiori”. Idee fondanti: condivisione con le altre scuole della idea di quiddità, l’assoluto presente in tutte le cose; immagine dell’universo con un Buddha supremo, Mahāvairocana, assiso su di un loto dai mille petali ognuno dei quali costituisce di per sé un universo a sua volta composto di una miriade di mondi e così via. Favore da parte del potere centrale, in Cina ed ancora più in Giappone, a causa di alcune analogie con la visione cosmologica e con l’organizzazione gerarchica vigenti.

– Lüzong (Ritsu), “scuola della disciplina”, *vinaya*, normativa per gli ordini buddhisti. Idea fondante: assegnare peso maggiore alle regole monastiche anziché alla dottrina filosofica.

Il buddhismo giapponese risente comprensibilmente dell’esperienza fatta dal credo indiano in Cina e giunge nell’arcipelago in una forma predigerita dalla cultura cinese. Ciò ne rendeva in certa misura più facile l’assimilazione fosse anche solo dal punto di vista formale e linguistico, poiché il Giappone adottava nello stesso arco cronologico il sistema di scrittura cinese. Di fatto molte scuole e denominazioni religiose buddhiste vennero importate in Giappone dalla Cina nell’impianto terminologico e dottrinario trovato sul continente dai monaci che vi si recavano a studiare e ad aggiornarsi, non solo in campo religioso, ma anche sui progressi della civiltà più in generale. Si stima che anche molti dei dettami culturali di stampo confuciano, che diedero una forte impronta all’allora nascente Stato nippo-

nico, siano giunti in Giappone sull'onda della marea buddhista. L'importanza dell'introduzione del buddhismo in Giappone (ufficialmente databile ai primi del VI secolo) giustifica secondo alcuni studiosi una suddivisione della storia del paese in due periodi: prima e dopo l'evento. La diffusione della novità culturale avviene dapprima quasi esclusivamente nei ristretti circoli dell'aristocrazia della corte dinastica, grazie soprattutto al fascino delle solenni cerimonie, nonché dei poteri magici attribuiti al nuovo credo, più che ai suoi intricati aspetti metafisici. Ne derivò un grande successo delle manifestazioni divine buddhiste di più immediata, come dire, fruibilità: Yakushi (Buddha della medicina), Shitennō (i sovrani celesti protettori delle quattro direzioni cardinali), Kannon (Buddha della misericordia) furono fra i primi aspetti del pensiero di origine indiana a divenire oggetto di culto. Furono destinati fondi alla manutenzione dei templi di famiglie nobiliari, in analogia con i santuari prebuddhisti dedicati agli antenati, chiaro indizio della tendenza immediata alla fusione fra le due tipologie religiose. Ciò non toglie che in principio l'opposizione alla diffusione della nuova religione fu forte, specie, come ovvio, fra le famiglie sacerdotali del complesso religioso preesistente, comunemente definito *shintō*. Esso è un coacervo mitico e rituale assai disomogeneo, ma si tende a definirlo come religione etnica del Giappone. Lo scontro con il buddhismo, religione universalista, certo avvenne, ma lo "shintoisimo" era tutt'altro che quella tradizione religiosa dell'etnia giapponese che si è cercato di inventare poco più di cent'anni orsono. E ciò semplicemente perché non esisteva, quando in Giappone venne introdotto il buddhismo (semmai esista ora), *una* etnia giapponese, bensì

una moltitudine di clan, varie estesissime famiglie denominate *uji*, ognuna con una propria divinità tutelare e quindi quasi una propria religione, con a capo la *gens* dinastica coi propri numi da coltivare, i propri riti da celebrare. Lo scontro fu dunque principalmente con gli interessi delle famiglie piú vicine al sovrano, segnatamente i Nakatomi, addetti presso la Corte alla liturgia prebuddhista, ed i Mononobe, addetti a funzioni militari. Questi oppositori si scontrarono con un'altra potente famiglia, quella dei Soga, che invece sosteneva il nuovo credo e finí col trionfare nel 587 promuovendo il culto di recente importazione.

L'adozione di pari passo in Giappone del confucianesimo in campo amministrativo e del buddhismo in campo culturale è bene esemplificata dalla figura di Sho-toku Taishi, un Soga per parte di madre, nipote e reggente della regina Suiko. Nel periodo in cui dominò la scena politica egli favorí il radicamento del buddhismo negli ambienti nobiliari e cercò nel contempo di adottare l'etica confuciana con la promulgazione nell'anno 604 di quella "costituzione in diciassette articoli", che diede l'avvio all'emulazione consapevole della Cina ed alla riorganizzazione totale dell'ordinamento politico sul modello cinese. Degli articoli della sua "costituzione" il secondo incoraggia il culto del Buddha. Il principe reggente fece costruire templi ancora oggi famosi e ricchi di tesori artistici. Fra i *sūtra* da lui favoriti va ricordato quello "del loto", Ho(k)kekūyo (traduzione del sanscrito *Saddharmapundarīkasūtra*, "*sūtra* del loto della vera dottrina"), la piú celebre delle scritture *mahāyāna*, che avrebbe influenzato il buddhismo giapponese per molti secoli. I monaci, sotto l'impulso allo studio del buddhismo dato da Shotōku, imparano a districarsi nei complessi parti-

colari dottrinali delle varie scuole che troveranno la loro istituzionalizzazione in Giappone in epoca di Nara (VIII secolo). Le scuole e le istituzioni buddhiste dell'epoca convivevano e ospitavano l'un l'altra i propri adepti senza animosità; e lentamente ebbe inizio una convivenza pacifica anche con le credenze prebuddhiste che preludeva al sincretismo caratteristico dei futuri sviluppi della religiosità nipponica.

Tre funzioni principali gli specialisti generalmente ascrivono alla presenza del buddhismo in Giappone. Prima ed ovvia quella religiosa di fornire un sistema di credenze e forme di devozione. Poi quella di costituire un rilevante veicolo d'importazione della civiltà cinese, essendo il buddhismo un'istituzione religiosa internazionale con salde radici sul continente. Tutte le informazioni sulla grande civiltà della dinastia Tang (VII-X secolo), ad esempio, giungono in Giappone filtrate attraverso occhi e mente del clero buddhista. Infine quella di rivelarsi forza, seppure modesta in confronto alla situazione europea, attiva negli affari politici della nazione, in quanto organizzazione religiosa dotata di influenza sociale e potere economico.

In epoca di Nara le scuole di pensiero buddhista, scarsamente istituzionalizzate, si riducevano essenzialmente a gruppi di sacerdoti consacrati allo studio di certi testi sacri. La loro presenza era considerata necessaria alla protezione dello Stato, ma ancora scarsa era l'influenza del buddhismo sulla vita dell'uomo comune. La politica ufficiale di chiedere agli ordini buddhisti di celebrare liturgie in favore dello Stato, iniziò subito, ma divenne sistematica (in date stabilite o in casi di emergenza nazionale) con l'introduzione nel 736 della scuola Kegon (cin. Huayan), che anche

in Cina aveva risposto nel modo migliore alle necessità statali. Il Tōdaiji diviene il monastero provinciale maschile più importante e nel 747 il sovrano Sho-mu ordina di costruirvi una gigantesca statua del Buddha Rushana (Vairocana), figura centrale del *pantheon* Kegon, terminata ed inaugurata nel 752, ponendo il Giappone all'attenzione del mondo buddhista dell'Asia orientale, dai cui paesi per l'occasione giunsero monaci e delegati ufficiali. Un significato importante di questa statua del "grande Buddha", stava nel rappresentare il cosiddetto Buddha universale, simbolo dell'unità spirituale dell'universo. Il dinasta Shōmu se ne dichiarava "servitore", ma poteva nondimeno affermare di costituirne il vicario in terra: come Rushana guidava l'universo in tutte le sue manifestazioni, così il dinasta assicurava l'armonia del suo regno.

I rapporti fra potere temporale e buddhismo istituzionalizzato ricalcarono quelli già sperimentati con le credenze prebuddhiste. Il clero buddhista non introdusse, come avvenne in Europa con il papato, una autorità spirituale superiore ai poteri del dinasta e quindi i problemi nei rapporti fra Stato e Chiesa, per così dire, si limitarono alla intromissione di sacerdoti negli affari governativi, a favoritismi e ad infiltrazioni in alte cariche. Un problema nacque dall'abitudine di assegnare ai monasteri terre, esenti da imposte, dove gli agenti del governo non potevano entrare. Questa pratica (di cui del resto beneficiavano anche molti nobili) finì per indebolire l'autorità centrale politicamente oltre che finanziariamente; il che, talora anche nel corso dei secoli successivi, provocò dure reazioni contro il buddhismo. A differenza però dalla soluzione cinese per il problema analogo, ossia persecuzioni e confische dei beni, in

Giappone, almeno nell'antichità, si preferì una soluzione più moderata e diplomatica. Ad esempio si scansarono i pericolosi influssi delle intromissioni religiose abbandonando la capitale Nara per una nuova sede dinastica.

Nell'epoca di Nara l'influenza maggiore da parte del buddhismo sulla cultura giapponese venne esercitata dalle sei scuole di pensiero che abbiamo già enumerato.

In epoca Heian (794-1185) si ebbe in Giappone l'introduzione di due movimenti di pensiero buddhista che rappresentano una rielaborazione originale di due scuole cinesi, la Tendai e la Shingon.

La Tendai (cin. Tiantai) è una scuola, poi tesa all'esoterismo, basata sull'interpretazione del "sūtra del loto della vera dottrina". Fu introdotta in Giappone dalla Cina dal monaco Saichō che vi si recò nell'anno 804. Saichō visitò molti templi ed in primo luogo quello costruito sul monte Tiantai, nel sud del paese. Lí approfondí la dottrina elaborata da Zhiyi (538-597), ricevette un'ordinazione di carattere nuovo, si istruí riguardo all'esoterismo e forse si familiarizzò anche con l'insegnamento del *dhyāna* che si sarebbe diffuso in Giappone secoli dopo come zen. Nonostante la scuola Tendai si basi essenzialmente sul "sūtra del loto", accoglie e si rifà anche ad altre scritture e pratiche, ed ha quindi un carattere eminentemente eclettico e sincretico. È ad esempio importante al suo interno la fusione fra insegnamenti Huayan (ossia Kegon), con il loro accento sulla onnipresenza della quiddità (l'assoluto, la natura di buddha), e la dottrina (già portata in Giappone dalla scuola Hossō) conosciuta come "null'altro-che-coscienza", secondo la quale il mondo è illusione, ma esiste nel pensiero, che immagina i fenomeni ed i loro rapporti. La

Tendai affermò che il Buddha storico Shakyamuni apparso sulla terra altro non è se non una manifestazione di un supremo Buddha eterno ed universale. Poiché la “natura di buddha” esiste in tutte le cose, ogni essere, animato o inanimato, potrà un giorno realizzarla pienamente svincolando quella natura perfetta dagli intralci di ignoranza e passioni terrene. Tale visione soteriologica favorì il radicamento della scuola, aprendo fra l’altro la strada all’accoglienza nella sistemazione dottrinarie del buddhismo giapponese delle divinità prebuddhiste, secondo uno schema già adoperato con successo dal buddhismo *mahāyāna* in India, in Tibet ed in Cina. Saichō considerava i *kami*, i numi tutelari del complesso mitico e rituale prebuddhista, emanazioni della coscienza cosmica primordiale e come tali li identificava con le funzioni del Buddha supremo.

La Shingon (cin. Zhenyan) ossia scuola delle “parole efficaci”, “formule”, *mantra*, ha una dottrina interamente esoterica, e per il contenuto arcano delle sue dottrine e per il fascino della sua liturgia godette di molto favore presso l’aristocrazia e gli ambienti di corte. Fu introdotta in Giappone da Kūkai tornato dalla Cina nell’anno 807. La dottrina Shingon concepisce l’intero universo, animato e non, come se altro non fosse che emanazione di un Buddha centrale, Mahāvairocana. Ne consegue che la natura dell’uomo e quella del Buddha sono identiche, senonché l’uomo ottenebrato da una visione erronea delle cose perde di vista questa verità ed ha bisogno di ritrovare la propria “natura di buddha”, cosa che può fare durante la vita stessa in cui si trova. La pratica dello Shingon condurrebbe quindi ad ogni sorta di felicità già durante la vita. Secondo il buddhismo Shingon gli uomini possono ritrovare l’iden-

tità con la “natura del buddha” mediante alcune pratiche: *mudrā*, “sigilli” che consistono nel collocare mani e dita in determinate posizioni; *mantra*, “formule” che rappresentano, o evocano, esseri venerati; *samādhi*, “concentrazione” che mira a raggiungere varie tappe di addestramento al “risveglio”. Quest’ultima pratica è favorita da rappresentazioni concentriche (*mandala*) che raggruppano gli enti a seconda delle loro affinità e del loro ruolo. Nel buddhismo Shingon sono importantissimi due *mandala*: uno simboleggia il processo di manifestazione dalla coscienza cosmica alla molteplicità degli esseri, l’altro il processo inverso ovvero il riassorbimento dell’essere individuato (effetto) nella coscienza cosmica (causa). La dottrina Shingon era di difficile accesso per la gente comune (anche aristocratica) ed esigeva, per essere compresa pienamente, pratiche approfondite e riti di iniziazione, ma ebbe egualmente successo per il potere magico attribuito alle formule, la pompa delle cerimonie, la bellezza delle immagini dipinte o scolpite, lo splendore dei paramenti sacerdotali, le illuminazioni, gli incensi.

Nel Giappone del periodo di Kamakura (1185-1333), epoca che vide salire al potere la classe dei guerrieri (*bushi*) e fallire le invasioni dei mongoli, si assistette ad un risveglio del fervore religioso; ed in reazione all’esoterismo Tendai e Shingon, favorito dalla Corte nobiliare, presero vigore forme di buddhismo adatte alle esigenze popolari (amidismo) e aristocratico-guerriero (zen).

Nelle scritture buddhiste si trova profezia d’un’era di decadenza caratterizzata da numerose calamità. Piuttosto varie erano le interpretazioni al riguardo, ed in Giappone prevalse l’idea che questo spaventoso periodo finale

sarebbe stato inaugurato dall'anno 1069. Non solo il cambiamento della classe dominante, da cortigiana a guerriera, ma anche il senso di instabilità provocato dalle guerre fra i Taira ed i Minamoto e lo spostamento effettuato, da parte dei vincitori Minamoto, del potere effettivo da Kyoto alla piana del Kantō diedero a molti l'impressione di essere piombati nel caos, alimentando pensieri pessimistici specie in chi osservava il Giappone dalla Kyoto in declino. Ivi il governo dinastico senza mezzi ed autorità non poteva porre un freno all'anarchia dilagante. Nel dodicesimo secolo tutto il Giappone fu colpito, probabilmente in misura statisticamente normale, da incendi, guerre civili, carestie, epidemie che sembravano annunciare una fine del mondo. Lo stesso movimento buddhista sembrava testimoniare – col decadimento morale in cui era incorso per le lotte armate fra i monasteri e per la vita, poco edificante secondo la dottrina, che pure si conduceva nei conventi – la veridicità della credenza “millenaristica”, e faceva maturare a vista d'occhio l'esigenza di una qualche riforma religiosa. La riforma si manifestò in tre correnti principali di pensiero: l'amidismo, lo zen ed il buddhismo di Nichiren. Parte importante nell'urgenza riformistica ebbero pure l'astrusità delle dottrine esoteriche e la rigida gerarchia allora dominanti, che allontanavano la gente semplice, se così si può dire, dalla comprensione partecipante degli articoli di fede. Ma il risveglio religioso ed il desiderio di riforma del buddhismo giapponese, propri del periodo Kamakura, rispondevano anche alle necessità della nuova società. I *bushi*, sebbene rozzi, si sentivano attratti dal buddhismo, e molti di loro presero gli ordini negli ultimi anni di vita. Il clero adempiva inoltre, con una moltitudine di uomini istruiti ormai presenti isti-

tuzionalmente, grazie alla vasta diffusione della fede, su tutto il territorio, a compiti impagabili per l'allora ignorante aristocrazia militare, nelle funzioni ad esempio di amanuensi o di consiglieri amministrativi. Le idee religiose alla base delle nuove scuole di pensiero erano, come sempre accade, già presenti nel panorama del pensiero; sia il culto di Amida, ad esempio, sia le tecniche della meditazione zen erano conosciutissimi nei monasteri dell'epoca Heian. Ma queste idee, in un primo tempo considerate secondarie dagli ordini monastici, assursero, nelle mani di nuove guide religiose, al rango di principî di emancipazione, di "salvezza" buddhista, indipendenti e di straordinario successo.

Perno del culto amidista è la devozione verso il Buddha Amitābha (giapp. Amida), personaggio favoloso esaltato in un certo numero di *sūtra* di origine oscura, la cui venerazione è rimasta marginale in India, ma è stata fervida non solo in Giappone ma in tutto l'estremo oriente. Fondamentale nella fede amidista la credenza che Amida avesse pronunciato il voto di rinunciare a divenire buddha qualora non si realizzasse il desiderio, espresso anche al termine della vita, di coloro che volevano rinascere nel suo paese. Il paese di cui si parla lo si immagina situato assai lontano, verso ovest; è chiamato "terra pura" e costituisce una sorta di paradiso buddhista dove tutto è perfetto. Chi rinasce in questo paradiso esce per sempre dal ciclo delle tras-migrazioni e fruisce di tutte le gioie pure, in attesa di divenire egli stesso buddha. E per riuscire è sufficiente, in conformità al voto di Amida, pensare a lui fervidamente ed esprimere la propria devozione attraverso la formula "gloria al Buddha Amitābha" (giap. *namu amida butsu*), ossia la formula detta *nenbutsu*, "invocazione del Buddha".

La dottrina amidista era stata conosciuta in Giappone fin dall'inizio del percorso buddhista nell'arcipelago. Verso la fine del decimo secolo però l'amidismo conobbe uno sviluppo senza precedenti, forse favorito dall'ansietà per la presunta prossima entrata nel periodo di decadenza cosmica. Un monaco di scuola Tendai, chiamato Genshin (942-1017) studiò approfonditamente l'amidismo alla luce di testi e commentarî di maestri cinesi, e poté così comporre un trattato in cui esponeva l'essenziale per andare a rinascere nella terra pura, ossia il grande vantaggio di rinunciare ad acquisire i meriti richiesti con le proprie forze, quando era così semplice ed efficace rimettersi ciecamente, ma con tutto il cuore alla forza di un altro, cioè Amida dalla onnipotente compassione.

Non tratteremo qui del buddhismo zen. Quanto al buddhismo di Nichiren, ci si accontenti qui di qualche breve rilievo. Nichiren è personaggio interessante nel panorama del pensiero giapponese perché in uno scritto del 1260 predicava l'assoluta verità delle dottrine ricavabili dal "sūtra del loto" contro ogni altra tendenza religiosa, ed avanzava proposte politiche al governo dell'epoca. Il fanatismo religioso da lui invocato rappresenta in gran parte una novità dottrina per il buddhismo, che genericamente si può definire una religione incline alla tolleranza. Nichiren inoltre, nel porre forti accenti sul ruolo della nazione giapponese nella realizzazione in terra della vera religione, rompe anche la caratteristica tendenzialmente universalista del buddhismo.

Il governo militare (shogunato) di Kamakura, dopo un centinaio di anni di stabilità politica, mostrava ai primi del secolo decimoquarto segni di decadenza e irrequietezza sociale. Mentre Kamakura era divisa dalle fazioni in lotta,

fuori Kamakura emergevano nuove casate, e gli Ashikaga presero il potere ritrasferendo la capitale a Kyoto. Il clero ed i grandi monasteri zen che circondavano Kyoto erano indispensabili alla cultura degli Ashikaga, tanto che la scuola buddhista zen divenne quasi un organo ufficiale del loro shogunato. Nel 1386 si adottò un sistema di organizzazione ufficiale per l'ordine zen, assegnando alle sedi monastiche una precisa gerarchia protetta e controllata dal governo militare. Lo zen farà da guida nei rapporti con la Cina e da avanguardia artistica.

D'altro canto il nascere delle nuove ed attivissime denominazioni religiose buddhiste creò le premesse per episodi, quando non proprio di guerra, di rivolte di religione, episodi in cui i seguaci delle vecchie scuole di pensiero si scontravano spesso con i sostenitori delle novità dottrinarie per imporre la propria interpretazione del verbo buddhista. Alcuni di questi conflitti armati ebbero il carattere di ribellione popolare. Particolarmente importanti furono le *ikkō ikki*, ossia le rivolte di quelli che si dirigono nell'unica direzione (di Amida), i moti innescati dai seguaci della "vera setta della terra pura". L'intransigenza dottrinarica della denominazione rifiutava ogni compromesso con le pratiche tradizionali e tendeva ad organizzarsi in comunità autosufficienti, pericolose per l'ordine costituito. I governi militari cercavano di annientare tali comunità, esse reagivano con insurrezioni per preservare la propria autonomia. Non mancavano del resto neanche guerre all'interno della stessa setta che venivano strumentalizzate dal potere politico.

I gruppi amidisti si erano organizzati politicamente, assumendo funzioni di autodifesa e autogoverno contro le autorità superiori. Nel corso del quindicesimo secolo loro comu-

nità, dirette da sacerdoti, riuscirono ad imporre il proprio controllo a due province amministrandole per quasi cento anni. Le comunità amidiste presero anche parte a quasi tutte le lotte che devastarono il Giappone fino al termine del sedicesimo secolo. Oda Nobunaga, il primo artefice della riunificazione nipponica, iniziò a distruggere nel 1564 tutti i templi della “vera setta”; ma ci vollero quindici anni per terminare l’annientamento ed il grande tempio fortificato di Osaka Honganji sostenne per oltre un decennio gli attacchi capitolando solo nel 1580. Tutto ciò in Giappone segnò l’inizio di un grosso declino dell’intero movimento buddhista, che non è piú stato capace, per la comprensibile avversione da parte del potere politico, di riassurgere al prestigio di cui aveva in precedenza goduto nell’arcipelago.

Ripensare la modernità in Giappone

STEFFI RICHTER
Università di Lipsia

Nel giro di soli pochi anni sono apparse quattro ampie pubblicazioni in lingua tedesca riguardanti la storia della filosofia e il Giappone: 1989 di Lydia Brüll, *La filosofia giapponese. Introduzione (dall'epoca Nara al 1945)*; 1993 di Gregor Paul, *Filosofia in Giappone. Dalle origini fino all'epoca Heian*; 1994 di Junko Amada, *Filosofia giapponese in Giappone dopo il 1868* e, in ultimo, 1995 di Peter Pörtener e Jens Heise, *La filosofia del Giappone. Dalle origini al presente*. Il primo studio evita le profonde riflessioni metodologico-concettuali, in quanto considera la filosofia occidentale semplicemente come «vasto oggetto di una disciplina scientifica», oggetto che deve essere ancora ampliato fino a divenire una «ricerca pensante» che permetta di considerare anche l'aspetto filosofico del sistema di pensiero tipicamente giapponese. Il semplice ampliamento di questo apparato concettuale consente anche di «tradurre» i contenuti di questo sistema (nonché della moderna filosofia giapponese) e di renderceli familiari. A Brüll interessa – e questo è assolutamente legittimo – più l'assimilazione dell'altro da sé che non la messa in discussione di *ciò che è proprio* attraverso l'elemento estraneo. Hamada, invece, evita sin dall'inizio qualsiasi problematizzazione di culture diverse per lingua e concetti e si sofferma su cento anni di storia moderna della filosofia, letta attraverso cinquanta autori presentati in ordine cronologico attraverso le loro opere principali.

Al contrario, gli studi di Paul e di Pörtener/Heise si presentano come una riflessione filosofica sul confronto delle diverse culture, una riflessione intrinseca all'esposizione stessa. In altre parole, la loro storia della filosofia espone contemporaneamente la loro idea di filosofia e la produzione di un discorso filosofico giapponese.

Nella sua *indagine critica* – questo il sottotitolo dell'opera che allude in modo esplicito al razionalismo critico di Popper – Paul si impegna a dimostrare (cfr. Paul 1993, p.207) che nell'ambito della filosofia influenzata dal confucianesimo e dal buddhismo si ritrovano riflessioni, orientate alla prassi ma caratterizzate da un rigore logico, non inferiori all'evoluzione del pensiero occidentale che procede dal *Mytos* al *Logos*. Riflessioni critiche, argomentazioni fondate, ricerca razionale, osservazione del principio di non contraddizione, questi ed altri aspetti che differenziano il pensiero filosofico dalla religione e dal mito, sono facilmente rintracciabili nel pensiero sistematico dell'estremo oriente. E viceversa: anche in Europa alcuni pensatori avrebbero intrecciato la riflessione filosofica alla narrazione mitica producendo trattati religiosi e analisi logiche che consentono di equiparare preti e dotti buddhisti come Genshin (942-1017) e Kūkai (774-835) a filosofi quali Pascal e Tommaso d'Aquino (cfr. *ibid.*, p. 343). I filosofi giapponesi si sarebbero posti gli stessi quesiti di quelli europei e avrebbero ricercato poi le relative risposte procedendo nella stessa direzione in cui ci si è mossi in Europa (*ibid.*, p. 14). Paul traccia un parallelo tra «l'etica e la filosofia politica della *Costituzione* in 17 articoli redatta agli inizi del VII secolo e la concezione occidentale di filosofia pratica: «essa [la *Costituzione*] non ha caratteri mitologici... ed è illu-

minista, razionale, critica e solida» (*ibid.*, p. 206). Allo stesso modo, la raccolta di poesie *Kokinshû*, compilata nel 905, e l'opera in prosa *Genji-monogatari*, scritta agli inizi dell'XI secolo dalla dama di corte Murasaki Shikibu rimanderebbero all'estetica di Platone e Aristotele (*ibid.*, p. 341).

L'elenco delle numerose analogie potrebbe allungarsi a piacere. Ma è piú interessante rilevare che Paul, con argomentazioni a volte polemiche, procede in due direzioni diverse, da considerarsi però come le due facce di una stessa medaglia: da una parte – per motivi ideologici – egli rifiuta l'accezione di filosofia *giapponese* in quanto questa, come le altre definizioni di *spirito giapponese/ essenza giapponese*, implicherebbe tendenze nazionaliste, scioviniste e xenofobe. Non si dovrebbe parlare neanche di filosofia *tedesca* (accetta invece filosofia *greca, ellenistica, romana, cristiana*). Dall'altra parte, invece, si dovrebbe parlare di Filosofia in Giappone, una filosofia che, malgrado tutte le differenze, sarebbe però *familiare* al mondo occidentale. Dietro questa impostazione si nasconde una concezione universalistica della filosofia secondo cui alla base di ogni cultura ci sarebbe un pensiero filosofico. Se però il minimo comune denominatore di tutto ciò è rappresentato da una *postulata unità del genere umano*, da una logica universale (con i tre principi fondamentali della logica formale di identità, di non contraddizione e del terzo escluso), logica innata in tutti gli esseri umani e indipendente dal linguaggio, allora questa ammissione resta vuota di significato, come senza senso appariva l'espressione su riportata «malgrado tutte le differenze sarebbe però *familiare*». Per quanto possa risultare simpatico il desiderio di Gregor Paul di promuovere la comprensione interculturale e di combattere i pregiudizi attuando un'analisi

comparata, tuttavia il modo migliore di farlo non è «elaborando semplicemente gli aspetti comuni alle diverse culture» (*ibid.*, p. 18). E non lo è soprattutto quando le affinità si esauriscono nella constatazione che: «il “pensiero giapponese” è tanto poco “irrazionale”, quanto poco “logico” e “razionale è il “pensiero occidentale”» (*ibid.*, p. 189).

Certamente anche Paul riconosce differenze nelle diverse tradizioni filosofiche e cerca di spiegare anche le ragioni per cui «tra le righe delle trattazioni storiche, nei testi di legge, negli atti governativi, nei codici legali e nelle opere di letteratura sono rintracciabili filosofie diverse, o del perché esse sono espresse attraverso linguaggi poetici o semipoetici, o ancora perché sono definite in modo poco esplicito» (*ibid.*, p. 19). Tuttavia l'autore non prende veramente sul serio queste differenze e le considera aspetti accessori, restando così prigioniero di una tradizione apparentemente ingenua di universalismo, secondo cui solo l'omogeneità è rilevante, mentre l'eterogeneità non ha nessun valore. Si corre così il rischio di assimilare e fagocitare o all'opposto di discriminare il diverso. A mio avviso tale posizione dipende molto da una sottovalutazione del problema del linguaggio. Ovvero da una concezione ristretta e puristica del linguaggio, la quale astrae la riflessione dai contesti concreti e definisce razionale solo la conoscenza discorsiva che mira alla costruzione di categorie universali. Certamente il linguaggio determina la conoscenza, tuttavia è inconfutabile che ci sia una conoscenza che non viene definita dal linguaggio attraverso cui essa è espressa. «Ciò vale per esempio per la conoscenza delle fondamentali regole logiche, il cui riconoscimento e il cui impiego tuttavia strutturano ogni analisi dei contenuti. La conoscenza

che si esplica attraverso questa forma non è determinata dal linguaggio» (*ibid.*, p. 16).

Con questa riduzione del linguaggio a puro strumento intellettuale per rappresentare il mondo a se stessi, una sorta di “oblio del linguaggio”, Paul fa un salto all’indietro, tornando ai tempi anteriori alla svolta determinata dalla filosofia del linguaggio di Herder, precludendosi così la possibilità di riconoscere le diverse culture filosofiche, le diverse forme di intelletto e razionalità. Solo collegando queste ultime invece alle diverse lingue è possibile riconoscere, per esempio, non solo la rilevanza estetico-letteraria delle associazioni e delle connotazioni determinate dallo specifico carattere iconico e simbolico della cultura grafica cinese, ma anche la loro rilevanza in quanto strumenti di conoscenza della realtà. Una conoscenza della realtà intesa non solo come rappresentazione e costruzione di significati a livello verbale e discorsivo – dunque come lineare successione di parole e pensieri – ma anche come espressione simbolica, che, nel presentare il tutto, contemporaneamente espone altri elementi.

Per un approccio alle culture straniere è assolutamente irrilevante e ovvio premettere che i membri della comunità sono in grado di pensare logicamente e affermare che, del resto, lo fanno anche; così come è ovvio riconoscere che la creatività è dappertutto, affermazione incontrata all’inizio del nostro discorso. A me sembra piuttosto che il problema sia nel linguaggio che esclude (e contemporaneamente include) e che si presenta familiare malgrado ogni alterità, un linguaggio che considera le differenze solo come accidentali all’interno di una logica della sostanza e dell’identità e che, in ultimo, ripiega su se stesso in una sorta di

monologo. Non basta oggi costatare che «malgrado tutte le differenze linguistiche e testuali, vengono poste le stesse domande». Serve molto di piú chiedersi: come avvicinarsi a queste differenze esistenziali senza costringere al silenzio se stessi e l'altro? Come comprendere queste differenze cercando piuttosto uno scambio, un terreno comune, una compatibilità comunicativa?

Sulla scorta del pensiero di Gadamer, Pörtener e Heise sono favorevoli ad una comprensione della filosofia giapponese (dalla prospettiva della coscienza storica) intesa come approccio all'altro/diverso e contemporaneamente (da una prospettiva centrata sulla recezione) a cogliere nelle diverse culture filosofiche l'elemento comune. Il campo della filosofia in Giappone, profondamente radicata nel "pensiero orientale", deve essere definito con il supporto del pensiero topico, un pensiero che non intende fondare il mondo, ma vuole solo interpretarlo e renderlo accessibile (Pörtener/Heise 1995, p. 13). Il discorso topico (retorico) viene differenziato e contrapposto in modo radicale a quello razionale (critico, deduttivo). La prima forma di discorso è sempre correlata a presupposti concreti, a partire dai quali si agisce e si parla; essa disvela solo i luoghi «dove si annidano i segni che vanno interpretati per capire il mondo che ci circonda» (*ibid.*, p. 23); trova e raccoglie ciò che poi il discorso razionale suddivide e ordina. Si ottiene così la contrapposizione di due insiemi di categorie: piú ricco, meno vero/probabile, affettivo da una parte *versus* anonimo, vero, sobrio, a-storico dall'altra.

Il Giappone e la filosofia orientale, secondo i due autori, sono sostanzialmente diversi dalla cultura occidentale in quanto non hanno conosciuto un equivalente della cultura

giuridica romana e del suo razionalismo e inoltre perché non hanno fatto esperienza di una rottura radicale – paragonabile a quella operata dalla filosofia cartesiana del dubbio sistematico – con la tradizione. In un’accezione positiva, il pensiero topico non è da leggersi in contrapposizione al processo critico-razionale, ma è sin dagli inizi una possibilità a sé stante e determinata – fin in epoca moderna – dal suo modo di rapportarsi al mito. Da questo punto di vista, ci troviamo di fronte ad un aspetto comune alle varie culture filosofiche e questo aspetto comune è centrale per il concetto di pluralità delle culture filosofiche: senza dover ricorrere al modello interpretativo europeo – quello adottato da Paul, del passaggio dal *Mythos* al *Logos* (esso stesso un “mito”?) per spiegare la nascita del pensiero filosofico – anche per le culture dell’Estremo Oriente è possibile parlare di superamento del pensiero mitico (inteso come indifferenza tra essere e significato, di cosa e parola) e di formazione di un tipo di razionalità che va oltre il mito e si colloca contemporaneamente al di là della razionalità discorsiva, intesa come moderno pensiero scientifico che tende alla verità e alla rappresentazione della stessa. Si tratta di una logica delle corrispondenze che si basa sulle similitudini, si serve del potenziale cognitivo delle analogie e che unisce le forme e i simboli mitici a contesti e contesti concreti (anziché relegarli nel regno dell’irrazionale come fa il discorso storico che ricerca solo la fattività). Attraverso questo lavoro di contestualizzazione, le forme simboliche ricavano il loro significato e allo stesso tempo danno significato (“presentano”). Si tratta dunque di una logica che Heidegger definisce *Logica della presentazione* oppure *Simbolismo presentativo*, richiamandosi a Susanne Langer: «Proiezione di una singola cosa in uno spazio sim-

bolico [...] dove i simboli possono essere compresi solo attraverso le relazioni che creano all'interno di una struttura unitaria» (Heise 1989, p. 94); simboli e segni che possono funzionare in quanto tali perché appartenenti a presentazioni integrali e che propongono costellazioni e prospettive di senso per gli oggetti (anziché rappresentarli).

Pörtener e Heise eseguono dunque un triplice passaggio metodologico:

1. dapprima pongono le basi di una filosofia diversa, topica, che non conosce e non fonda il mondo sulla base di principi logici, ma lo mostra in modo concreto e contestualizzato; non frammenta l'essere in elementi discreti, indivisibili (atomo, individuo, soggetto), ma concepisce la realtà come ciò che continuamente si configura, continuamente si progetta e si relaziona (creando relazioni, intersoggetti, *dividui*);

2. partendo da ciò analizzano poi alcuni *topoi* della filosofia giapponese, ereditati da Confucianesimo, Neoconfucianesimo, Buddismo e Correlazionismo come: *onozukara* (ciò che sorge spontaneo da sé), *honta sayô, eki* (il mutamento, come ciò che solo non cambia), *seijin* (come *topos* della libertà nell'ordine, che ad esso si sottopone per dominarlo), *chû* (come *topos* della misura e dell'inclusione reciproca dell'uno nell'altro), *soku'* (come *topos* dell'identità paradossale "dell'essere uguali nella differenza") (cfr. Pörtener/Heise 1995, p. 36, 44/45);

3. questi *topoi* vengono poi di nuovo correlati al contesto giapponese, per cui una particolarità della cultura filosofica giapponese risulta essere la consapevolezza della propria relazione con la Cina (e dopo con l'Occidente), dalla cui cultura essa ha anche tratto elementi importanti del lin-

guaggio filosofico. Con questo elemento straniero ha dovuto elaborare ciò che le è piú proprio, cosa che ha poi comportato il seguente dilemma: «ogni tentativo di avvicinarsi alla parte piú propria di se stessi rimanda a strumenti stranieri e importati. In questo senso il pensiero giapponese è ed era cosí radicalmente consegnato all'elemento straniero, che avrebbe dovuto rinunciare all'identità piú propria se avesse dovuto rinunciare all'elemento straniero. E tuttavia la sua piú grande forza ha consistito, e consiste tuttora, appunto in questo tentativo paradossale e impossibile, di sanare questo dilemma» (*ibid.*, p. 122).

Questo triplice passaggio metodologico – filosofia come discorso topico, “filosofia orientale” come discorso topico, filosofia giapponese come discorso topico – è presentato anche dal punto di vista storico in tre momenti: età antica/medioevo, prima era moderna, modernità. Il percorso termina con Nakamura Yûjirô come rappresentante della moderna filosofia topica nel Giappone attuale, filosofia iniziata con la *Logica del luogo* di Nishida Kitarô, opera che segna la continuità del pre-moderno col moderno.

A questo punto vorrei soffermarmi su due problemi fondamentali che emergono dall'analisi esposta dagli autori e che sono in stretta relazione con la polarizzazione di “tradizione e modernità”. Nella filosofia del topico gli autori individuano un possibile ponte tra tradizione e modernità nella filosofia giapponese, ma questa postulata continuità presuppone, senza esplicitarla, un'equiparazione di principio tra *Giapponese* e *tradizione*. Per mezzo di quest'identificazione si perde di vista l'ambivalenza, oramai assodata (a partire dai lavori di E. Hobsbawn/T. Rangers, *The Invention of Tradition* e di B. Andersons, *Imagined Communities*), del ter-

mine tradizione. Si definiscono *tradizionali* le immagini, le cose, i comportamenti e le azioni allo scopo di descriverli in modo oggettivo e storico. Ma in realtà essi, una volta etichettati come *tradizionali*, sono oggetto di un'interpretazione e di un'attribuzione di ulteriori significati. (cfr. Robertson 1996, p. 173). Procedendo alla ricerca dell'identità, si crea e si *fonda* una tradizione su nuovi e moderni presupposti. Una volta trovata, l'atto e la dinamica dell'auto-interpretazione tendono ad essere rimossi e si proietta nel proprio passato il risultato sotto forma di descrizione storica. Il tradizionale viene allora contrapposto al moderno e viene così definito, in relazione al luogo geografico (dunque anche destoricizzato e reso a-temporale), come ciò che è più proprio, come *Japanesness*.

Questa localizzazione della tradizione è un fenomeno che si incontra in tutti i momenti di confronto tra modernizzazioni "secondarie", "periferiche" e modernizzazioni "occidentali". Essa comporta però problemi qualora la filosofia critica e riflessiva è collocata nell'altro, negli "occidentali" e viene così identificata con la modernità in sé. Questo è quanto fanno i due autori in modo non esplicito. Tuttavia limitando la loro esposizione alle forme topiche, Nishida Kitarô (1870-1945), Miki Kiyoshi (1897-1945), Tanabe Hajime (1885-1962), Watsuji Tetsuroô (1889-1960), Kuki Shûzô (1888-1941), Mori Arimasa (1911-1976), Nakamura Yûjirô (1925) creano una continuità all'interno della tradizione, rendono quest'ultima tanto omogenea dal punto di vista quantitativo e qualitativo da stilizzarla sul modello dell'"altro", della filosofia occidentale (Bierich 1996, p. 1033). Ai pochi pensatori "autenticamente giapponesi" si contrappone un esercito di accademici ignoti che non

fanno altro che quello che fanno i loro colleghi in Occidente: insegnano e fanno ricerche di filosofia alle università, scrivono e pubblicano testi filosofici, organizzano congressi, ecc.

Tutto ciò appare ovvio e irrilevante («conosciamo da soli la situazione!»), ma non lo è se si comincia a considerare le due culture filosofiche al di là della contrapposizione interculturale dicotomica *Est versus Ovest*, ma attraverso un dialogo attivo come quello che ha cominciato a svilupparsi presso alcune istituzioni nelle società in via di rimodernizzazione e che, creando una relazione intraculturale, svolge diverse funzioni in differenti luoghi. Sarebbe per esempio opportuno analizzare, all'interno del contesto giapponese della metà del secolo scorso, anche le categorie di Est, topico, ecc... considerandole a partire da una visione scettica sul tipo di ricezione della filosofia moderna occidentale in Giappone (ma tutto questo non è possibile dal momento che richiederebbe un intenso studio del materiale d'archivio, così come ha fatto Foucault per la sua analisi del discorso). Questa ricezione presso le nuove università, organizzate – soprattutto quelle umanistiche – secondo il modello tedesco, è da considerarsi come una disciplina a parte, essenzialmente distaccata dalla pratica e dal contesto, suddivisa per dipartimenti e insegnata sul modello scolastico. Essa si presenta semplicemente sul *modello occidentale* inteso come universale e come sapere critico *tout court*.

Considerata dal punto di vista strutturale e funzionale, la reazione scettica di alcuni moderni pensatori in Giappone – quelli che si rifacevano alla propria tradizione – era simile a quella che da tempo si avvertiva nel campo della filosofia, soprattutto in Germania. Una critica “antimoderna” ad un

tipo di pensiero che, dall'inizio del XVIII secolo e durante tutto il XIX secolo all'interno del mondo istituzionale della ricerca e dell'insegnamento accademico, unificava tutte le varie storie della filosofia in un'unica storia progressiva. Mentre Schopenhauer e Nietzsche, in quanto importantissimi rappresentanti di tale atteggiamento critico antiaccademico, potevano però essere ancora considerati come voci ammonitrici che affiancavano questo processo stesso – e cioè il processo di stilizzazione dei fenomeni accademici come espressioni della filosofia in sé – la ricezione dei testi filosofici occidentali nelle istituzioni accademiche in Giappone (e altrove, soprattutto presso generazioni più recenti) si è dovuta confrontare sin dall'inizio con la leggenda, già radicata, di una *philosophia perennis* che attraversa i secoli (cfr. Schneider, 1998, p. 391), intesa come il sistema nel quale lo Spirito è apparso a se stesso.

Se non si ha coscienza della stretta dipendenza di questa variante filosofica giapponese anche dalle molteplici prassi istituzionali (dalle specifiche forme d'insegnamento, dalle specifiche forme di testo) e relative costrizioni, in sintesi dalle forme organizzative nelle quali essa è concepita, senza questa auto-percezione e riflessione su se stessa, allora risulta ancora più semplice cadere nell'errore di identificare la filosofia con le etichette *Occidente = moderno = universale*. Le altre modalità di pensiero che sono state trascurate da una classificazione storicistica, ovvero quelle forme eterogenee presenti nella realtà e sviluppatasi all'interno di un pensiero critico al di fuori del mondo universitario, potevano essere collocate sui gradini inferiori «della scala evolutiva del pensiero umano» e/o potevano essere utilizzate in modo parcellizzato e simbolico dalla storia nazionale.

Nel mondo accademico giapponese, per esempio, la disciplina filosofica piú vicina a quella canonizzata dal pensiero storicista occidentale era definita *tetsugaku*, mentre l'aggettivo *giapponese* difficilmente affiancava il termine di *filosofia*: serviva piuttosto a designare (in senso molto ampio) altri ambiti estetici (arte, letteratura, religione).

Prima di passare alla riflessione sulle possibilità metodologiche di una contestualizzazione ed eventualmente di un impiego dinamico della valenza identitaria del simbolo giapponese, intendo ora esporre brevemente il lavoro di Schneider, il quale tende a confrontare questa autorappresentazione della filosofia occidentale con il dato di fatto che essa non riconosce la sua relazione con la realtà.

Storicizzazione della filosofia significa per lui l'addomesticamento della filosofia ridotta a "storia della filosofia", come avvenne all'interno delle università (tedesche) a partire dagli inizi del XIX secolo. Era l'epoca di una frenetica modernizzazione che, rompendo con l'eredità, spingeva generalmente a "raccolgere" ciò che apparteneva al passato e contemporaneamente cercava di legittimarsi, dando un nuovo ordine al "vecchio", inserendolo in una visione storica lineare e progressiva. Anche l'università, la cui riforma nel XIX secolo in fondo mirava a renderla un ente di formazione e ricerca, cominciò a produrre sempre piú filosofia scavando e cercando nel suo passato. Fare filosofia significava creare insieme «un archivio, un museo, uno scavo archeologico, un circolo letterario, una specie di sala di lettura vivente oppure un archivio parlante di un pensiero superiore» (*ibid.*, p. 381).

Verso la fine del secolo, secondo Schneider, i corsi di impostazione *storico-lineare* avrebbero sostituito tutte le altre

tipologie di insegnamento, con una percentuale del 50%, tanto che il tradizionale *curriculum* di studi filosofici complessivamente si impoverì (cfr. *ibid.*, p. 103). L'analisi di Schneider sullo sviluppo della filosofia accademica in Germania presenta tre punti che aiuterebbero a comprendere le ragioni per cui, nel nuovo sistema universitario giapponese, si impose questa determinata variante di cultura filosofica e perché poi quella è stata identificata con la filosofia occidentale. Questo fatto finora è stato semplicemente spiegato ricorrendo alle affinità storiche di una "modernizzazione ritardata" sia in Germania sia in Giappone oppure ricercando contatti personali tra i filosofi di entrambi i paesi.

La storicizzazione è avvenuta, da un canto, in seguito ad un aumento dei corsi universitari impostati sulla ricostruzione storica, impostazione favorita dai filosofi (e dal crescente numero di studenti) divenuti prestigiosi *professori* universitari, i quali ne constatarono l'efficacia pedagogica e la ritennero la forma piú adatta di introduzione agli studi di filosofia (cfr. *ibid.*, p. 106). L'esposizione del sapere in un chiaro ordine storico è divenuto cosí un processo immutabile di standardizzazione dell'insegnamento. A ciò va aggiunto che «muovendosi nello spazio del passato filosofico» è piú semplice mantenere la distanza rispetto alle «esigenze del presente» e «conservare l'obiettività» (cfr. *ibid.*, p. 107/108).

Dall'altra parte, con il seminario si è affermata una forma di insegnamento in cui professori e studenti si confrontano con singoli autori e singole opere. Soprattutto per mezzo della forma seminariale si è ultimato il passaggio all'approccio storicistico, e allo stesso tempo letterario ed ermeneu-

tico, abbandonando il metodo sistematico-enciclopedico predominante: «I corsi e i seminari di filosofia considerano la storia della filosofia come un insieme di testi attraverso cui, con un lavoro di attualizzazione delle singole epoche, di interpretazione e critica dei singoli autori fanno rivivere il discorso filosofico» (*ibid.*, p. 119).

Ritengo questo punto di fondamentale importanza perché, attraverso questo difficile processo di assimilazione di nuovi contenuti della filosofia occidentale, si è creata contemporaneamente un'attività di ricerca e di esegesi dei classici della cultura cinese e orientale. La lettura dei filosofi citati (e di altri) e le loro interpretazioni, traduzioni, classificazioni e valutazioni storiche potevano allora avvicinare alle pratiche discorsive della propria tradizione, però – come hanno dimostrato anche Pörtner e Heise – non erano animate dalla ricerca dei principi ultimi, né orientate alla metafisica o all'originalità del pensiero, ma solo alla comprensione e alla trasmissione degli scritti dei vecchi maestri. Ciò ha comportato due conseguenze: in primo luogo, fino a poco tempo fa, la forma seminariale (come lettura collettiva) era una, se non addirittura “la” colonna portante della formazione filosofica presso le università giapponesi; in secondo luogo, si è avuta una forte inclinazione alla formazione scolastica, ovvero all'istaurarsi di una stretta relazione maestro-allievo, chiusa verso l'esterno e strutturata internamente in modo gerarchico. Questo tipo di pratica filosofica rendeva difficile una presa di distanza dai *testi* dei maestri in favore di un'apertura ai *contesti* reali. Anche questa chiusura all'interno delle università moderne, paradossalmente, aveva a che fare con il “modello occidentale” a cui ci si rifaceva, in quanto a partire dalla seconda metà del secolo XIX

all'interno delle facoltà filosofiche si è assistito ad una specializzazione sempre crescente delle discipline scientifiche e ad una professionalizzazione della ricerca e dell'insegnamento accademico (cfr. *ibid.*, p. 37).

Si è avuta pertanto una frantumazione della filosofia in molteplici materie e discipline con proprie metodologie e oggetti di ricerca, in seguito alla quale la matematica e le scienze naturali si sono separate dalla filosofia e dalle scienze dello spirito. In ultimo si sono separate la storiografia e la sociologia. La filosofia ha ristretto il suo campo d'azione all'interno delle facoltà di filosofia. In Giappone, le università si sono confrontate sin dall'inizio con questa frantumazione, circostanza che si conciliava bene con la tradizionale separazione di scuole e comunità di maestri-allievi anche nel campo filosofico. Questo problema è stato ben analizzato dal punto di vista scientifico da Maruyama Masao nel suo saggio *Gli intellettuali giapponesi (Nihon no chishikijin)* soprattutto quando rileva che la precoce comparsa di intellettuali specializzati in Giappone può essere fatta risalire all'importazione isolata di singoli settori della scienza europea occidentale (Mayama 1988, p. 109).

È stato già detto che la storicizzazione della filosofia può essere definita anche come la sua trasformazione in analisi letteraria ed ermeneutica. Inoltre Schneider ha puntualizzato che il lavoro di interpretazione comporta un avvicinamento al singolo autore, al singolo testo e che il confronto filosofico si è trasformato in un lavoro filologico. (cfr. Schneider 1998, p. 119 e seg.). Questa re-impostazione filologica non è però solo di fondamentale importanza per il processo di avvicinamento del pensiero occidentale a quello orientale. Essa ha caratterizzato anche quegli ambiti

di ricerca che alla fine del XIX secolo, presso le università tedesche, si erano trasformati in discipline autonome e che avevano come oggetto di studi le culture straniere: la sinologia, l'indologia, l'arabistica e naturalmente la yamatologia. Quest'ultima veniva affrontata, nella fase antecedente alla nascita delle università, da parte per esempio dei due medici in servizio presso l'agenzia commerciale olandese, Kagasaki Engelbert Kaempfer (1651-1716) e Philipp Franz von Siebold (1796-1866), da un punto di vista enciclopedico e naturalistico, con abbondanti osservazioni di viaggio e comparazioni con elementi della propria cultura. Ma lo studio della cultura giapponese si trasformò poi in una disciplina accademica basata sull'analisi filologica. Viene considerato appartenente al "Giappone" tutto ciò che si incontra in testi, tradotti e commentati. E quali siano poi i testi da prendere in considerazione per formare un *curriculum* di studi, questo viene stabilito ancora una volta in base a criteri accademici che sono moderni e che non sono molto diversi in Oriente dall'Occidente.

Così si chiude il cerchio della mia argomentazione: le storie della filosofia sul Giappone descrivono l'evoluzione dell'auto-consapevolezza di questa cultura e allo stesso tempo offrono interpretazioni ed esegesi e dunque creano idee sul Giappone. Tali tentativi di dare all'altro una identità ("giapponese") su una base storicistica e retrospettiva sono contemporaneamente una ricerca di sé, un'autodeterminazione che, in questo caso, avviene su due assi: sull'asse temporale attraverso un'attualizzazione del passato (testi, problematiche) e sull'asse spaziale per mezzo della proiezione geografica/*geografizzazione* dello straniero, delle differenze collocate negli altri paesi. In sintesi attraverso un pro-

cesso di assimilazione e allontanamento. L'idea dell'altro da sé serve a illustrare l'idea di sé e viceversa. Cosicché da entrambe le proiezioni si evincono le diverse intenzioni dei rispettivi ideatori e dalla loro reciproca interazione si collegano "le condizioni di salute" delle discipline filosofiche che a queste costruzioni hanno preso parte. Ai tempi di Max Weber lo scetticismo sulla propria identità era ancora molto ridotto, tanto che gli studi sulla Cina e sul Giappone, intesi come base per la moderna concezione occidentale di razionalità, non comportavano alcuna contraddizione.

Traduzione dal tedesco di Marina De Honestis

Dal saggio pubblicato sul fascicolo 1999/2 della rivista «Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaft» pubblicata dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dallo Zentrum für Höhere Studien der Universität Leipzig (Felix Meiner Verlag, Hamburg).

OCEANIA

La letteratura australiana contemporanea

GAETANO RANDO
Università di Wollongong

Esiste una certa tendenza, e non solo nell'immaginazione popolare, a confondere l'Australia con l'America. Se nella cultura contemporanea italiana esiste una forte e ben salda immagine dell'America – basti pensare a Vittorini e Pavese per la letteratura – l'Australia risulta continente ancora misterioso sul piano culturale quanto lo era sul piano geografico per Emilio Salgari che pur vi ambientò un suo romanzo.

Eppure non sono mancati i libri sull'Australia e le traduzioni del meglio della sua letteratura, come la narrativa di Morris West e Patrick White (quest' ultimo spesso percepito come scrittore canadese o americano). Nella cultura di questi tre paesi (Australia, Canada, Stati Uniti), che pur hanno radici comuni, esistono tuttavia notevoli differenze dovute al loro diverso sviluppo sul piano storico e sociale. L'Australia è il paese piú lontano, ma è anche quello che, in parte a causa dell'isolamento in cui si è trovato per i primi centocinquant'anni di vita, è rimasto politicamente e culturalmente piú vicino alla Gran Bretagna, non avendo avuto esperienza né di un subitaneo distacco politico, come è accaduto nel caso degli Stati Uniti, né di una lunga tradizione di pluralismo culturale, come è avvenuto nel Canada. Sono questi, in breve, i parametri che condizionano la vita

culturale dell'Australia e quindi anche la sua cultura letteraria.

L'espressività letteraria del quinto continente assume tratti caratterizzanti e distintivi solo dopo un lungo periodo di incubazione contraddistinto da una forte influenza di modelli e contenuti derivanti dalla letteratura inglese del Settecento e dell'Ottocento e da uno spiccato senso di alienazione e di esilio tra i pochi coloni britannici che aspiravano ad attività letterarie. Tale fenomeno del resto procede di pari passo con le altre attività culturali che a poco a poco cominciano a manifestarsi nelle colonie australiane. Difatti, in una delle prime poesie pubblicate in terra australe *On reading the controversy between Lord Byron and Mr Bowles* di Barron Field – giudice della Corte Suprema – viene enunciato il concetto dell'Australia come terra senza antichità, il cui solo povero monumento storico è quel pezzetto di terra dove pose piede per la prima volta il Capitano Cook. Unico elemento di poesia in questa terra priva di cultura è la nave perché tra breve forse riporterà il poeta in patria. Il Field ignora del tutto la cultura millenaria degli aborigeni.

Partendo da questi inizi di stampo prettamente britannico, si afferma in modo molto lento e graduale la tendenza, soprattutto fra gli scrittori nati in Australia nel secondo Ottocento, all'adozione di temi e contenuti spiccatamente australiani e, in un secondo tempo, di un linguaggio di tipo caratteristico. Tale "australianizzazione" della letteratura e della cultura in generale avviene in modo coerente e articolato nell'ultimo decennio dell'Ottocento, periodo contraddistinto da un forte senso di emergente nazionalismo, e segue ad una progressiva "australianizzazione" sul piano sociale e politico già in atto dagli anni

Quaranta del secolo. In tutta la seconda metà del secolo si incontrano comunque scrittori che presentano temi e contenuti tipicamente australiani: Henry Kendall (*Poems and Songs*, Poesie e canti, 1862) e Adam Lindsay Gordon (*Bush Ballads and Galloping Rhymes*, Ballate campestri e rime al galoppo, 1870) per la poesia; per la narrativa, Marcus Clark che nel racconto *His Natural Life* (Vita natural durante, 1870-72) racconta le vicissitudini, le sofferenze e il trionfo finale di un forzato condannato ingiustamente all'esilio australiano e Rolf Boldrewood (nome d'arte di Thomas Alexander Browne) che in *Robbery Under Arms* (Rapina a mano armata, 1882-83) narra in tono di romantico eroismo le avventure di una piccola banda di *bushrangers* (banditi) durante il periodo della corsa all'oro. Unitamente alle sue caratteristiche prettamente australiane, questa nuova letteratura presenta uno spiccato e ben evidente salto di qualità. I suoi maggiori esponenti, oltre a poeti come Harry Morant e Will Ogilvie e prosatori come Edward Dyson e Barbara Baynton, sono Henry Lawson per la prosa, Banjo Paterson e ancora Lawson per la poesia. Poeta più fine e raffinato di Lawson, il quale si occupa prevalentemente di temi relativi alla classe operaia delle città e delle campagne, Paterson raggiunge un successo spettacolare con il suo volume *The Man from Snowy Mountain and Other Verses* (L'uomo delle Montagne Nevose e altre poesie, 1895). La poesia da cui prende il titolo la raccolta racconta l'epopea di Clancy, l'uomo misterioso e autosufficiente della steppa la cui maestria di cavaliere provetto lo porta a superare tutti i suoi compagni in una gara attraverso le impossibili pendici delle Montagne Nevose. Alcuni anni fa l'opera è stata tradotta in versione cinematografica e ha suscitato qualche polemica

per la scelta dell'attore americano Kirk Douglas nel ruolo di uno dei personaggi principali.

Il Lawson narratore (in particolare i due volumi di racconti *While he Billy Boils* (In attesa di prendere il tè, 1896) e *Joe Wilson and his Mates* (Joe Wilson ed i suoi compari, 1901) esamina in modo subdolamente laconico e senza sentimentalismo quei valori collettivi che la società australiana stava assumendo: l'epopea dell'australiano delle campagne che vale per quello che è e non per la posizione sociale; l'auto-sufficienza, la solidarietà con il suo simile (*mateship*) e la sua dignità umana, l'eroismo di chi deve affrontare le intemperie, gli incendi e la siccità in una terra poco ospitale, di chi non si arrende anche quando viene travolto da grandi avversità, i mali del sistema capitalista, tutto raccontato attraverso la tecnica dello *yarning* (la "narrazione-chiacchiere" che deriva dalla tradizione celtica orale), di tono elevato anche se redatto in un linguaggio australiano molto realistico. Servirà da esempio la novella *The Drover's Wife* (La moglie del mandriano) che narra in modo sdrammatizzato l'isolamento, i pericoli, le difficoltà materiali e spirituali della moglie e dei figli lasciati nella capanna in mezzo alla steppa mentre il marito aiuta a portare la mandria nella lontana città.

Si inizia così un complesso di miti e di temi che predominano fino alla fine della seconda guerra mondiale – il *bush* nonostante la progressiva urbanizzazione della popolazione, il *digger* dopo l'esperienza della guerra del '14-'18, il recupero del passato storico (forzati, *bushrangers* e mandriani) – anche se nel frattempo altri scrittori propongono filoni diversi nei quali si avverte l'avvicinamento alla cultura degli altri paesi europei (anziché a quella dell'Inghilterra)

come nel poeta Christopher Brennan (*Poems* 1913, *Poesie* 1913) e nella scrittrice “Henry Handel” (Ethel) Richardson autrice della trilogia *The Fortunes of Richard Mahoney* (Le vicende di Richard Mahoney, 1917-1929), oppure nella narrativa del noto pittore australiano Norman Lindsay (i romanzi autobiografici *Redheap*, 1930 e *Saturdee*, 1933) che diffonde un filone di pretto stampo nietzschiano. Inoltre una certa apertura verso il modernismo nelle poesie di Kenneth Slossor, il tema dell’urbanizzazione dell’Australia, l’apertura verso la cultura aborigena (il Jindyworobak Club della fine degli anni ’30) sono tutti elementi che appaiono nella letteratura degli anni ’20 e ’30.

La seconda guerra mondiale ed i suoi esiti sul piano sociale e politico portano grandi fermenti e cambiamenti radicali nella vita intellettuale australiana, un rinnovamento culturale che scaturisce in parte dall’inizio della ricerca di un’identità nazionale diversa da quella britannica. La letteratura raggiunge progressivamente una propria autonomia e maturità, distaccandosi del tutto dalla dipendenza britannica, aprendosi verso le culture di altri paesi e ponendo così le premesse per una “nuova” letteratura nazionale. Difatti, mentre in Australia inizia un periodo di immigrazione di massa – importazione di braccia per lo sviluppo della base industriale del paese, per “popolare” (con europei) o “perire”, in seguito alla minaccia bellica da parte del Giappone – non pochi sono gli intellettuali che lasciano il paese per periodi più o meno lunghi, e la cui meta preferita resta l’Inghilterra, ma può anche comprendere la Francia, la Germania, l’Italia, la Spagna e la Grecia.

A partire dalla fine degli anni ’50 vanno segnalati tre filoni. Quello principale, costituito dalla letteratura “anglo-

australiana” in lingua inglese, prodotta soprattutto da autori nati in Australia, anche se hanno soggiornato per periodi piú o meno lunghi all’estero, è affiancato dalla produzione letteraria degli scrittori aborigeni (soprattutto in lingua inglese e in minima parte in alcuni dialetti aborigeni) e da quella degli immigrati (provenienti da paesi baltici, ma successivamente dall’Italia, dalla Grecia, dall’America Latina e dal Vietnam) scritta nelle lingue dei rispettivi paesi d’origine e/o in lingua inglese.

Secondo lo storico Manning Clark, la fine degli anni ’50 segna l’inizio di una grande prosperità economica del paese, con un tenore di vita che raggiunge quasi quello degli Stati Uniti d’America, una specie di raggiungimento della maggiore età. Ma l’aria di ottimismo che pervade la vita economica e sociale australiana non viene condivisa dai poeti, dai prosatori e dai pittori i quali propongono un dibattito sui mali spirituali di una civiltà imborghesita, sull’origine dei mali e delle sofferenze umane, sull’impossibilità di comunicazione tra gli esseri umani.

All’interno del primo filone, quello “anglo-australiano” la poesia si libera sostanzialmente dal formalismo convenzionale del passato, come pure da temi strettamente legati al paesaggio e all’ambiente naturale australiano (anche se parte della poesia li continua) e fa propri temi e sentimenti strettamente legati all’esperienza personale dei singoli poeti. Tra le figure di primo piano va segnalata la scrittrice Judith Wright che sin dal primo volume di poesie (*The Moving Image*, 1946) dimostra grande intensità espressiva e concettuale. Nei temi ricorrenti della sua produzione poetica prevale quello dell’amore dal punto di vista della donna e del rapporto che esso assume nella sua piena matu-

rità sia con la società umana sia con il mondo della natura. Un altro poeta di particolare rilievo è A.D. Hoe la cui prima opera è *The Wandering Islands* (Le isole vaganti, 1953) generalmente riconosciuto come poeta di incisiva perspicacia che esprime grande compassione per la condizione umana. Precisione tecnica e ironia emotiva sono invece caratteristiche di altri poeti degli anni '50 e '60, come Chris Wallace-Crabe, Vincent Buckley e Vivian Smith.

L'ironia e una raffinata urbanità sono difatti i tratti più caratteristici della poesia di questo periodo che non si libera del tutto da un certo conservatorismo. Mancano però in gran parte l'impegno politico e l'idealismo sociale. Una svolta significativa in questo senso avviene tra il 1967 ed il 1972 quando c'è una vera esplosione di energie e di talenti, come pure di nuovi temi. Viene respinta una tradizione poetica ritenuta troppo provinciale e si può avvertire un'ampia apertura verso le correnti internazionali, in particolare quelle americane, verso un modernismo che giunge in Australia piuttosto a rilento. Sono gli anni della protesta contro la guerra del Vietnam, quando sul piano politico emerge la figura di Gough Whitlam con le sue promesse di riforme innovative, radicali e progressiste nella politica e nella cultura. Anche lo scrittore si trova preso da questo fervore di rinnovamento, quantunque quell'impegno politico sia di durata relativamente breve e si affievolisca in modo considerevole, una volta che il governo Whitlam assume il potere politico. Tra i poeti dell'ultimo ventennio vanno segnalati tra i maggiori esempi: John Forbes (*Stalin's Holiday*, Le vacanze di Stalin, 1980) con il suo senso complesso del comico che è analitico, populista e di derivazione americana; Les Murray (*The vernacular Republic*, La repub-

blica vernacolare, 1982), con le riflessioni (umoristiche e serie insieme) sulle tensioni scaturite dal contrasto tra i miti tradizionali dell’Australia rurale e l’assordante modernità delle grandi metropoli; John Tranter, che prende come punto di partenza autori francesi come Rimbaud e Baudelaire per arrivare al recupero degli elementi narrativi e referenziali nella poesia.

Nella narrativa si affermano scrittori come Morris West – molti dei cui romanzi sono ambientati in Italia (*The Devil’s Advocate*, L’avvocato del diavolo, *The Shoes of the Fisherman*, Sulla scia del pescatore, *The salamander*, La salamandra) – con temi orientati sull’esistenzialismo cattolico e la crisi della vita religiosa. Anche Thomas Keneally prende in esame questioni religiose legate al cattolicesimo australiano, che nel suo secondo romanzo (*Three Cheers for Paraclate*, Tre Urrà per il Paraclato, 1968) mostrano una certa analogia con quelle presenti nelle opere di Graham Green. Va anche segnalato qualche romanzo generalmente trascurato dalla critica “seria”, ma che comunque ha raggiunto notevole successo di pubblico. *They’re a Weird Mob*, (Che strana gente, 1957) di Nino Culotta – pseudonimo usato da John Patrick O’Grady – è il racconto umoristico che continua un filone umoristico popolare degli anni ’30, scritto in un australiano molto idiomatico, delle vicende di un giornalista italiano raffinato che dopo il suo arrivo in Australia diventa aiuto muratore australianizzato e molto “alla buona”, assumendo le maniere e i valori della classe operaia. Il romanzo presenta tutta una serie di luoghi comuni sull’Australia e gli australiani ed i protagonisti sono in un certo senso precursori del personaggio *ocker* tanto comune nel teatro australiano degli anni ’70. *My brother Jack*,

(Jack mio fratello, 1964) di George Johnston presenta una nuova immagine dell’“uomo australiano”, non piú il lavoratore – pioniere fisicamente forte che affronta con coraggio semplice e lineare le avversità della vita materiale quali gli incendi, la siccità, le alluvioni, la disoccupazione, la crisi economica e la guerra, quanto lo scrittore – intellettuale, rappresentato nella figura del protagonista David Meredith, personaggio equivoco e non certo coraggioso, alla ricerca della risoluzione della propria angoscia esistenziale.

Ma la figura che domina la narrativa australiana del dopoguerra è Patrick White (premio Nobel 1973) che, con il suo quadro romanzato, *The Tree of Man* (L’albero dell’uomo, 1953), esplorazione altamente poetica di vite ordinarie, comincia ad acquisire una fama di livello internazionale. Nel 1957 pubblica *Voss*, opera particolarmente significativa, caratterizzata da elementi surreali (è per la letteratura australiana quel che *Moby Dick* era stato per la letteratura americana), che è l’esame non tanto del fallimento di un viaggio di esplorazione nel deserto australiano in un momento storico, 1840, che coincide con l’attività dell’esploratore tedesco Ludwig Leichhardt, quanto l’esplorazione metafisica interiore dell’uomo moderno alla scoperta di se stesso che trascende l’orgoglio dello spirito (atteggiamento da “superuomo”) per raggiungere lo stato di umiltà necessaria per aprire le porte dell’arcano, premessa essenziale per scoprire la fede nell’umiltà. Un misticismo laico che va messo in relazione con il giudizio dello storico australiano Manning Clark quando descrive gli australiani come «a people of morality without faith».

Corrente molto diffusa dell’ultimo ventennio è quella del “faction”, il romanzo-cronaca, come *The Year of living*

Dangerously, Un anno vissuto pericolosamente, 1978) di C.J. Koch e *Monkeys in the Dark*, (Scimmie al buio, 1980), entrambi ambientati in un momento di crisi nella storia dell'Indonesia, segnata dalla caduta di Sukarno nel 1965, vicenda che stravolge i protagonisti australiani nella loro impossibilità di riuscire a capire la complessa situazione postcoloniale che va formandosi. Questi romanzi trattano temi derivati dalla politica transculturale e dall'apertura dell'Australia verso una svolta sociale e politica significativa per il paese, non più concepito dalla classe dirigente come un'estensione della Gran Bretagna, una situazione in cui "il personaggio" australiano si trova in una posizione contraddittoria in quanto fa parte di questo contesto culturale, ma ne è allo stesso tempo distaccato.

Altri "topoi" narrativi ricorrenti sono: (a) l'emarginazione di coloro che non si conformano alla norma sociale e culturale del paese, in un contesto caratterizzato da un estremo conformismo, per cui emarginati sono gli aborigeni, gli immigrati, gli artisti, i provinciali, gli anziani. Il tema dell'emigrazione viene ripreso da Patrick White nel romanzo *The Eye of Storm*, 1973 (traduzione italiana: *L'occhio dell'uragano*, Bompiani 1974) che è lo studio della senilità della figura della protagonista Elizabeth Hunter, ormai costretta a restarsene immobile a casa e che trova l'unica libertà di movimento nella memoria del passato; (b) la sessualità, soprattutto negli anni '70, come *Puberty Blues* (1979) di Gabrielle Carey e Kathy Lette, che esamina la sessualità femminile nel contesto della sottocultura dell'ambiente *surfing* dei quartieri balneari della città di Sidney, ambiente caratterizzato dal "machismo" e dallo sfruttamento della donna; (c) le saghe di famiglia come *The Thorn Birds* (1977)

(*Uccelli di rovo*, Bompiani 1977) di Colleen McCullough. Il romanzo racconta la storia di una famiglia cattolica dell'*outback* (la steppa) seguendo le vicende e gli esiti di un amore illecito attraverso gli stereotipi piú positivi dell'immaginario popolare australiano: il soldato leale, lo spirito pionieristico, la dimensione sociale del cattolicesimo australiano privo di valori spirituali; (d) l'*outback*, rappresentato nel suo aspetto convenzionale come minaccia arcana. L'esempio piú significativo è *Picnic at Hanging Rock* (1967) di Joan Lindsay, meglio conosciuto nella versione cinematografica di Peter Weir, che è il racconto della scomparsa di tre studentesse e un'insegnante del Miss Appleyard's College for Young Ladies nella località di Hanging Rock a Mount Macedon nel Victoria il 14 febbraio (San Valentino) 1900. Il mistero dell'*outback* viene collegato al mistero della vita nei suoi aspetti romantici e sessuali, esperienza che le ragazze, in procinto di lasciare la scuola, incontreranno nel prossimo futuro. Difatti, l'ultimo capitolo del romanzo, pubblicato postumo, nel 1988, per volontà dell'autrice, propone la tesi che le scomparse siano passate attraverso una specie di finestra del tempo, che è la caratteristica peculiare dell'arcanità di Hanging Rock, ritenuto dagli aborigeni un luogo sacro, in una realtà diversa da quella della vita e destino attuali; (e) temi legati a questioni e problemi ecologici come quelli che si trovano in *Hook's Mountain* (La montagna di Hook, 1982) di James McQueen, in cui il protagonista diventa una specie di terrorista ecologico che si rintana su una delle ultime cime inviolate della foresta tasmaniana e fa la guerriglia contro le imprese del legname; (f) la classe operaia australiana, con tutte le sue contraddizioni e tutte le sue divisioni, è il tema del romanzo di David

Ireland *The Unknown Industrial Prisoner* (Lo sconosciuto prigioniero industriale, 1971). Ireland si colloca tra i narratori australiani piú propensi allo sperimentalismo e i suoi romanzi tendono ad allontanarsi da un'impostazione legata ad un trasparente realismo sociale per assumere la veste del realismo magico, anche per l'influenza di uno scrittore come Gabriel Garcia Marquez. Altri temi ancora vengono forniti (g) dal passato coloniale, dal periodo dei forzati e (h) dalla partecipazione dell'Australia alle vicende belliche dalla prima guerra mondiale (*Gallipoli*, 1981 di Jack Bennett, che traduce in romanzo il noto film di Peter Weir *Gli anni spezzati*) a quella del Vietnam (*The Odd Angry Shot*, Uno sparo casuale e arrabbiato, 1975, di William Nagle, romanzo che ha riscontrato un buon successo di pubblico).

Nel secondo dopoguerra tarda ad affermarsi un teatro australiano, in parte per le difficoltà di tipo pratico e finanziario che tale attività comporta, nonostante il successo di pubblico di qualche opera come *Summer of the Seventeenth Doll* (L'estate della diciassettesima bambola, 1955) di Ray Lawler (vi è il tema della donna vista come il riposo del pioniere che torna ai centri urbani per riprendersi dalle fatiche del taglio della canna da zucchero) o *The One day in the Year* (Quell'unico giorno dell'anno, 1960) di Alan Seymour che propone il tema dell'*Anzac day*, festa nazionale australiana che celebra lo sbarco delle truppe australiane in Turchia il 25 aprile 1916 e la loro successiva sconfitta da parte dell'esercito turco. I difficili rapporti familiari scaturiti dall'incontro tra australiani ed emigrati italiani vengono esaminati in *The Shifting Heart* (Il cuore mobile, 1958) di John Benyon. Comunque, con la fine degli anni Sessanta giunge una nuova ondata di teatro umoristico-satirico carat-

terizzato da un forte elemento di autoparodia. Tale teatro presenta il tipo australiano soprattutto attraverso il personaggio dominante dello *ocker* – maschio, giovane, generalmente di estrazione borghese, poco decoroso, grasso, bevitore, che si crede un grande dongiovanni, esageratamente australiano – in tutti i suoi aspetti crudi e realistici: parolacce, comportamenti ed atteggiamenti poco raffinati, antisentimentalismo, birra, teppismo intellettuale.

Il drammaturgo di maggior successo è forse David Williamson, grande scrittore comico e satirico che analizza con rara maestria le immagini ed i miti della vita contemporanea urbana della borghesia australiana (la quale, tra l'altro, costituisce il pubblico della produzione teatrale) e realizza una specie di consacrazione delle curiosità culturali, delle bizzarrie e delle brutture di tale classe. In *The Perfectionist* (Il perfezionista, 1982) Williamson prende in esame la crisi della coppia australiana borghese, vista nel maldestro tentativo di cercare un equilibrio tra i doveri della vita familiare e le aspirazioni alla realizzazione delle proprie ambizioni, tensioni che portano a conclusioni gioiose e dolorose insieme, in quanto ci si rende conto dell'impossibilità di giungere ad una soluzione che possa soddisfare le esigenze di tutti e del fatto che i veri contrasti e disaccordi restano irrisolti.

Il teatro degli ultimi anni presenta un certo rinnovamento, anche se il rifiuto di atteggiamenti ed impostazioni troppo provinciali è solo apparente. Le opere teatrali ambientate in altri paesi, dalla Russia degli Zar (Louis Nowra, *Inner Voices*, Le voci di dentro, 1976) alle piantagioni di zucchero delle isole Figi (Alexander Buzo, *The Marginal Farm*, La piantagione marginale, 1984) costituiscono in

fondo un nuovo modo di esaminare la società australiana. Laddove il teatro precedente si può dire caratterizzato dalle creazioni di miti relativi al modo di percepire la cultura australiana, quello degli anni recenti si occupa della ricerca dei miti che potrebbero aiutare a capire i fattori e le cause che hanno avuto un peso determinante nella formazione dei valori culturali australiani.

Gli altri due filoni, quello della letteratura aborigena e quello della letteratura di emigrazione, sono in gran parte esclusi dalla storia letteraria “ufficiale”. A partire dalla metà degli anni '60 la componente aborigena della popolazione supera quello stato di emarginazione e di estremo abbattimento in cui era caduta dopo l'arrivo dell'uomo bianco, per sferrare in modo coerente la propria protesta contestatrice. Dopo l'arrivo dei bianchi (1788) essa aveva subito un pauroso calo demografico (da almeno 500.000 a circa 70.000 agli inizi di questo secolo). Scacciati dalle loro terre, minacciati dal genocidio, esclusi da qualsiasi diritto civile e politico (solo nel 1976 venivano riconosciuti dallo statuto del paese come cittadini con diritto al voto e anche ai servizi di assistenza sociale), negli anni '70 gli aborigeni hanno cominciato a rivendicare il riconoscimento della propria identità culturale e umana che comprendeva anche la richiesta di restituzione di alcune parti degli antichi territori tribali. Gli esiti psicologici di tale situazione e la protesta che ne scaturisce assumono anche veste letteraria. Non è una manifestazione assolutamente nuova – ci sono stati scrittori aborigeni anche prima – ma c'è di nuovo, oltre ad un numero maggiore di scrittori, una voce globale e coerente, un forte senso di identità razziale (*aboriginality*) interpretato in modo positivo, il rifiuto di molti aspetti della civiltà dei bianchi.

La poesia, come del resto anche la narrativa ed il teatro, tratta i temi del nuovo orgoglio delle proprie origini, il rimpianto e l'amarezza per la scomparsa delle vecchie tradizioni e la profanazione della sacralità aborigena, il senso di essere trattati come stranieri nella propria terra, l'esclusione dalle strutture culturali e sociali dominanti, la protesta per i soprusi subiti e, in certi casi, il rifiuto della civiltà dei bianchi. Uno dei maggiori esponenti ne è la scrittrice Kath Walker (alcuni anni fa ha assunto il nome tribale Oodgeroo Noonuccal) che scrive ormai da più di trent'anni. Elementi salienti della sua poesia sono la tradizione millenaria della letteratura orale aborigena, il linguaggio basato sulla varietà "aborigena" dell'inglese d'Australia fortemente influenzato dai dialetti aborigeni e l'adattamento di certe forme e strutture della letteratura anglo-australiana adoperate come opposizione ideologica. In una delle sue poesie più significative *We are going* (Ce ne stiamo andando) tratta il tema della tribù indigena costretta a disgregarsi e a scomparire perché è stato distrutto tutto ciò che ha un significato, come i luoghi sacri che sono diventati depositi per immondizia. *Benalla the Hunter* (Il cacciatore Benalla) è una triste riflessione sul vecchio cacciatore la cui lancia è spezzata perché la scomparsa della selvaggina provocata dall'uomo bianco gli impedisce di esercitare un suo diritto millenario.

Per la narrativa, il primo romanzo significativo è *Wild Cat falling* (La caduta del gatto selvaggio, 1965) di Colin Johnson (nome tribale Mudooroo Narogin). Il protagonista, Dugan, personaggio senza radici, edonistico, cinico e permaloso, è nato e cresciuto ai margini della società urbana australiana che non gli consente né di ritrovare se

stesso, né di scoprire alcun valore o alcuna direzione alla propria vita, lasciandolo spaesato e sperduto e spingendolo ad una specie di nichilismo esistenziale. Uno spiraglio di speranza gli viene fornito dal viaggio – fuga nella boscaglia dopo l'atto di rivolta contro le leggi dei bianchi che, contrariamente a quanto accade nel *The Chant of Jimmie Blacksmith* (Il canto di Jimmie Blacksmith, 1972) di Thomas Keneally, non termina con la distruzione del personaggio, ma con la scoperta dei vecchi valori pre-europei e la rivelazione che questa antica terra abitata dai suoi antenati lo riconosce e lo accoglie dandogli così la speranza di poter iniziare la ricerca della propria *aboriginality* e di riconciliarla con la sua esistenza nel mondo dei bianchi poiché tale mondo non può essere del tutto ripudiato.

Il rapporto dell'aborigeno con la terra, che costituisce aspetto fondamentale della sua cultura, viene proposto nel racconto *Land Deal* (Atto di compravendita, 1987) di Gerald Murnane, dove l'acquisto della terra da parte dei bianchi non ha alcun significato perché i bianchi non sono che fantasmi destinati ad andarsene fra breve e non capiscono il vero significato mistico della terra, che comunque non si può possedere. Racconto di alto valore poetico che ricorda certi scritti di Calvino, presenta con rara efficacia filosofie e credenze ben lontane dall'esperienza occidentale, per cui la realtà va collocata nel *dreaming* del misticismo aborigeno.

Altrettanta forza si riscontra nelle poche rappresentazioni teatrali allestite; si tende a produrre di più per la televisione e il cinema con lavori anche significativi, come *The Fringe Dwellers* (Residenti emarginati, 1985) di Peter Weir. Le più significative sono le commedie di Jack Davis, *Kulark*

(1979) e *The Dreamers*, (I sognatori, 1982). La prima è la storia del tentativo di resistenza all'invasione bianca intorno al 1820 da parte di un capo tribù dell'Australia occidentale il quale viene decapitato. Non è semplicemente un dramma storico, in quanto il fatto del passato – l'invasione e l'esclusione delle terre – va di pari passo con la situazione del presente: l'emarginazione ed il senso di essere stranieri nella propria terra.

The Dreamers è il dramma dell'emarginazione e della miseria, dell'abbattimento morale e materiale, della disoccupazione endemica degli aborigeni che vivono ai margini della società urbana dove la perdita dei valori tradizionali porta all'alcolismo nel tentativo di colmare un vuoto esistenziale. I soldi e il lavoro che costituiscono la base principale e fondamentale della società industriale moderna non fanno parte della cultura degli aborigeni e perciò non li interessano, in quanto considerati strumenti dei bianchi e, come tali, usati anche come strumento di oppressione.

Se la letteratura degli aborigeni è quella di un gruppo che si trova in Australia da sempre, la letteratura degli immigrati di provenienza dai paesi anglosassoni è quella di gruppi appena arrivati e si manifesta in modo sistematico solo nel secondo dopoguerra, anche se esiste qualche esempio anteriore, come *No Escape* (Senza uscita, 1932) di Velia Ercole – resoconto romanzato basato sulla figura del padre, il medico Quinto Ercole – in cui il protagonista, Leo Gherardi, è costretto a fuggire da Clampi (nella provincia di Teramo) a causa delle sue attività politiche, in quanto militante socialista e, attraverso gli anni, viene lentamente ad accettare e ad essere accettato dalla sua patria di adozione attraverso una serie di esperienze che comprendono

il matrimonio con Olwen Ferrer, vedova di un contadino, e la partecipazione alla guerra del '15-'18 come ufficiale dell'esercito australiano, cosicchè anche quando gli è possibile il ritorno in Italia decide di restare nella nuova terra. Comunque, è solo con il romanzo *Alien Son* (Figlio alieno, 1952) di Judah Waten e con l'opera di scrittori come David Martin e David Malouf che tale produzione letteraria si afferma come vero e proprio filone. La poetessa Margaret Lesendorf *Light* (Luce, 1981) esamina l'ambiente australiano che può essere attraente per certi aspetti, alienante per altri, dal punto di vista dell'intellettualismo e dell'estetismo europei. Il romanzo di Antigone Kefala *The Island* (L'isola, 1984) esamina il travaglio spirituale dell'immigrato che ha perso i legami con la propria cultura di origine, anche se non gli è consentito un inserimento in quella australiana e si trova così sospeso tra i due mondi.

Rosa Capiello, nata a Caivano nel 1942 ed emigrata in Australia nel 1971, tratta nel suo romanzo *Paese fortunato*, 1981, dell'emarginazione della donna immigrata e operaia in un doppio ghetto costituito da razza e sesso. Unica tra gli scrittori di origine italiana ad essersi conquistata un posto fisso e regolare negli studi sulla letteratura australiana contemporanea, Rosa Capiello produce narrativa e poesia di notevole complessità. Il suo è un panorama dell'Australia vista dall'esterno, non solo a livello descrittivo, come avviene in gran parte della letteratura australiana, quanto e soprattutto a livello metafisico. Attraverso il suo linguaggio violento e sconcertante la Capiello ci presenta una visione assai critica della società australiana, con la sua protesta contestatrice che è la protesta di donna emigrata, emarginata e destinata all'immutabile condizione di sottoproleta-

ria. Ma l'opera della Cappiello, a differenza di quanto avviene in gran parte della produzione letteraria italo-australiana, trascende gli aspetti limitanti dell'ambiente, degli stati d'animo e dei sentimenti da esso provocati, e abbraccia anche questioni esistenziali e psicologiche di piú ampio raggio. Anche per quanto riguarda la tecnica narrativa, la Cappiello presenta elementi innovatori che si contrappongono al conservatorismo di gran parte della produzione narrativa italo-australiana.

Partita dall'Italia con una delle ultime ondate migratorie che portavano aspiranti pionieri in Australia, Rosa, la protagonista di *Paese fortunato*, si trova rinchiusa in un ghetto "plurietnico e turbolento", nonostante la vitalità ed il coraggio con cui affronta la sua difficile situazione esistenziale. Il Paese fortunato, presenta, fin dal primo impatto, una società retta dalle leggi del materialismo e della sopravvivenza, senza solidarietà né di classe né di razza, dove impera lo sfruttamento, non solo in senso economico, e dove il miraggio della "fortuna", inseguito senza successo, è mutevole come l'immagine dell' Australia, miserabile e spettrale per quanto riguarda la condizione umana, opulenta e invitante per quanto riguarda il paesaggio, il cielo, il mare, unico aspetto che ispira un certo ottimismo.

Il romanzo è ambientato nella città di Sidney agli inizi degli anni '70, città bella per la sua ubicazione e la sua atmosfera cosmopolita, squallida e tetra per gli agglomerati che si trovano nelle zone piú popolari. Quando Rosa non ne può piú del lavoro di fabbrica e si licenzia in uno slancio di isterismo delirante, uscire dall'ambiente chiuso della fabbrica e passeggiare all'aria aperta è come una liberazione. Difatti, fin dalle prime pagine del romanzo, il cielo, le

spiagge meravigliose, i parchi immensi sono una rivalsa contro la solitudine, una natura grandiosa in pieno contrasto con l'ambiente costruito dagli australiani – «casine di mattoni rossi, asimmetriche, squadrate, asciutte e spersonalizzate come l'anima del popolo» (p. 7) – e con gli australiani stessi «grotteschi e stracchi da bevuti» (p. 9). Questa contrapposizione natura/uomo si presenta come elemento costante ed integrale del romanzo ed assume una funzione simbolica. Viene presentata in modo impressionistico, soggettivo ed è talvolta il risultato di una reazione viscerale ed incisiva all'ambiente, come l'osservazione «non ammirare un pisciatoio in pietra grigia, corrosa dal tempo, negli angoli della piazza» (p. 7), che diventa simbolo della delusione nei confronti di una paese senza storia o civiltà.

Se la natura costituisce un elemento positivo ed attraente del nuovo paese, gli australiani vengono giudicati come arretrati, maleducati e privi di cultura. Non vi è solo il becchino Jack, che preferisce la birra al *Rosso antico* e porta «pantaloni a saltafosso, giacchetta lustra e corta di una generazione sorpassata» (p. 60) o l'ubriaco di Hyde Park le cui capacità discorsive si limitano all'articolazione insensata e continua delle parole “fuck”, “wog” e “bloody”, ma questi sono caratteristici di tutte le classi sociali australiane, dal ricco signore distinto che cerca di sedurre Sofia e Rosa con modi bruschi e rudi, alla sceneggiatrice televisiva che assume un'aria di superiorità ironizzante nei confronti delle aspirazioni di Rosa ad esordire come scrittrice e sulla quale poi Rosa si vendica in un monologo interiore selvaggio ed incalzante: «Te lo do io lo strabiliante, fottuta d'una *big-nosed*, fottuta dai climi torridi. Io contribuisco assieme alla massa emigrata a civilizzarti, ad aprirti la visuale che

non va piú in là della punta del nasone. Ti strappo la graminia dalle orecchie. Ti do un tono. Ti insegno a mangiare, a vestire, a comportarti e soprattutto a non ruttare nei ristoranti, nei treni, nei bus, nei cinema, nelle scuole. A te forse è ignoto, ma te lo dico in confidenza, sappi che il paese tuo, e adesso anche mio, si basa su un enorme rutto. Il pennone garrisce al vento spinto dai gas tossici dei vostri stomaci intasati come fogne. Il mito dell'*happy and lucky* si basa sulle bevute. E bevi. Ci offendi. Non ti piace il vino? Preferisci la birra? Cameriere, un bottiglione di birra alla signora» (p. 183).

Cosí la protagonista Rosa vive la sua vicenda in modo soggettivo e viscerale in una continua tensione tra partecipazione e non partecipazione. Secondo l'autrice, *Paese fortunato* racconta la "verità", non tanto quella autobiografica e trasparente, quanto quella che si trova a monte della realtà dell'esperienza di immigrazione. Nel romanzo, pertanto tale esperienza viene tramutata nelle sue dimensioni metafisiche ed esistenziali che vanno a loro volta collegate agli aspetti universali della condizione umana, sí che questi molteplici livelli ed interpretazioni costituiscono una delle sue forze maggiori.

Per concludere, una definizione della letteratura australiana contemporanea deve ormai tener conto di queste varie correnti. La società australiana contemporanea è cambiata radicalmente con l'emigrazione, almeno in senso demografico. Le sue strutture però sono rimaste sostanzialmente anglocentriche, come pure le sue istituzioni culturali. Eppure esiste anche dell'altro. Oltre a narrare le vicende dei rispettivi gruppi, questi nuovi filoni presentano una visione della società australiana dalla periferia di tale

società. Forniscono quindi alcuni elementi per la formulazione di una risposta al complesso e tuttora irrisolto quesito relativo all'identità culturale australiana.

Testo del saggio presentato in Palazzo Serra di Cassano il 7 febbraio 1991, pubblicato nel fascicolo n. 1 (1992) di «Scheria», rivista del Circolo G. Sadoul di Ischia e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

La filosofia in Nuova Zelanda

VALENTINA RASTELLI

In Nuova Zelanda la riflessione filosofica si sta attualmente sviluppando in direzione dello studio di problemi generali come quelli che riguardano la conoscenza, l'esistenza ed il valore. La cultura neozelandese nel suo complesso viene in realtà affermandosi per la diversità, varietà e ricchezza degli argomenti considerati. Infatti, se il passato coloniale della Nuova Zelanda condiziona ancora la sua cultura, è vero però che i fenomeni di trasformazione e rigetto dell'eredità culturale sono prevalenti.

La filosofia professionale è per ora interamente dipendente dalle Università, dove forti sono i legami con la tradizione angloamericana. Negli anni passati molti accademici neozelandesi venivano richiesti in Inghilterra ed i "graduati" venivano mandati in questa nazione per completare la loro formazione, rimanendovi poi stabilmente. Ora però la situazione sta cambiando: in ambito accademico studiosi come Max Cresswell e George Hughes insegnano alla Victoria University, interessandosi di modelli logici; Pavel Ticky a Otago ha sviluppato un approccio originale alla logica dei rapporti internazionali; Krister Segeberg a Auckland ha prodotto studi sulla logica dinamica. Inoltre a Otago si può riscontrare un forte interesse per la filosofia della scienza popperiana ed anche un interessante livello di ricerca nel campo della filosofia estetica.

Per sviluppare programmi e ricerche che si differenzino da quelli euro-americani, la Nuova Zelanda dovrebbe impa-

rare a considerarsi come una comunità filosofica indipendente del Sud Pacifico, capace di sfruttare la sua eredità europea senza però che l'autorità di questa soffochi la nascita di una cultura differenziata, che liberamente fondi un proprio approccio culturale. Gli sviluppi filosofici esterni alle Università illustrano meglio questo tipo di possibilità, forse perché le loro origini si trovano decisamente all'interno della cultura neozelandese. Le tendenze intellettuali europee, americane ed australiane sono state trasformate ed applicate in maniera differente. Due sono le aree in cui principalmente le idee filosofiche hanno svolto un ruolo importante: innanzitutto quella delle tematiche ambientali, dato che la storia delle modificazioni umane apportate al territorio neozelandese è purtroppo un argomento centrale del dibattito culturale. Circa il 70% delle foreste sono state distrutte brutalmente dai pionieri e dai loro discendenti; essendo distrutto il loro *habitat* naturale, molti uccelli sono ora in via di estinzione; l'erosione del suolo è in Nuova Zelanda una delle più drammatiche del mondo. Fortunatamente la coscienza nazionale ne è rimasta colpita e si è modificata ampiamente e rapidamente. Il dibattito filosofico che ne è sorto ha visto di fronte da una parte quelli che dicono che l'ecosistema deve essere valutato in virtù del suo valore per l'intera umanità, dall'altra quei pensatori che invece affermano che esso sia invece da valutarsi intrinsecamente, per se stesso. In secondo luogo, la minaccia del nucleare e del suo abuso nelle regioni dell'area del Pacifico da parte di altre nazioni. Interessante è che questo dibattito, sia a livello popolare, che politico, è stato condotto sostenendo soprattutto le motivazioni etiche della denuclearizzazione.

Questi sviluppi dimostrano la capacità del popolo neozelandese di assorbire idee dalla scena internazionale, ma anche di saper tracciare una propria strada ed un proprio spazio.

Dal n. 1, 1990 di «Informazione filosofica», rivista dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dell'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici.

AMERICA SETTENTRIONALE

CANADA

Nella tradizione di Vico e di Croce

HENRY S. HARRIS

York University

Ben noto è l'antico e illustre scambio filosofico fra Napoli e il resto d'Europa. Giambattista Vico fu il piú grande tra i filosofi napoletani, ma non il solo: operava in questa città un circolo d'intellettuali meno noti, per i quali la scuola di Cartesio, il lavoro di Newton e le piú importanti correnti di pensiero europeo erano oggetto di riflessione e vivace discussione. Si spiega cosí come, ai tempi nostri, Napoli abbia espresso una personalit  come quella di Benedetto Croce che, innestata nella tradizione europea, giunse a superarla.

Bertrando Spaventa, durante il Risorgimento, introducendo il concetto di una "circolazione del pensiero europeo" constatava un dato di fatto. Dal 1975, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici   impegnato in una doverosa rivalutazione della teoria di Spaventa, alla ricerca della vera identit  dell'Europa nelle sue grandi tradizioni culturali e civili.

Negli ultimi anni, soprattutto grazie al mio amico Théodore Geraets dell'Universit  di Ottawa, ho cominciato a contribuire alla vita dell'Istituto e ho meglio potuto comprenderne lo spirito, in rapporto anche alla dottrina di Spaventa. Ritengo che Spaventa, piú dello stesso Croce e dei seguaci di Hegel in Germania o in Inghilterra, sia stato il vero erede di Hegel. Poich  scopo della mia vita   stato quello di rivalutare e chiarire l'eredit  filosofica di Hegel, quest'aspetto della vita dell'Istituto di Napoli mi ha grande-

mente interessato. Così ho focalizzato l'attenzione sull'opera, influenzata da Hegel, di Royce e di Peirce: attualmente Royce è trascurato e l'influenza hegeliana su Peirce non è adeguatamente riconosciuta. Negli ultimi anni i miei contributi si sono concentrati sull'interpretazione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, col commento di alcune specifiche parti del testo in un reale spirito storico che credo avrebbe fatto piacere a Croce. Il pubblico italiano più vasto potrà presto salutare queste mie scelte, che ho esposto in una serie di seminari a Napoli, in quanto l'Istituto si è assunto l'onere di far tradurre e pubblicare le mie lezioni. I miei scritti saranno soltanto una piccola voce nell'elenco già notevole delle pubblicazioni dell'Istituto, le quali sono il risultato dei seminari che vi si tengono nel corso di un anno accademico che è tra i più lunghi e intensi di qualsiasi istituzione culturale contemporanea. Negli ultimi anni, Hans-Georg Gadamer ha trattato di filosofia antica, Kristeller di Umanesimo e Rinascimento, Gombrich di storia dell'estetica, Cohen di storia della scienza: ma l'elenco dei nomi di gran rilievo scientifico potrebbe proseguire all'infinito. Vi sono stati, con cadenza regolare, incontri internazionali sui temi più decisivi del pensiero e della cultura contemporanea e molti pensatori come Apel, Gadamer, Levinas o Ricoeur hanno illustrato le loro posizioni all'Istituto e le hanno discusse con borsisti provenienti da ogni parte d'Italia e d'Europa.

L'attività dell'Istituto si è spesso trasferita all'estero per promuovere seminari, corsi di lezioni, convegni: a Tubinga si è discusso di Hegel in rapporto alle scienze della natura, a Poitiers di Hegel e Marx, a Wolfenbüttel dell'Illuminismo tedesco, a Parigi di quello francese, di Bacone e Newton, e

dei loro dimenticati avversari a Londra. La storia dell'etica dai suoi inizi è stata dibattuta a Francoforte, e a Rotterdam il programma del colloquio, di cui sono usciti gli atti (*L'autre et la pensée de la différence*), mi ha riportato alla mente i trattati rinascimentali *De omnibus rebus et quibusdam aliis*.

È per me una gioia vedere lo spirito di Vico rivivere in quest'Istituto, in quella stessa città di Napoli che torna ad essere centro di un mondo culturale. È, infatti, lo spirito di Vico che vive nel fondatore dell'Istituto, l'avv. Gerardo Marotta, e nell'istituzione cui egli ha dedicato la vita, l'ingegno, la sua personale fortuna. Non è dunque un demone partigiano o culturale che mi possiede, quando affermo che Napoli e l'Italia devono essere orgogliose di ciò che quest'avvocato-filosofo, degno continuatore del suo concittadino Giuseppe Valletta, ha creato per la cultura europea e mondiale. Ciò che, con tanti sforzi, è stato raggiunto – e che tanti frutti ha già dato – dev'essere assolutamente tenuto in vita, perché le nuove generazioni di studiosi possano produrre nuove opere d'ingegno. Penso alla biblioteca dell'Istituto, che non esito a mettere in rapporto con la seicentesca biblioteca di Valletta, "salvata" da Giambattista Vico. È auspicio della cultura internazionale che questo strumento di lavoro per la ricerca storico-filosofica riceva un'adeguata collocazione con il concorso delle istituzioni pubbliche, che così facendo renderanno un servizio alla cultura italiana – e non solo italiana – alimentando in noi la speranza in un futuro che possa degnamente confrontarsi con il passato.

La filosofia nel Canada

RITA MELILLO

Università degli Studi di Napoli Suor Orsola Benincasa

Le differenze sono il perno dell'esistenza stessa del Canada come nazione, in un duplice senso: in primo luogo, sono proprio le diversità di costumi, di cultura, di religione che spinsero i Padri della Confederazione a unire nel 1867 le varie province per impedire che potessero ad una ad una cadere vittime dell'allora nascente imperialismo americano; in secondo luogo, esse costituiscono l'unicità di questo Paese, che ha compreso l'enorme portata delle differenze, tanto che queste sono ampiamente apprezzate e protette. Ogni comunità, infatti, non è costretta ad abbandonare gli usi e costumi del suo popolo, bensì è messa in condizione di coltivarli liberamente. Certamente, questo significa che, come Sir John A. Macdonald (uno dei fondatori della Costituzione canadese) ha detto, «il Canada è un paese difficile da governare», ma è secondo noi un altissimo esempio di democrazia, con la quale intendiamo non la possibilità per ognuno di esercitare un diritto illimitato, perché naturalmente non è questo il significato di democrazia, ma il rispetto delle libertà proprie e delle altrui. È un dare ed avere che ci permette di prendere ciò di cui abbiamo bisogno, ma di dare alle altre province ciò di cui mancano: il Canada è come una grande famiglia, la quale per continuare ad esistere ha bisogno della collaborazione di tutti i suoi membri, che sono pertanto uniti nel superare i contrasti che pur vi sono. Il principio che regola i rapporti

tra le varie province è proprio quello che regna in ogni famiglia che si rispetti: quello, cioè, della cooperazione e della sensibilità verso i bisogni degli altri gruppi etnici; «il compromesso e la sensibilità verso i bisogni delle altre provincie è stato il genio della Confederazione». Le province più ricche economicamente e più avanzate tecnologicamente devolvono una parte del loro benessere a quelle più povere per provvedere ai bisogni dei loro connazionali. È una grande famiglia nella quale, come succede appunto nelle migliori famiglie, vi sono anche scontri ed opposizioni di non facile soluzione tra i suoi membri, ma è fondamentale sentita l'esigenza dell'unità: è necessario rimanere insieme fianco a fianco se si intende permettere al Canada di sopravvivere. In caso contrario, vi sarà una qualsiasi altra realtà socio-culturale nonché politica, ma non più la Confederazione attuale che rende questo Paese tanto diverso da tutti gli altri. Scrive J. Folster: «Amo teneramente questa terra di libertà, nella quale trovo pace e dolce appagamento interiore tanto da avere la piena coscienza che qui sarò sempre a casa mia. È un luogo dove tutti noi abbiamo la libertà di scelta di religione, di dialetto e di lingua. È il luogo dove altre persone meno fortunate di noi sono venute per iniziare una nuova vita. Tocca nell'intimità del proprio cuore il fatto che noi Canadesi viviamo in armonia con persone di altri paesi come se fossimo fratelli e sorelle».

La differenza sostanziale con gli altri Stati o confederazioni che siano è proprio il profondo rispetto che su queste terre si nutre verso il prossimo da qualsiasi parte egli provenga e nonostante la sua cultura e le sue credenze religiose: ogni comunità è lasciata libera di continuare a parlare la propria lingua d'origine e di venerare il proprio Dio.

È chiaro che è necessario imparare ad usare un'altra lingua, che può essere l'inglese o il francese a seconda della regione del Canada in cui si sceglie di vivere, per permettere l'integrazione tra i vari gruppi etnici; ma all'interno del proprio gruppo si è liberi di continuare la tradizione culturale e religiosa del paese di provenienza. Non è inutile a questo proposito ricordare che in Canada fu fondata all'inizio del Novecento la prima Chiesa Unita (da J. Watson), la quale accoglie in sé persone di varia provenienza religiosa, che lavorano insieme per un futuro di armonia e di pace per tutte le genti. Siamo convinti fortemente che tali caratteristiche di profonda apertura all'altro siano da attribuire al fatto che tutti coloro che approdarono su queste terre, almeno inizialmente, avevano patito le sofferenze più dure nella loro patria a causa della oppressione delle libertà fondamentali dell'essere umano e pertanto hanno accuratamente evitato di ripetere essi stessi quegli orrori che li avevano costretti a fuggire. Per queste genti il Canada ha rappresentato ed ancora rappresenta il paese della libertà, il paese in cui esse hanno potuto conservare le loro tradizioni, la loro identità di gruppo acquisendo la forte convinzione che «siamo tutti uguali sotto la pelle», come afferma Don McIvor (Presidente della Federazione dei Meticci del Manitoba), il cui ideale politico è di portare gli Indiani ad un migliore *standard* di vita, nel rispetto dell'uguale diritto degli altri gruppi. Egli sottolinea l'importanza della cooperazione tra tutte le razze. Le differenze, anche profonde, non costituiscono un pericolo alla stabilità di una famiglia come di una nazione, anzi la minaccia alla sopravvivenza dell'una e dell'altra è rappresentata proprio dalla volontà di rendere tutti, gruppi e individui singoli, uguali per modo di

pensare e di agire. Questa è la lezione che i Padri della Confederazione canadese e i gruppi etnici di appartenenza avevano imparato con enorme dolore e sacrificio; essi si impegnarono con tutte le loro forze a non ripetere quegli errori di cattiva convivenza nelle nuove terre. Un'altra nostra convinzione fortemente radicata è che queste genti conoscevano bene il significato del detto: «Là dove tutti pensano le stesse cose, nessuno pensa veramente». Avevano imparato sulla loro pelle quanto fosse penosa l'impossibilità di possedere ed esprimere opinioni diverse dagli altri: avevano imparato che la vera essenza della democrazia consiste esattamente nel permettere la sussistenza delle differenze proprie e nel garantire l'eguale diritto agli altri, come sottolinea T. Douglas, *leader* del Partito Democratico Federale dal 1961 al 1971.

Tale intreccio di culture profondamente diverse e perfino contrastanti non solo ha caratterizzato il Canada nella sua costituzione politica, fornendo il materiale esplosivo che ha dato vita ad una realtà del tutto speciale ed unica al mondo, ma costituisce anche uno stimolo insostituibile di crescita culturale, la *cross-fertilization*, fertilizzazione-incrociata o promozione della cultura che si verifica solo dove vi è il contatto quotidiano con le altre *Weltanschauungen*. C'è chi sostiene che un simile avanzamento rapido della propria visione del mondo si è verificata anche in Gran Bretagna proprio perché il popolo britannico è costituito da Inglesi, Scozzesi, Irlandesi, e Gallesi, e non bisogna dimenticare che nelle loro vene scorre anche sangue scandinavo.

Può essere un semplice punto di vista personale questo, ma sta di fatto che il Canada si nutre delle differenze delle

popolazioni che lo abitano, le quali hanno maturato l'esperienza che per andare d'accordo non è necessario dire e credere nelle stesse cose: hanno capito che unità non significa unanimità. Questo Paese è la realizzazione concreta e politica del principio teoretico dell'unità nelle e attraverso le differenze, che ha da sempre animato le migliori filosofie. Già Platone nel *Sofista* pone l'accento sul 'diverso', che viene ad assumere un ruolo centrale tra tutti i generi sommi, in quanto ci permette di qualificare il reale. L'Essere è proprio perché è *diverso da...*: affermare che «questo è un libro», significa esattamente affermare che «non è un tavolo, una persona, un quadro», bensì è qualcos'altro. La differenza, quindi, è la molla che dà inizio a tutto il movimento dialettico, che, sia pure presente fin dalle origini della filosofia, viene portato alla realizzazione piena da Hegel, il quale quando parla dell'universale concreto non fa altro che affermare l'unità nella diversità. Il richiamo a Hegel, non è casuale. È nostra convinzione, infatti, che l'interesse che il filosofo tedesco ha suscitato in queste nuove terre non sia soltanto una questione di semplice eredità ricevuta dai colonizzatori britannici: la filosofia di Hegel risponde alle problematiche geografiche e politiche di tutte quelle popolazioni che, pur provenendo dai luoghi più lontani e disparati tra loro, qui si ritrovano e qui devono imparare a convivere. Il Canada è molto simile per situazione geografica e politica alla Germania del tempo di Hegel: entrambi i paesi sono una federazione di Stati diversi; entrambi hanno problemi di Costituzione e di scontri tra federalismo e provincialismo; entrambi hanno una dipendenza politica, la Germania si sentiva ed era inferiore alla Gran Bretagna, mentre il Canada nutre lo stesso stato d'a-

nimo nei confronti degli U.S.A. Gli stessi Scozzesi, che sono stati i primi a portare l'idealismo nelle terre conquistate, erano in una profonda dipendenza dall'Inghilterra non solo, ma avevano anche il problema delle divisioni interne tra il nord ed il sud. Questo spiegherebbe come mai proprio essi furono i pionieri di questa filosofia in Gran Bretagna. Il Canada ha gli stessi problemi di convivenza, di Costituzione, di separatismo, e altri ancora derivanti dalla presenza attiva di due lingue che si lottano (l'inglese ed il francese): è un Paese dalla doppia faccia, è il Paese dei contrasti, delle lotte per la rivendicazione dei diritti umani, dei diritti delle minoranze. V'è un magma incandescente che dà luogo ad una realtà palpitante, spumeggiante ed irrefrenabile, la quale trova congeniale il principio dell'unità degli opposti. «Semplicemente, il nocciolo della dialettica hegeliana – la famosa unità degli opposti – rivela un messaggio speciale per il Canada, diviso com'è dalle due identità del francese e dell'inglese; dal contrasto tra le Prime Province e la cultura metropolitana del Canada inglese e del Québec; e dal conflitto tra il governo federale e quello provinciale. [...]. Sia per la sua situazione geografica e climatica, sia per la sua condizione demografica, il Canada è la terra degli opposti». Così D. MacGregor.

Sicuramente per tali affinità di vita vissuta, di esperienza pratica, di modo di sentire che si traduce poi in modo di pensare, in visione ideale, gli studiosi canadesi hanno continuato fino ad oggi ad occuparsi di Hegel, contrariamente a quanto è, invece, avvenuto sia in Gran Bretagna sia negli U.S.A. È tipico del Canada non aver abbandonato la filosofia hegeliana dagli anni '60 ad oggi, e lo ha fatto attraverso l'opera e l'ingegno di studiosi conosciuti al livello interna-

zionale, come ad esempio E.L. Fackenheim, Ch. Taylor, H.S. Harris, Th. Geraets. Ma anche molti di coloro che non sono interessati in primo piano a Hegel, in effetti sono da lui in qualche modo influenzati o per le sue vedute sulla proprietà, o per il suo modo di concepire l'individuo e la classe. Pertanto, è possibile avvicinare agli interessi degli studi hegeliani anche nomi come ad esempio C.B. Macpherson, per le sue teorie sulla proprietà e la democrazia; G. Grant, H.A. Innis, M. McLuhan, che si possono considerare i fondatori di una filosofia canadese; e vi è dell'idealismo nelle opere del canadese J.K. Galbraith, che attualmente vive negli U.S.A. Ci corre l'obbligo di sottolineare, però, che è soprattutto sul piano della filosofia politica che sono maggiormente avvertite le analogie. Come lo stesso Geraets afferma, sono i problemi collegati alla Confederazione ed alla Costituzione canadese che lo hanno sollecitato, insieme ad altri studiosi anche giovani, ad avvicinarsi a Hegel approfondendo soprattutto i rapporti tra l'individuo e la comunità: per Geraets l'individuo singolo non ha alcuna sussistenza al di fuori della comunità cui appartiene, in quanto l'uomo è nella sua concezione un nodo di rapporti interpersonali: è figlio di..., è padre di..., è marito di..., è fratello di..., e al di là di tali rapporti nulla rimane che possa spiegare un diverso rapporto, dell'uomo con se stesso. Ugualmente, per Hegel la situazione politica della Germania costituisce una grande sollecitazione a riflettere sullo Stato, a preferire la Prussia del tempo come realizzazione concreta del suo ideale e ad avere un forte interesse per l'Inghilterra, che senza dubbio con quanto si verifica nella sua società moderna esercita una notevole influenza sul modo di pensare la realtà da parte del filosofo

di Stoccarda. Probabilmente, i moralisti scozzesi con la loro filosofia del senso comune esercitano su di lui un'influenza piú profonda e duratura di quanto di solito si sia portati a pensare: ne costituisce testimonianza il suo modo di concepire l'individuo come un essere profondamente sociale.

Come abbiamo fatto rilevare sin dalle battute iniziali, anche per i Canadesi l'individuo è considerato innanzitutto come appartenente ad una comunità ed il Canada è considerato soprattutto come una "comunità di comunità". Lo Stato e i problemi ad esso collegati costituiscono senz'altro l'assillo principale dei filosofi canadesi, al contrario di quanto avviene in Gran Bretagna e negli U.S.A.: in ciò consiste una delle differenze notevoli tra il Canada e gli altri paesi di lingua inglese.

«[...] il capo del mio dipartimento presso l'Università di Waterloo aveva risposto alle richieste espresse da Robin Mathews e Jim Steele circa la "ricanadianizzazione" delle università canadesi con un *memorandum* che annunciava che «non *esiste* alcuna filosofia canadese» (aggiungeva «nel senso in cui esiste una filosofia americana»). Quel direttore era un americano in un dipartimento dove insegnavano molti americani – il prodotto di un sistema educativo per il quale, in massima parte, «il Canada è uno spazio vuoto sulla cartina geografica popolato soprattutto da giocatori di *hockey* senza denti». Nelle sue note introduttive a quello che può senz'altro essere considerato uno dei maggiori lavori sulla storia della filosofia canadese (anche se si occupa solo dei filosofi di lingua inglese), L. Armour continua affermando che è piú che naturale, quando si è in un'altra nazione, fare comunella con i propri compaesani snobbando la cultura e le tradizioni del Paese ospite, come suc-

cede, stando alla sua esperienza, sia agli Inglesi in Francia, sia ai Francesi in Inghilterra, per esempio. L'episodio narrato risale piú o meno agli anni '70, quando Armour torna dall'Inghilterra, dove ha avuto modo di rendersi conto che l'opera di Watson non è per nulla dimenticata, sebbene questi abbia insegnato e prodotto i suoi lavori durante la sua permanenza in Canada. E appena al ritorno sente annullare tutti gli sforzi dei primi filosofi canadesi, tra cui J. Watson, J. Seth, J. Beaven, W. Lyall, G. Paxton Young, J.C. Murray, G.J. Blewett, G.S. Brett, J.A. Irving, H.A. Innis. È certamente difficile trovare caratteristiche comuni, che possano autorizzare a parlare di una scuola di pensiero, ma questa non è una difficoltà che riguarda soltanto gli inizi della filosofia in questo Paese: ancora oggi sotto tale aspetto la situazione non è per nulla mutata; intendiamo affermare che è impossibile ridurre le varie e multiformi manifestazioni dell'attività di ricerca di pensatori dalle origini etniche piú diverse in un unico *leitmotiv*. Abbiamo, invece, uno scenario variopinto, che sebbene sia circondato da una medesima cornice spazio-temporale è costituito da immagini persino contrastanti tra loro in quanto dipinte con colori differenti, a volte piú luminosi, a volte piú tetri, ma che sono ostinatamente tenuti insieme dalla volontà di dare contributi personali alla soluzione di quelli che sono ritenuti gli eterni ed immutabili problemi dell'uomo. Tale volontà mette in rilievo la pronta sollecitudine che questi studiosi avvertono per le sorti della comunità nella quale vivono, e ciò aiuta a rinvenire quasi come un filo d'Arianna che percorre in massima parte la produzione delle opere: «Sarebbe fuorviante indurre a pensare che tutte le maggiori produzioni letterarie scritte nei primi cento anni in Canada

abbiano identiche radici concettuali. Tuttavia, è stato dimostrato che le indagini filosofiche spesso condividono una analoga visione etica [...]». Numerosi sono gli studiosi i quali sottolineano che un tratto comune dell'indagine filosofica in questo Paese sia sempre stata la "dimensione etica" (McKillop). Anche Th. Mathien pone in rilievo che sin dai primi decenni del secolo gli studi filosofici sono stati orientati verso campi particolari, come quello costituito dalle scienze sociali, dalla politica, dalla giurisprudenza, dalla filosofia del diritto, dalla difesa dei diritti umani (si pensi ai lavori di E. Ponton), dalla difesa degli Indiani (si vedano gli scritti di C. Gray), dalle riflessioni sulla Costituzione, dallo studio della violenza nel mondo (si pensi al Congresso mondiale organizzato da V. Cauchy a Montréal nel luglio 1992). Per non parlare della grande mole di lavoro dedicato alla soluzione dei problemi posti dall'ingegneria genetica, dalla bioetica, dagli ammalati terminali, dall'eutanasia, dalla donazione degli organi, dal concetto di persona (si vedano i lavori di S.G. French), dall'inquinamento (si parla di filosofia dell'ambiente), dallo sport quale strumento educativo (si parla di filosofia dello sport), dai problemi posti dall'intelligenza artificiale e dalle scienze dell'informatizzazione. Senza dubbio coloro che si occupano di filosofia in Canada si sentono profondamente coinvolti al livello sociale, tanto da poter affermare che è più giusto parlare di filosofia applicata. Con ciò non è nelle nostre intenzioni di voler negare l'esistenza di studi teoretici di alta qualità (si vedano le opere di E. Armour, di Th. Geraets, di H.S. Harris, di O. Nicholson, di O. Di Giovanni), ma di voler sottolineare che nella quasi totalità dei casi gli studiosi canadesi sentono molto il legame con la comunità nella quale

vivono. Date queste premesse, non condividiamo il punto di vista di alcuni (G. Leroux), i quali sostengono che la filosofia canadese sia una filosofia marginale. Tale affermazione, per quanto ci è dato capire, è da collegare al fatto che l'insegnamento di questa disciplina non è ancora esteso alla scuola media superiore, come avviene in Europa, bensì è specifico degli studi universitari, né i programmi nazionali di ricerca sono incrementati e sollecitati con concessioni di fondi, i quali invece sono impegnati largamente per la ricerca scientifica e tecnologica. Nella regione del Québec, però, l'insegnamento della filosofia viene impartito anche nei *colleges*, che costituiscono il gradino di istruzione preuniversitario, mentre nelle altre regioni solo da qualche anno si sta portando avanti una lotta per far sí che la filosofia sia inserita come materia di studio nei programmi delle scuole superiori (F. Cunningham a Toronto s'è dato molto da fare a tal proposito). Stando ai dati raccolti nel corso delle nostre interviste, possiamo affermare che tutti gli studiosi incontrati hanno lamentato tale deficienza del sistema scolastico auspicando per il futuro un maggiore coinvolgimento dei giovani in età scolare. E tale situazione non può essere negata né sottovalutata. Non ci sentiamo di dare il nostro consenso, però, se con l'affermazione di marginalità si volesse intendere uno scarso impegno, poca professionalità, risultati miseri, poca serietà e nessuna originalità.

E dunque, è la filosofia canadese originale? Oppure: v'è una filosofia canadese? Dopo quanto abbiamo sostenuto fin qui, la nostra risposta non può che essere affermativa, senza con questo voler rinchiudere la filosofia negli stretti confini di uno sterile nazionalismo. Quando affermiamo che esiste

una filosofia canadese non intendiamo ridurre un fenomeno culturale ad un movimento politico, che in quanto tale è legato ad un tempo particolare e ad uno spazio ben preciso, per cui è difficilmente trasferibile ed adattabile ad altro tempo e ad altro luogo. È proprio per tale ragione che Vico, nell'enunciare la sua regola dei corsi e dei ricorsi storici, sostiene che il ricorso non è mai la pura e semplice ripetizione di quanto già avvenuto in altre coordinate spazio-temporali, bensì nel ritorno di determinati elementi v'è pur sempre un elemento di novità: periodicamente abbiamo un certo grado di rimbarbarimento (come sostiene Collingwood), ma non esattamente nei modi e nelle forme del passato. Pertanto, l'andamento del processo storico può essere definito non circolare, bensì a spirale, nel senso che in ogni ritorno v'è sempre una minore o maggiore dose di novità: e come potrebbe essere altrimenti visto che mutano i luoghi, le situazioni, i tempi, e soprattutto gli uomini? Ed è questa variabilità della condizione umana che vogliamo sottolineare quando affermiamo la nazionalità della filosofia. Intendiamo sottolineare che, sia pure nella loro comune umanità, gli uomini sono condizionati dall'ambiente socio-economico nel quale vivono ed operano, in modo da non poter essere uguali se non per la loro natura e non, invece, per i prodotti della loro attività sia teoretica sia pratica. Certamente, non risponde alla nostra formazione culturale il voler sostenere il predominio dell'elemento economico, ma è indubbio che l'uomo, come tutti gli altri animali, si deve adattare all'ambiente naturale, al quale sono legate una particolare attività lavorativa ed un'attività commerciale a seconda della zona climatica, della ricchezza del sottosuolo, e così via. E siccome l'intelli-

genza è innanzitutto saper trovare una soluzione alle difficoltà della vita ordinaria, è evidente che da come egli risolve i problemi di sopravvivenza e di sussistenza, i problemi di convivenza e di organizzazione politica dipendono la sua organizzazione mentale e culturale, ma anche viceversa. Il nostro modo di pensare, cioè, a sua volta prepara la nostra azione nella sfera pratica: l'uomo è un binomio di natura e spirito, nel quale è impossibile separare un elemento se non a scapito dell'altro. E in questo senso che l'uomo è un essere storico *par excellence*, è in questo senso che la storia è sempre opera dell'individuale, in quanto l'uomo si trova sempre ad operare in situazioni particolari, che richiedono azioni particolari.

Tali premesse portano alla conclusione che, dunque, il caso della filosofia canadese è una esemplificazione della legge delle circostanze: in un determinato contesto l'uomo si comporta in un particolare modo. Ciò significa che in Canada gli studiosi di filosofia non per questo smettono di essere uomini venuti qui da tutte le parti del mondo, di nutrire varie ed opposte tradizioni e convinzioni culturali e politiche, di lottare per il rispetto delle libertà individuali, di credere nella e lottare per la salvaguardia della Confederazione. Naturalmente, come abbiamo messo in evidenza, tutta la loro attività culturale risente del fatto che questo Paese è un crogiuolo di multiculturalismo e se da una parte ciò significa che non si può delineare una scuola di pensiero univoca, d'altro canto ne costituisce la particolare peculiarità. «In gran parte nella filosofia anglo-canadese – si legge in L. Armour-E.A. Trott, *The Faces of Reason* – la ragione è usata come un mezzo per esplorare le alternative, per suggerire in che modo passare da un'idea all'altra.

Solo raramente essa è usata come un sostituto intellettuale al posto della forza [...]. In breve, c'è una specie di federalismo filosofico in atto, una inclinazione naturale a capire perché il proprio vicino la pensa diversamente piuttosto che sforzarsi di trovare il modo di farlo apparire un idiota». Tuttavia, l'apertura verso l'altro non ha impedito attraverso gli anni il sorgere e lo svilupparsi di un sentimento di comunione che ha portato i vari studiosi a condividere schemi e metodologie di lavoro: «Ciò significa che a mano a mano che la nostra cultura s'è sviluppata, v'è stato l'avvio ad una visione comune o ad una comune metafisica, ad una comune struttura e metodologia di pensiero – sono state gettate le fondamenta filosofiche della cultura canadese», scrive E.A. Trott. Il primo territorio comune che ha costituito un punto d'incontro di studiosi di varia provenienza è stata, come abbiamo sottolineato, la filosofia di Hegel. Si potrà facilmente osservare, tuttavia, che la tradizione dell'idealismo non rappresenta affatto una novità, che è una tradizione filosofica che il Canada riprende in prestito dal Vecchio Continente attraverso la mediazione dei primi colonizzatori scozzesi, e non basta. Si può anche aggiungere, infatti, che quasi tutti gli studiosi canadesi andavano a completare la loro formazione filosofica in Gran Bretagna, o in Francia, o in Germania: come possiamo allora affermare una originalità da parte loro? Secondo la definizione data più sopra di che cosa sia da intendersi per genialità e talento, dobbiamo dedurre che gli studiosi canadesi sono bravissimi imitatori della tradizione di provenienza, ma nulla più, perché non hanno in effetti aggiunto alcunché di veramente nuovo, che non esistesse in precedenza, al corpo di dottrine filosofiche prese in esame. Certo, anche nel sem-

plificato linguaggio quotidiano, per originalità o genialità intendiamo il produrre cose nuove e grandi, pensiamo ad un Leonardo da Vinci, ad un Michelangelo, ad un Socrate. Ma ecco, per l'appunto: in campo filosofico se vogliamo intendere il significato di originalità in tali termini, dobbiamo allora tener presente che solo un Socrate o un Aristotele sono stati veramente originali, mentre tutti coloro che li hanno seguiti, anche se spesso di grande capacità e bravura, pensatori che hanno costruito sistemi di valore insostituibile, non sono stati originali.

F. H. Bradley parlando del suo capolavoro afferma: «Non ha in nessun modo pretesa di originalità; se il lettore troverà che su qualche punto è costretto a riflettere di più, io non avrò mancato, per quanto ho potuto, di essere originale». In quest'ultimo significato di originalità, che francamente ci sembra più condivisibile, la filosofia canadese non solo rientra nella categoria in quanto affronta gli eterni interrogativi dell'uomo in maniera nuova, ma raggiunge anche risultati di grande rilievo. Il modo nuovo si riconnette proprio al diverso modo di porsi da parte di questi studiosi di fronte ai problemi che la vita di relazione ci pone dinanzi, e la cui soluzione non può essere delegata: non c'è nessuno che possa sostituirci in questo arduo compito, e gli studiosi canadesi lo sanno bene, probabilmente proprio per quell'impegno nel campo della filosofia applicata, che li ha sempre visti profondamente coinvolti nella sfera sociale.

Abbiamo fatto notare che il contatto con la varia e multiforme umanità, con la quale essi hanno da sempre convissuto, li ha resi avvezzi alle differenze di tutti i tipi, nonché a quelle culturali: siamo convinti, anzi, che il contatto (stavamo per scrivere "contagio", che abbiamo scartato soltanto

per la connotazione poco rassicurante connessa con l'uso di tale termine nel campo medico) con la cultura europea, con la cultura ebraica, con la cultura indiana, con la cultura cinese e quella giapponese, con quella russa, con quella ispanica, ed altre ancora, unite con le culture autoctone, ha formato una ricca *humus* che ha dato vita alla varia produzione di opere scritte e di progetti di ricerca. L'umanità, secondo quanto Kant afferma, consiste nel sentimento di simpatia che ci accomuna agli altri rendendoci capaci di comunicare con essi: «[...] umanità significa da un lato il sentimento universale della simpatia e dall'altro la facoltà di poter comunicare intimamente ed universalmente; due proprietà che, prese insieme, costituiscono la socievolezza propria dell'umanità per cui essa si differenzia dalla limitatezza propria della vita animale». Kant non poteva sapere della comunicazione come fenomeno che appartiene anche alla vita animale, che è pur essa socievole, in quanto basata su determinate regole da rispettare da parte dell'individuo e di un certo tipo di linguaggio. Tuttavia, l'essere umano è cosciente e riflessivo su tali fenomeni, che regolano la sua vita associata, la quale non potrebbe essere senza quest'apertura verso l'altro. Fichte, quando parla del compito dell'uomo, sostiene ad un certo punto che l'uomo ha il dovere di realizzare in se stesso l'armonia della ragione con gli impulsi per mirare ad un altro e più alto suo dovere che è di un continuo perfezionamento della società nella quale vive: infatti, secondo lui, l'uomo ha "l'istinto sociale"; non vive per sé, bensì in relazione con gli altri. In tale concezione dell'uomo basata sull'impegno morale, proprio in quanto egli ha il compito di dispiegare liberamente la sua razionalità, la sua attività principale non è il conoscere, ma

il fare. È indispensabile la conoscenza, ma questa non deve essere fine a se stessa: non l'attività teoretica, bensì il fare ha la priorità in questa *Weltanschauung*.

Si potrà agevolmente affermare che questa è una tendenza che appartiene agli studiosi di molti paesi, come gli U.S.A. e l'Australia, e persino da noi in Italia si sta divulgando tale atteggiamento mentale: siamo nell'era della tecnologia, la quale se da una parte ci rende la vita più agevole e sicura, dall'altra ci pone di fronte a problemi di ordine etico sollevati dall'ingegneria genetica, o dall'eutanasia, o dall'inquinamento dell'ambiente. Non possiamo negare che in parte ciò risponda a verità, perché di fatto v'è una certa facciata esterna che sembra proprio identica tra questi paesi anglosassoni e bisogna anche tener presente che sia gli Stati Uniti sia il Canada furono originariamente ritenuti una colonia britannica, persino culturalmente. Nel corso degli anni, però, i due Paesi hanno sviluppato due modi ben distinti di vedere il mondo, tanto che possiamo affermare senz'altro che gli Stati Uniti hanno ereditato in pieno dalla Gran Bretagna l'imperialismo, per cui ogni volta che ne hanno la possibilità tentano di estendere il loro dominio con ogni mezzo. Il Canada, invece, pur avendo fatto in passato qualche tentativo di ampliare i propri confini verso il Pacifico, tutto sommato ha successivamente preferito adottare una politica di pacifica convivenza: è il Paese che ha assunto sempre di più il ruolo di mediatore tra interessi conflittuali tanto da essere ritenuto il paese simbolo della pace.

Al di là della facciata esterna, dunque, vi sono differenze sostanziali tra i due Paesi, differenze tali da giustificare l'ammissione da parte di numerosi studiosi conoscitori profondi

delle due realtà di una *American way of life* e di contro di una *Canadian way of life*. Il Canada, ad esempio, è stato sempre influenzato dalla cultura europea oltre che attraverso il filone della filosofia anglosassone, anche da quella francese e tedesca, ed inoltre dalla filosofia tomista, le quali tutte hanno contribuito a conferire alla cultura canadese tratti peculiari che l'hanno distinta in passato e, che ancora oggi ne percorrono i vari rivoli facendone un mondo a sé pur nel panorama dell'America del Nord. A volte predominante a volte meno, questo legame è stato un *continuum* dalle origini fino ai nostri giorni, mentre negli U.S.A. solo da qualche anno gli studiosi si sono aperti alla filosofia europea organizzando scambi culturali, congressi (tra i quali ricordiamo il congresso dell'Associazione Americana di fenomenologia, che si tiene ogni estate a Perugia), estendendo inviti a studiosi europei di rilievo (come Derrida che è stato invitato alla Cornell University), studiando il pensiero di Heidegger, o di Habermas, o di Foucault. Ma noi siamo fortemente convinti che in tale atteggiamento essi siano stati influenzati dagli studiosi canadesi, che hanno queste frequentazioni da tempo, e che hanno sempre avuto scambi culturali con le università americane: vi sono continui spostamenti da parte di questi ultimi, i quali si recano negli U.S.A. per compiere determinati studi di scienza della computerizzazione, o di filosofia del linguaggio, o di semiotica, o per portare a termine progetti di ricerca con i loro colleghi americani, o come *Visiting Professors*. Avviene anche il contrario, naturalmente, per cui studiosi americani si recano in Canada per un certo periodo di insegnamento o di ricerca per poi tornare nelle rispettive università di provenienza: ciò dimostra che i con-

tatti sono intensi tra queste immense estensioni territoriali dell'America del Nord e che non sono solamente degli ultimi anni, in quanto risalgono alla fine del secolo scorso.

La questione dell'esistenza della filosofia canadese che stiamo cercando di chiarire non è connessa con uno sterile nazionalismo, che come tutti gli "ismi" è sempre qualcosa di deleterio: non è questione di comunanza di territorio, o di lingua, o di cultura, o di storia nazionale; è, invece, condivisione degli stessi interessi comunitari, degli stessi ideali di umanità, degli stessi ideali di libertà, che hanno spinto uomini in questi luoghi remoti e che ora li fanno vivere l'uno a fianco dell'altro come "fratelli e sorelle" pur se provenienti da popolazioni che nei paesi d'origine combattono guerre fratricide. Ed è questa, a nostro avviso, l'originalità vera e strabiliante del Canada, che piuttosto che essere terra di nessuno, come succede da varie parti, è terra di tutti coloro che hanno il desiderio e la volontà effettiva di costruire un domani migliore.

Dal volume a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici: Rita Melillo, *Indagine su Ka-Kanata. Pluralismo filosofico. II*, Pro Press Editrice, Monteforte Irpino, 1993.

STATI UNITI

È significativo il fatto che le prime presenze di docenti americani ai seminari dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici siano state quelle di studiosi ben radicati in prestigiose università statunitensi, ma europei di nascita e di formazione: Paul Oskar Kristeller della Columbia University, René Wellek della Yale University, Gustavo Costa dell'Università della California a Berkeley. Con la loro presenza nelle sale di Viale Calascione si è iniziato un lungo cammino di scambi nel segno dell'umanesimo, cammino che è stato puntualmente ricostruito nel saggio L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici - patrimonio dell'umanità dal professor Dante della Terza della Harvard University, che ogni anno contribuisce alla didattica di alta formazione dell'Istituto in letteratura italiana.

A John A. Davis, detentore della Noether-Pasca Chair alla University of Connecticut, si deve una costante opera di diffusione dei risultati della storiografia italiana negli U.S.A. attraverso il «Journal of Modern Italian Studies» patrocinato dall'Istituto, che pubblica tre fascicoli ogni anno. Un importante momento di incontro tra la storiografia americana e quella italiana sulla Seconda guerra mondiale fu il convegno «Italy and America 1943-44» promosso dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e svoltosi all'Università del Connecticut nell'aprile 1995, i cui atti sono stati pubblicati a cura di John Davis nella collana editoriale dell'Istituto "Il pensiero e la storia".

Irving Lavin dell'Istitute for Advanced Study di Princeton contribuisce con costanza da molti anni ai seminari di storia dell'arte nel corso dei quali ha presentato ai borsisti dell'Istituto i risultati delle sue ricerche su Caravaggio e Georges de La Tour, sull'arte della commemorazione nel Rinascimento, su Erwin Panofsky.

Sull'Istituto il professor Lavin ha scritto: «Forte di un'esperienza accademica che ormai data circa quarant'anni, posso affermare che l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, per quanto io sappia, è cosa unica, non paragonabile a nessun'altra iniziativa apparentemente analoga nel mondo. Andando a Oxford, a Londra, a Parigi, negli Stati Uniti, difficilmente si avrà la possibilità di incontrare, in un solo anno accademico, un insieme di docenti delle varie discipline – filosofiche, artistiche, storiche, scientifiche – di pari livello. L'Istituto è come un'università, ma non esiste in alcun luogo una sola università che possa vantare un tale corpo docenti. L'Istitute for Advanced Study, in cui lavoro, è famoso per aver accolto Einstein al suo arrivo in America negli anni Trenta: fu voluto in un certo senso per lui, intorno a lui crebbe. L'Istituto di Princeton è un centro di ricerca interdisciplinare (altri istituti, simili al nostro, sono poi stati fondati in varie parti del mondo); come l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, siamo indipendenti e i rapporti, pur intensi, con l'Università non sono ufficiali. Abbiamo un certo numero di professori fissi e un buon contingente di borsisti che si trattengono presso di noi (da una settimana ad un anno) per svolgere attività di ricerca. A Princeton non ha luogo però alcuna attività didattica, il che ci differenzia dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici che, unico nel suo genere, offre numerosi e regolari corsi tenuti da docenti di fama internazionale, che vi si recano ad esporre i risultati delle loro ricerche».

Pragmatismo americano e metafisica hegeliana

ROBERT B. BRANDOM
Università di Pittsburgh

Ciascuno dei membri del grande triumvirato del pragmatismo americano classico è stato influenzato profondamente da Hegel. L'attento studio della *Logica* di Hegel da parte di Charles Peirce è ad esempio manifesto nella sua metafisica matura della «Primità», «Secondità» e «Terzità»; la lettura della *Fenomenologia* è manifesta invece nella sua dottrina dell'amore evolutivo. William James, sebbene non fosse egli stesso lettore di Hegel, diede forma al suo pensiero in non piccola parte attraverso il confronto continuo con l'hegelismo del suo collega e amico Josiah Royce. John Dewey cominciò la sua carriera filosofica come un hegeliano dichiarato e, pur rompendo con ciò che egli individuò come l'intellettualismo di Hegel, mantenne e adattò diversi elementi del pensiero di Hegel durante tutta la sua carriera.

Il pragmatismo classico prende da Hegel diversi dei suoi principi centrali e orientanti. Fondamentale tra di essi è il primato della dimensione pratica, il primato dell'agire sul giudicare nella comprensione delle nostre capacità razionali. «La Ragione», come Hegel sostiene nella Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, «è l'operare conforme a un fine». I pragmatisti seguono Hegel nel trarre la conclusione che i dualismi intellettuali consolidati – paradigmaticamente l'opposizione cartesiana di soggetto e oggetto e l'op-

posizione kantiana di descrizione e prescrizione – debbano essere superati mettendo a fuoco i processi dinamici concreti attraverso cui creature sociali e corporee trasformano l'ambiente e ne sono trasformate. Di conseguenza, i pragmatisti seguono Hegel nell'intendere i concetti a partire dal modo in cui si sviluppano attraverso la loro applicazione nella pratica, piuttosto che nei termini del loro contenuto rappresentazionale. Con Hegel, i pragmatisti traggono conclusioni olistiche da questo modo di pensare: le diverse capacità che costituiscono la nostra vita pratica e cognitiva sono intelligibili solo assieme alle altre capacità con cui cooperano, quindi in rapporto al ruolo che svolgono e al contributo che apportano all'interno del nostro funzionamento complessivo.

I pragmatisti ritennero anche di operare una rottura con Hegel sotto aspetti caratteristici. Essi erano risolutamente naturalisti: erano profondamente influenzati dalla teoria di Darwin dell'evoluzione biologica e dai progressi nella teoria statistica, ed erano determinati ad applicare questi modi di pensiero alla comprensione dello sviluppo delle abilità pratiche individuali, seguendo vie che avrebbero trovato il loro culmine all'inizio del ventesimo secolo negli approcci di psicologia dell'apprendimento. Essi misero a punto una comprensione strumentalista della razionalità, trattando il ragionamento mezzi-fini come il modello stesso del pensiero, in un modo che sarebbe culminato alla fine del ventesimo secolo nei modelli della scelta razionale nella teoria delle decisioni e nell'economia. Essi si fecero sostenitori di uno spirito sperimentale, fallibilista, che enfatizza la natura temporale, parziale e contestuale della padronanza che ogni particolare concetto o metodo fornisce.

Di conseguenza i pragmatisti rigettarono il razionalismo di Hegel, il ruolo centrale che egli accordava alla razionalità espressiva, consistente nel rendere esplicito come principio ciò che è implicito nella pratica; rifiutarono l'aspirazione di Hegel a una teoria filosofica sistematica, comprensiva e metafisica, e respinsero la finalità che quest'ultimo attribuiva alla sua *Logica*. Per ragioni solo parzialmente coincidenti, ma in modo non meno veemente di quanto Moore e Russell stavano facendo in Inghilterra, i pragmatisti americani si distanziarono e definirono se stessi per opposizione alla tradizione hegeliana che ereditavano.

Dal mio punto di vista questa risposta, sebbene storicamente intelligibile, comportava significativi elementi di incomprendione e rappresentava una reazione spropositata. Penso che oggi l'aspetto piú vivo e utile del pragmatismo sia il modo in cui esso conferisce una priorità esplicativa al *know how* sul *know that*; la sua insistenza su come la nostra attribuzione di *contenuto* a enunciati e credenze possa essere resa intelligibile soltanto dal nostro *uso* degli enunciati e dal ruolo che le nostre credenze svolgono nell'organizzazione delle nostre attività pratiche – affermazioni che Hegel condividerebbe, per come la vedo io. Nelle circostanze storiche mutate in cui ci troviamo a vivere non penso che sia invece piú percorribile la strategia pragmatista di comprendere sul modello del ragionamento mezzi-fini le norme che articolano questi ruoli funzionali. I pragmatisti, al pari di Nietzsche e del tardo Wittgenstein, si preoccupavano di enfatizzare la continuità tra noi e i nostri antenati mammiferi e ominidi, e di conseguenza rigettavano ciò che a me pare essere l'intuizione fondamentale del razionalismo di Hegel, e cioè il modo peculiare con cui pratiche sociali dis-

corsive – perché sono articolate da relazioni di giustificazione e di evidenza e prendono la forma del dare e del chiedere *ragioni* – trasformano creature meramente *naturali* in creature specificamente *culturali*, esseri la cui *storia* svolge ora il ruolo che la *natura* svolge per gli esseri non-discorsivi.

I pragmatisti, con la loro attenzione per il *problem-solving* prospettico, tendevano a perdere di vista l'idea di Hegel per cui è attraverso la ricostruzione retrospettiva e razionale della tradizione che ereditiamo – una ricostruzione che distingue alcuni elementi come progressivi – che noi ci mettiamo nella posizione di trasformare quella tradizione. La logica di Hegel doveva appunto fornirci gli strumenti per comprendere quel processo, cosicché fossimo capaci di prendervi parte in modo autoconsapevole. Il rigetto da parte dei pragmatisti di questa idea del ruolo espressivo della logica prese la forma di un rifiuto di una teoria filosofica sistematica e ambiziosa. Penso che si sia trattato di un errore.

Da Wittgenstein abbiamo appreso che la comprensione di noi stessi richiede la comprensione del tipo di *normatività* propria delle pratiche discorsive. Questa è una riscoperta di una problematica kantiana centrale anche per il pensiero di Hegel. Una delle idee principali di Kant è che ciò che distingue i nostri giudizi e le nostre azioni dalle risposte di creature meramente naturali è il fatto che essi sono cose per cui noi siamo, in un senso caratteristico, *responsabili*. Tali giudizi ed azioni esprimono *impegni*, soggetti a valutazione come corretti o scorretti, riusciti o falliti. Quando decido che ciò che sto guardando è una volpe, o che insegnerò a un bambino un gioco, io vincolo me stesso per mezzo di *regole*, implicite nei concetti di *volpe* e di *gioco*. Sono queste

regole a determinare ciò di cui sono responsabile e ciò nei cui confronti mi sono reso responsabile, ciò che quindi stabilisce se le cose stanno come io intendo o affermo che stiano. La questione posta da Kant, allora, è che cosa significa per noi vincolarci in questo modo, renderci responsabili, assumere impegni. Hegel non è rimasto soddisfatto dal modo in cui Kant ha spostato la risposta a questa domanda dal mondo fenomenico dell'esperienza al regno noumenico che vi sta dietro o oltre. Per Hegel gli stati normativi, quali l'impegno e la responsabilità, sono sempre stati sociali, istituiti dalle nostre pratiche, allo stesso modo di matrimoni e mutui. Per una molteplicità di ragioni storiche contingenti il problema della comprensione della normatività concettuale non si è più trovato sul *radar* dei filosofi fino a che il tardo Wittgenstein, continuando una linea di pensiero che si trova già in Frege, lo fece rivivere come una questione di importanza centrale per noi. Forse noi abbiamo ora orecchie per intendere ciò che Hegel ci stava dicendo a questo proposito.

Le correnti naturaliste e storiciste del pensiero filosofico che culminarono nel pragmatismo classico vennero turbate e deviate quando Russell e Husserl, ciascuno in un suo modo caratteristico, descrissero temi – rispettivamente le strutture della logica e della coscienza – che i filosofi potevano immaginare di studiare *a priori*, scoprendo verità necessarie intorno ad essi. Entrambe le tradizioni impiegarono gran parte del secolo per potersi liberare dalla sorta di atomismo fondazionalista che ne risultò. In filosofia analitica, gli argomenti pragmatisti di Quine, Sellars e Davidson condussero a un tipo di olismo concettuale, e il lavoro di Kuhn in filosofia della scienza condusse all'apprezzamento

del carattere essenzialmente storico dei concetti. Nella tradizione continentale, la seminale invocazione della dimensione sociale da parte dello Heidegger di *Sein und Zeit* svolse un ruolo corrispondente a quello degli scritti di Dewey della stessa decade. Per entrambe le tradizioni, di nuovo in base alle loro proprie ragioni e in un modo caratteristico, *il linguaggio* si impose come lo spazio distintivo entro il quale gli esseri umani vivono e si muovono e hanno la loro esistenza. Anche questa enfasi costituiva un recupero della visione hegeliana per cui «il linguaggio è l'esserci dello spirito (*Geist*)» – laddove «*Geist*» è il termine hegeliano per la dimensione *normativa* della nostra attività, quella dimensione che ci solleva al di sopra del meramente naturale.

In tal modo, con grandi difficoltà e molti passi falsi lungo il cammino, ma anche con molti apporti nuovi e promettenti da parte di entrambe le tradizioni, abbiamo tracciato la nostra via di ritorno alle preoccupazioni filosofiche centrali del pensiero di Hegel.

La storia della filosofia avrebbe un volto molto diverso se già alla metà del diciannovesimo secolo avessimo iniziato ad elaborare le conseguenze di queste idee: ma, come Leibniz disse e come Hegel pensava della filosofia, «niente si dà senza ragione» e non è mai troppo tardi per avanzare facendo qualcosa di nuovo con una vecchia idea.

Dall'intervista a cura di Italo Testa pubblicata nel fascicolo n. 34 (2001) di «Iride. Filosofia e discussione pubblica», rivista promossa dall'Istituto Gramsci Toscano e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici grande centro culturale europeo

JOHN A. DAVIS
Università del Connecticut

In un periodo in cui gli sforzi per promuovere e sviluppare nuove forme di collaborazione culturale e scientifica si sono moltiplicati in tutt'Europa, il contributo dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e del suo Presidente, l'avv. Gerardo Marotta, presenta un rilievo del tutto particolare. Com'è stato di frequente sottolineato da chi conosce bene Napoli e la sua storia, il ruolo dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici come disseminatore d'innovazione e promotore di scambi culturali ha radici profonde in un'antica tradizione di pensiero filosofico. Durante il diciottesimo secolo – ma questo è soltanto uno dei tanti momenti della creatività intellettuale napoletana – l'interesse etico e morale della ricerca filosofica napoletana si focalizzò sui problemi pratici di una riforma dello Stato e di una migliore organizzazione della società civile. Fu questo che diede all'Illuminismo napoletano la sua connotazione pragmatica nell'ambito della più ampia “Repubblica delle Lettere” europea della seconda metà del diciottesimo secolo, rendendo possibile quel collegamento tra i nuovi campi della ricerca economica e storica con le più antiche tradizioni – filosofica e giuridica – grazie al quale sarebbe stato possibile conseguire ciò che stava a cuore agli uomini del tempo: plasmare e dirigere la cosa pubblica.

Nel diciannovesimo secolo, animata da tale duplice interesse per il pensiero filosofico e per l'azione, l'intelligenza meridionale si applicò ad una riflessione critica sulla natura e il ruolo del nuovo Stato che stava per emergere con il Risorgimento. In nessun'altra parte d'Italia la convergenza degli antichi Stati nello Stato unitario («l'Italia moderna, la nostra Italia» per ricordare le parole di Benedetto Croce) fu salutata in maniera così calorosa. L'impegno degli intellettuali meridionali (fortificati dall'incontro con le idee di Hegel) per dare una fisionomia etica e morale allo Stato fece sí che essi svolgessero un ruolo di tutto rilievo nella formazione culturale del nuovo Stato, come riconoscono anche i loro critici piú severi. Dopo la seconda guerra mondiale, quando Benedetto Croce fondò a Napoli l'Istituto Italiano per gli Studi Storici, egli si rifece del tutto naturalmente a quella tradizione, con lo scopo – tutt'altro che facile – di rinnovare il clima culturale dell'Italia postbellica.

L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, fondato a metà degli anni '70 dall'avv. Gerardo Marotta, s'innesta in quella tradizione, essendo ispirato allo stesso senso d'impegno morale e civico. L'Istituto rispecchia, inoltre, un'altra tradizione culturale da tempo operante a Napoli: quella delle associazioni e delle iniziative culturali informali e indipendenti, promosse da singoli cittadini. Una tradizione che ha pochi riscontri altrove in Europa. Infatti, anche se esistono nell'Europa d'oggi numerose istituzioni e fondazioni culturali private, esse – quasi senza eccezione – sono indirizzate a promuovere e sviluppare specifici e singoli aspetti settoriali della ricerca scientifica o dell'attività culturale. Ciò che ha fatto e che continua a fare dell'Istituto Italiano per gli

Studi Filosofici di Napoli un'istituzione unica e insostituibile non è soltanto la sua tendenza ad abbracciare praticamente ogni campo di ricerca – dalle scienze naturali alle discipline umanistiche, alle scienze sociali – ma, specificamente, la sua interpretazione ecumenica e pragmatica della filosofia. La quale è anch'essa un'eredità della tradizione filosofica e storica napoletana, per cui filosofia, educazione e formazione del costume sono il necessario alimento della razionalità degli Stati.

L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ha deciso di spezzare le barriere che rischiano di confinare studiosi e allievi in recinti separati di ricerca specialistica e tecnica, senza possibilità di comunicazione reciproca. La promozione della comunicazione fra campi differenti della ricerca e del sapere, tra studiosi e studenti di differenti settori e con differenti retroterra culturali – come pure quella tra studiosi, ricercatori, insegnanti e studenti – è sempre stato uno dei princípi-guida dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, la cui sorprendente e forse ineguagliata varietà d'iniziative e attività è fondata sulla convinzione che ricerca e insegnamento sono inseparabili.

Come risultato, l'Istituto offre qualcosa che nessun'altra istituzione europea ha mai realmente tentato di offrire: un luogo in cui studiosi europei e non europei con differenti retroterra culturali possano incontrarsi per scambiare idee e progetti, dove gli europei riscoprono il loro patrimonio culturale comune, ma anche le loro differenze, dove i confini tra le scienze naturali e quelle umane possono essere indagati e ridisegnati, dove le aree di rispetto che separano gli specialisti dal pubblico generico possono essere ridotte, e dove studenti di ogni parte del mondo possono frequen-

tare brevi corsi specialistici o partecipare a programmi articolati di ricerca e di formazione.

Le attività e le iniziative dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici devono essere perciò considerate un complemento di valore incalcolabile a ciò che le diverse università europee offrono a studenti, docenti e ricercatori. Piuttosto che duplicare ciò che è già disponibile all'interno del sistema universitario, l'Istituto offre la possibilità di esplorare nuove idee e settori, favorendo una riflessione critica e uno scambio in un contesto libero da costrizioni istituzionali e pratiche, come quelle che necessariamente condizionano la formazione e la ricerca all'interno delle università.

La relazione è complementare anche nel senso che l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici è in grado di soddisfare esigenze che difficilmente trovano riscontro nei piani di studio dell'università contemporanea. La struttura e l'autonomia dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici fanno sì che esso risponda con rapidità ed efficienza a nuove proposte, offrendo valide opportunità per l'attivazione di nuovi progetti di ricerca, senza i ritardi che nelle università, inevitabilmente, accompagnano la distribuzione dei fondi di ricerca e l'assegnazione delle risorse. Nello stesso tempo, l'Istituto si caratterizza per la sua capacità di raggiungere agilmente sia un pubblico vasto ed eterogeneo, sia il mondo della scuola: il che, ancora una volta, è estremamente difficile per le università, gravate da mille problemi di ordine pratico. Nel far questo, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici trasmette con forza un importante messaggio, che altrimenti nessuno udrebbe più, soffocato nel frastuono del mondo contemporaneo: la formazione e la ricerca hanno un valore che trascende la pura e semplice acquisizione di

qualifiche e titoli, i quali sono ben poca cosa, se chi se ne fregia non è guidato dal senso di un forte impegno e da un progetto di crescita civile.

L'impegno può essere interpretato e sviluppato variamente, ma ciò che distingue quello dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici è l'idea che solo attraverso la riscoperta critica e il ripensamento delle molte e varie eredità culturali europee (anche in relazione con il mondo non europeo, oltre che entro i confini dell'Europa) è possibile gettare le basi per la costruzione di una cultura nuova e dinamica, senza la quale il progetto europeo rischia di essere poco più che un involucro burocratico. Tale impegno è testimoniato anche dal sostegno dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici alle iniziative per lo sviluppo di una migliore conoscenza della storia europea contemporanea presso gli studenti italiani, europei e – negli ultimi tempi, in misura crescente – anche fra quelli non europei.

I miei contatti con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici risalgono alla metà degli anni Ottanta, quando l'Istituto promosse una serie di seminari di storia economica per giovani laureati, che con cadenza annuale si tenevano presso l'Università di Warwick. Questo progetto s'inseriva logicamente nella tradizione napoletana del pensiero economico che risale ad Antonio Genovesi, e fu fortemente voluto da Luigi De Rosa, il quale, insieme con Peter Mathias (che a quel tempo ricopriva la Chichele Chair di storia economica all'Università di Oxford), svolse un ruolo attivo nei seminari di storia economica di Warwick.

L'iniziativa è esemplificativa, per molti aspetti, della capacità unica dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di svolgere un ruolo come di catalizzatore di scambi culturali,

il cui valore si estende nel tempo ben oltre l'occasione immediata. Ciascun seminario faceva perno su un tema specifico o su un nucleo di argomenti di attualità in merito alla storia economica ed europea. Vi presero parte specialisti provenienti da molti paesi europei, che, facendo vita in comune, ebbero modo d'incontrarsi e scambiare le loro vedute. In particolare, questo modello di vita comunitaria forniva ogni anno, a circa trenta giovani laureati in storia economica, l'opportunità d'incontrarsi con esperti di punta del loro ambito di studi e – fatto forse di non minore importanza – di conoscersi l'uno con l'altro. Molti di coloro che, tra il 1986 e il 1991, parteciparono ai seminari di storia economica di Warwick ricoprono oggi posti d'insegnamento e ricerca in importanti università italiane. Le relazioni tenute ai seminari annuali sono state raccolte in un collana in cinque volumi intitolata "The Nature of Industrialization" (Oxford, Basil Blackwell, 1989 e ss.), pubblicata per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Il modello di scuola residenziale estiva di alta formazione – sperimentato per la prima volta a Warwick – è stato poi replicato in numerose altre università europee, con il sostegno dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Di recente l'Istituto di Napoli ha cominciato a sostenere – in misura crescente, e con un contributo critico di prim'ordine – una serie di progetti editoriali e di ricerca, internazionale e comparativa, per la promozione di una migliore comprensione della storia europea negli Stati Uniti. Nel 1995, in collaborazione con l'University of Connecticut e con il National Endowment for the Humanities, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici è stato co-organizzatore dell'importante convegno internazionale svoltosi alla

University of Connecticut sulle relazioni fra America e Italia meridionale dopo la caduta del fascismo e ha generosamente reso possibile la pubblicazione delle relazioni presentate al Convegno (*Italy and America 1943-44*, Napoli, Città del Sole, 1997). In seguito, l'Istituto ha offerto il proprio sostegno ad un altro importante progetto di ricerca europeo-americano sulle "Identità mediterranee", diretto dal prof. Tony Molho della Brown University e dal prof. Aldo Schiavone dell'Università di Venezia. Il suo sostegno al «Journal of Modern Italian Studies», la prima rivista specialistica di lingua inglese dedicata alla promozione, a livello internazionale, della conoscenza e dello studio della storia, della politica e della cultura italiane, costituisce un'ulteriore testimonianza dell'impegno dell'Istituto di Napoli nel promuovere studi comparati e nell'incoraggiare una più stretta interazione fra i membri della comunità scientifica internazionale.

L'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici è anche coorganizzatore di un convegno internazionale dedicato al tema "The Neapolitan Revolution of 1799 and Europe" presso l'Università di Oxford. Questo convegno di tre giorni (organizzato da prof. John Robertson e dal sottoscritto) è la continuazione di quello tenuto in occasione del Bicentenario della Rivoluzione Napoletana del 1799 ("La Rivoluzione Napoletana del 1799 tra storia e memoria") svoltosi a Napoli dal 21 al 24 gennaio 1999, che l'Istituto ha affidato alla cura scientifica di Anna Maria Rao dell'Università di Napoli «Federico II». Il nuovo convegno costituisce un'importante occasione per dare un significato agli eventi che ebbero luogo a Napoli alla fine del "triennio giacobino italiano" in relazione al più ampio contesto delle vicende europee.

La grande varietà delle iniziative culturali dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici corrisponde a un impegno tutt'altro che modesto. Non è un paradosso che la sua missione abbia messo radici nel terreno fertile di una città che può a giusto titolo vantarsi di esser stata uno dei grandi centri culturali d'Europa: l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, non a caso, è un'istituzione culturale essenzialmente europea, le cui porte sono aperte a chiunque voglia varcarne la soglia. Questa sua caratteristica è stata ampiamente riconosciuta nelle principali sedi della formazione e della ricerca, in Europa e altrove. Ma se l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici s'innesta nel tronco di una tradizione specificamente napoletana, quella della filosofia applicata, la sua realizzazione non sarebbe stata possibile senza l'energia, il sacrificio e la determinazione personali dell'avv. Gerardo Marotta e del piccolo gruppo di leali volontari che hanno lavorato con lui.

Durante il convegno svoltosi a Napoli in occasione del Bicentenario della Rivoluzione Napoletana del 1799 – i cui fini e i cui valori compendiano quelli dell'Istituto – l'avv. Marotta definì se stesso l'«ultimo giacobino». Questo termine coglie indubbiamente l'inflessibile impegno morale che ispira il Presidente e fondatore dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, ma non dev'essere frainteso. La personalità e l'umanità di questo giacobino ricordano, infatti, quelle dei patrioti napoletani del 1799 che egli tanto ammira: uomini e donne che, dediti all'idea di progresso, condividevano un profondo rispetto per l'umanità, credevano soprattutto nel potere della ragione, della comprensione e del dibattito, piuttosto che in quello della forza, e che preferirono morire come vittime piuttosto che farsi

promotori di violenza. Questi sono i valori che ispirano il fondatore dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e che costituiscono un riferimento esemplare per quelli fra noi che condividono l'impegno a costruire l'Europa del futuro.

Problemi epistemologici della psicoanalisi

ADOLF GRÜNBAUM

Università della Pennsylvania

Come è ben noto, nella sua teoria della rimozione (del conflitto psichico) Freud affermò l'esistenza di un meccanismo repressivo che bandisce i pensieri dalla coscienza, o nega ad essi l'ingresso nella consapevolezza. Ma è ancora più importante il fatto che la sua teoria asserisce che la rimozione svolge un ruolo cruciale nella genesi della psicopatologia, nella produzione di sogni e nel generare *lapses*, atti mancati. Come ci ha detto Freud, queste tre ipotesi sulla psicopatologia, sulla formazione dei sogni e sulla genesi di atti mancati sono le "pietre angolari" della sua intera costruzione teorica.

Anche se gli psicoanalisti postfreudiani e neo-freudiani hanno modificato i particolari di queste pietre angolari, ed anche della terapia che Freud fondava su di esse, tutte queste versioni più tarde della psicoanalisi, come la formulazione originaria di Freud, sono in ugual modo affrontate da me per dimostrare che non c'è uno stringente supporto di prove per esse.

Quest'approccio è esposto nel mio libro *The Foundation of Psychoanalysis: A Philological Critique*. Ho inoltre ulteriormente sviluppato queste posizioni nelle *Risposte dell'Autore* pubblicate nella rivista «Behavioral and Brain Sciences» a circa quaranta commenti al libro presentati da un gruppo

internazionale di critici, inclusi psicoanalisti, oppositori della psicoanalisi e studiosi piú neutrali.

Basandomi su queste pubblicazioni, nel corso del seminario da me svolto all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici sull'epistemologia della psicoanalisi, ho tratto argomenti che portano alle seguenti conclusioni: fino ad oggi, né le prove *cliniche*, ottenute dall'interazione fra medico e paziente durante il trattamento psicoanalitico, né le prove *extracliniche*, ottenute da esperimenti e altri studi, hanno fornito un supporto significativo alle tre pietre angolari dell'edificio freudiano. E, come ho sottolineato, si giungerebbe a questa conclusione anche se le risposte cliniche del paziente all'analista potessero essere prese per buone, come se non fossero contaminate dalla suggestiva influenza del medico sul paziente, un'influenza che dispone il paziente ad accondiscendere alle aspettative teoriche del suo psicoanalista.

Nella mia dimostrazione della povertà del supporto *extra clinico* alla teoria psicoanalitica, ho focalizzato osservazioni riferite alla teoria freudiana della paranoia e della teoria dei sogni. Ma nel mio esame delle prove *cliniche*, a cui gli psicoanalisti si riferiscono per sostenere le loro ipotesi sulla natura umana e sulla terapia, ho analizzato con attenzione *criticamente* il fondamentale metodo psicoanalitico d'indagine mediante le libere associazioni.

A partire da Freud, i principali psicoanalisti hanno mantenuto fermo che questo metodo ha la capacità di stabilire le pretese cause inconsce dei disordini del paziente e dei suoi problemi emotivi, e inoltre che esso può servire gli scopi terapeutici del trattamento mettendo il paziente in grado di "elaborare" queste pretese cause inconsce.

Ho argomentato nei particolari che gli psicoanalisti non hanno addotto prove stringenti per attribuire queste grandi capacità al loro metodo di libera associazione. Inoltre ho mostrato perché una tale sfavorevole conclusione si applica alla pretesa freudiana che la libera associazione può stabilire i desideri infantili repressi come causa della produzione dei sogni e fondare gli inconsci motivi di “dispiacere” come generatori di atti mancati.

Le mie conclusioni *non* affermano la falsità di tutte le ipotesi fondamentali di Freud, ma *lasciano aperto* che la ricerca futura, molto meglio di quella passata, potrà forse rivendicare qualcuna di esse o portare a loro utili modificazioni.

Nonostante l’attacco di Popper alla psicoanalisi come metafisica non provabile (“infalsificabile”) sia ampiamente nota, solo nel 1983 egli ha pubblicato la sua prima critica particolareggiata del «metodo con cui Freud affrontò istanze falsificanti e suggestioni critiche». Pertanto, nelle ulteriori sedute del seminario, ho esaminato le affermazioni di Popper nel *Postscriptum* del 1983 a *Realismo e scopo della scienza*. In opposizione a Popper, ho adottato numerosi esempi di importanti ipotesi psicoanalitiche che sono verificabili empiricamente e che sono “falsificabili” nel senso che tali *test* potrebbero fornire risultati *incompatibili* con particolari ipotesi psicoanalitiche. Contro Popper e i suoi seguaci ho mostrato che questa falsificabilità empiricamente dimostrata non risente del fatto che Freud o altri psicoanalisti *ammettono* che le loro ipotesi sono confutate se confrontate con prove contrarie. Difendendo così la psicoanalisi dalle accuse popperiane di non falsificabilità, ho dimostrato che Popper in fondo ha diagnosticato male i

veri difetti epistemologici presenti nella teoria freudiana. Questi difetti sono troppo sottili per essere identificati sulla base dei requisiti di falsificabilità di Popper. Di contro, la valutazione delle prove da me addotte mi sembra abbia messo in evidenza le serie debolezze del metodo psicoanalitico della libera associazione come metodo per stabilire le cause delle neurosi, dei sogni e degli atti mancati.

AMERICA LATINA

L'occultamento dell' "Altro"

ENRIQUE DUSSEL

Università di Città del Messico

Per il 1492 si usa a volte l'eufemismo dell'"incontro" di due mondi, di due culture – quello che le classi dominanti creole e meticce latinoamericane oggi sono le prime a proporre. Questa figura cerca di elaborare un mito: quello del nuovo mondo come cultura costruita dall'armoniosa unione di due mondi e di due culture, europea e indigena. Sono i figli "bianchi" o "creoli" (o dell'"anima bianca") di Cortés (della sposa spagnola), o i figli di *Malinche* (i meticci) che sono ancora oggi al potere, a mantenere in vita questo mito. Parlare di "incontro" è un eufemismo – "Grande Parola" direbbe Rorty – perché occulta la violenza e la distruzione del mondo dell'Altro e dell'altra cultura. Fu uno *shock*, ed uno *shock* devastante, genocida, distruttore in senso assoluto del mondo indigeno. Nascerà, nonostante tutto, una nuova cultura, sincretica ed ibrida, il cui protagonista sarà di razza meticcica; lungi dall'essere frutto di un'alleanza o di un processo culturale di sintesi, essa sarà l'effetto di una dominazione o di un trauma originario (che, come espressione della stessa vita comporterà un'ambigua creazione). È necessario conservare la memoria della vittima innocente (la donna india, l'uomo dominato, la cultura autoctona) per poter riscattare in modo liberatorio il meticcio e la nuova cultura latino-americana.

Il concetto di “incontro” è una copertura perché si definisce nascondendo il dominio dell’ “io” europeo, del suo “mondo”, sul “mondo dell’Altro”, dell’indio.

Non poteva dunque trattarsi di un “incontro” tra due culture – di una “comunità in dialogo” i cui membri fossero rispettati come persone uguali –, ma si trattava di una relazione asimmetrica, dove il “mondo dell’Altro” restava escluso da ogni possibile razionalità e valore religioso. In effetti tale esclusione viene giustificata attraverso un’argomentazione che vuol essere teologica: si tratta della superiorità – cosciente o incosciente – della “Cristianità” sulle religioni indigene.

Quindi, nessun “incontro” si poté realizzare proprio per il totale disprezzo dei riti, degli dèi, dei miti e delle credenze indigene; tutto fu cancellato per raggiungere una situazione di *tabula rasa*. Nel chiaroscuro delle pratiche quotidiane, si dava inizio ad una religione sincretica, che la piú pura Inquisizione (quando apparve) non poté evitare; ma questa non fu certo l’intenzione dei missionari, né degli europei, bensí il prodotto della creatività popolare.

Non possiamo quindi permettere che le *élites* dominanti in America Latina e in Spagna continuino a parlare di “incontro” di due mondi o culture. Un’espressione contraria a questa posizione si trova nel grande scrittore colombiano Germán Arciniegas, di cui ricordo ancora con piacere l’incontro nel 1964 a Parigi. Egli scrive: «L’America è l’unico continente del quale sappiamo la data esatta di inizio, l’unico formatosi con la partecipazione universale. Nacque per essere altra cosa. L’hanno creata migliaia, milioni di europei immigrati, venuti a costruire la propria casa su una terra che offriva possibilità mai prima cono-

sciute. Essi hanno unito il loro sforzo creatore a quello degli indios, illusi dalla Repubblica, e degli africani, che vennero a conquistare qui l'emancipazione che non avevano ottenuto nella propria terra d'origine, sottomessi a quelli del loro stesso sangue». Il 1492, dunque, in primo luogo, segna l'“inizio” dell'America Latina: agli indigeni, con le loro splendide culture, non viene riconosciuto alcun significato storico.

Fra tanti altri, sembra sia stato Miguel León Portilla, responsabile in Messico dei festeggiamenti del V Centenario, a rilanciare l'idea dell' “incontro delle due culture”. Nel 1988 si ebbe, così, un dibattito in Messico sul significato del 1492, dove si dimostrò la necessità di chiarire il significato del concetto di “incontro”. In realtà le differenti interpretazioni del 1492, dipendono da posizioni ideologiche che, coscientemente o inconsciamente, gli stessi sostenitori, o le istituzioni, hanno oggi in riferimento al passato; è per questo che in Spagna alcuni cercano di parlare ancora di “incontro”. Già nel 1982, nel discorso in occasione del suo insediamento come primo ministro della socialdemocrazia spagnola, Felipe Gonzales ricordava che dopo dieci anni si sarebbe celebrato l'avvenimento della “scoperta”. La Spagna, che in quel periodo cercava di entrare nella CEE, proponeva il 1492 come una delle sue “glorie” a cui riferirsi di fronte a tutte le altre nazioni europee. È evidente che questa “gloria” oggi è manipolata dalla Spagna in modo ben maggiore di dieci anni fa, e proprio in funzione della sua politica di integrazione europea e non per una maggiore comprensione o appoggio all'America Latina. Il fatto che il 1992 sia stato fissato dall'Europa come l'anno del progresso della sua unità economica e politica,

indica, senza dubbio, che i 500 anni rivestono un significato particolare: cinque secoli fa l'Europa saltava il muro che il mondo islamico le aveva costruito intorno per otto secoli. Il 1992 ricorda, dunque, un ciclo nella Storia Mondiale al quale diedero inizio Spagna e Portogallo. Non è però possibile festeggiare solo la "conquista"; bisogna presentare l'avvenimento in un modo più positivo: l' "ideologia dell'incontro" è adattissima al caso e funzionale rispetto alla visione politica di integrazione europea e di "apertura" della Spagna all'America Latina.

Da parte nostra, nel 1984, durante un seminario organizzato in Messico su *La Idea del Descubrimiento*, cominciamo questo dibattito negando la validità del concetto di "incontro", esponendo, da una parte, l'idea di "occultamento" e, dall'altra, la necessità della "riparazione" verso l'indio; idee che furono poi riprese da altri autori.

Dal volume: Enrique Dussel, *L'occultamento dell'"altro". All'origine del mito della modernità. Conferenza tenuta a Francoforte e all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli*. Traduzione di Ubaldo Gervasoni rivista da Armando Savignano (La Piccola Editrice, Cellano, 1993).

La protesta umanistica in Las Casas

CARL HERMANN MIDDELANIS

Università di Bielefeld

Contrariamente a quanto vorrebbe un'opinione largamente diffusa, la corsa verso il Nuovo Mondo non fu motivata tanto dalla curiosità per popolazioni sconosciute, quanto piuttosto dal bisogno di ciò che nel Vecchio Continente mancava. Ai sovrani occorreva denaro per finanziare le loro guerre; i conquistatori speravano di comprarsi, con l'oro di cui avrebbero fatto bottino, la posizione che nella gerarchia sociale era loro negata; e i coloni si ripromettevano piú terre, mano d'opera piú a buon mercato e guadagni piú facili. Tutto ciò doveva assumere una parvenza di idealità con l'ideologia giustificatoria della divulgazione del cristianesimo. Molti dei missionari che seguirono i conquistatori, dividendone le fatiche ma non necessariamente gli interessi, erano mossi dalla speranza in un cristianesimo nuovo, dal momento che in Europa esso era minacciato all'esterno dai Turchi e all'interno dall'eresia (protestantesimo) e dalla conversione coatta di Mori ed Ebrei. Chi partiva per il Nuovo Mondo, già prima di approdarvi aveva un'opinione predeterminata dalle motivazioni che l'avevano spinto, e dall'immagine tramandata dall'esegesi biblica (modelli interpretativi). Fin dall'inizio, e in conformità con le speranze di guadagni, lo straniero venne ridotto in una condizione quasi animale che giustificava il delitto e la violenza nei suoi confronti; fu considerato un barbaro che poteva essere reso schiavo, e un

pacifico selvaggio al quale mancava ancora soltanto la benedizione dei missionari. Questo straniero non aveva mai il diritto a un'esistenza diversa, degna di un essere umano; né mai gli sarebbe stato riconosciuto in seguito. Fu questo diritto alla diversità a mettere in difficoltà anche i critici stessi dell'atrocità delle conquiste e del colonialismo. I problemi connessi con l'acquisizione del diverso diventano paradigmaticamente chiari nelle opere del primo e forse più celebre critico della Conquista, Bartolomé de Las Casas.

Come ha scritto Hans Magnus Enzensberger nella sua post-fazione del 1966 alla traduzione tedesca della *Brevissima relazione della distruzione delle Indie* – e con specifico riferimento al genocidio nazista e alla guerra nel Vietnam –, questa *Relazione* è uno scandalo sempre attuale. Dal momento della sua pubblicazione nel 1552, essa venne ripetutamente utilizzata come scritto propagandistico dai nemici della Spagna, prima da Olanda e Inghilterra, poi da Venezia e Francia, e infine nelle lotte d'indipendenza latino-americane. Sul fronte opposto, molti spagnoli patriottici, ultimo in ordine di tempo Menéndez Pidal, attaccarono Las Casas accusandolo di essere l'autore della cosiddetta *Leyenda Negra*. Ma nessuno dei due partiti considerò le circostanze che avevano dato origine allo scritto, né il suo destinatario.

Era stato Carlo V a pretendere un rapporto sulle conseguenze della Conquista nel Nuovo Mondo, un documento a cui la corona intendeva appellarsi per favorire le nuove spinte legislative (*Nuevas Leyes*) in difesa degli indiani. La *Brevissima relazione* di Las Casas è dunque redatta con il preciso intento politico di dare man forte al potere centrale, ed è indirizzata al suo committente. Il missionario Las Casas

crede nella possibilità di un'alleanza di interessi tra i propri progetti di evangelizzazione pacifica e quelli della corona incentrati sul profitto e la tutela del lavoro, contro i *conquistadores* che hanno di mira rapidi e facili guadagni. Lo stile del testo rispecchia l'intenzione dell'autore.

Ne scaturiscono una storia e una geografia degli orrori compiuti dagli Spagnoli, in cui il desiderio di completezza dell'autore si esprime nelle notizie particolareggiate fornite sia sulla cronologia, sia sulle conquiste già compiute. Altrettanto precisa è la descrizione delle atrocità perpetrate dagli Spagnoli. Effetto e autenticità ancora maggiori, l'autore li ottiene associando ad ogni regione uno o due esempi specifici di mostruosità, suffragati da testimonianze oculari. Smentendo gli sforzi compiuti dai *conquistadores* per presentare il Nuovo Mondo come un'inesauribile miniera d'oro, Las Casas delinea un universo dell'orrore che va a scovare negli angoli piú riposti del continente, cosí come gli autori di questi orrori vi scovano l'oro. È l'avidità d'oro che provoca il sovvertimento di tutti i valori. Polemicamente, Las Casas chiama «cristianos» e «españoles» i *conquistadores* e, con allusione al legittimo re spagnolo, «tiranos» i loro capi che risultano peggiori del piú grande nemico della cristianità, il sultano turco. Infine, lascia parlare gli indios di Santa Marta che chiamano «yares», demòni, i conquistatori. Qui, fin dall'inizio della Conquista, prese l'avvio quel doppio processo di demonizzazione, seguito sempre con successo dai critici della Conquista stessa, di quelli che, a quanto dicono, si mettono in viaggio per combattere contro chi è stato da loro demonizzato. Il mezzo si rivela efficace contro i colpevoli, ma resta problematico il modo in cui vengono presentate le vittime. Solo di rado la realtà india

affiora alla superficie del testo come nell'episodio degli «yares». È singolare che le vittime rimangano esseri differenziati, pacifici, sempre pronti ad accogliere il cristianesimo. Soltanto i loro re e cacicchi hanno diritto ad essere citati per nome; i nomi dei «tiranos» furono invece cancellati da Las Casas al momento della pubblicazione. La conflittualità potenziale dei regni indios, strutturati secondo rigide gerarchie, non viene affatto problematizzata, né mai si accenna ai loro riti inumani.

Di fronte a un quadro tanto semplificato, per gli apologeti della Conquista fu facile ribattere e ricordare a Las Casas quale fosse l'effettiva realtà india, e soprattutto l'orribile prassi dei sacrifici umani. Popolazioni con divinità tanto sanguinarie giustificano l'uso della categoria «barbaro» che, con un richiamo scolastico alla *Politica* di Aristotele, legittimava una guerra e l'asservimento dei nemici. Las Casas dovette allora prevenire l'accusa di barbarie nei confronti degli indios, cosa che, al tempo stesso, lo costrinse a motivare la diversità di quelle popolazioni. Certamente, su questo punto egli riuscì convincente, per il pubblico e per i posteri, in quella celebre disputa fra dotti che ebbe luogo a Valladolid nel 1552 e in cui si scagliò con estrema durezza contro il suo avversario Sepúlveda. Negli scritti che videro la luce nel contesto di tale disputa (*Apología*, epilogo della *Apologetica Historia*, *Aquí se contiene una disputa...*) è riconoscibile lo sforzo compiuto da Las Casas per indebolire l'avversario con le armi di cui disponeva, con dovizia di argomenti tra i più disparati, di autori dell'antichità, della Bibbia, dei padri della Chiesa e degli esegeti medievali: anche in questo caso si manifesta l'intento di attingere validità universale. La novità centrale del-

l'argomentazione di Las Casas è la tesi della «relatività delle culture». Essa trova la sua formulazione più concisa nell'epilogo della *Apologetica Historia*, dove l'autore affronta la questione delle diverse lingue, uno dei criteri classici in base al quale viene giudicato barbaro chi ne parla una sconosciuta: «pero en ésta tan bárbaros como ellos nos son, somos nosotros a ellos» («ma in questa, come essi sono barbari per noi, così lo siamo noi per loro»). Viene qui postulata l'uguaglianza di due società l'una all'altra straniera. Per acquisire criteri di confronto realmente omogenei, Las Casas procede nel modo più radicale quando affronta il problema dei sacrifici umani. Egli li giustifica argomentando che sono espressione della profonda religiosità degli indiani, un grado di religiosità che non mostrano di possedere i *conquistadores*. Altrove sottolinea che gli indiani, nello spirito del primo comandamento, non possono non difendere gli dèi da loro riconosciuti come veri. Di fronte alle atrocità compiute, egli attribuisce più valore alla vita che alla salvezza eterna, difende la coesistenza di culture religiose differenti.

Soltanto a questo punto il missionario si trasforma in un moderno combattente per i diritti umani. Le conclusioni politiche deducibili da una posizione come questa non possono che essere utopiche. Las Casas le illustra privatamente, in una lettera all'arcivescovo Carranza, dove scrive che, per quanto riguarda lo sfruttamento delle ricchezze naturali, il re di Spagna deve trattare con quegli indiani su un piano di parità, e cacciare i *conquistadores* dal Nuovo Mondo. Se è vero che non poteva esprimere pubblicamente il proprio punto di vista, è anche probabile che Las Casas avesse dietro di sé sostenitori tanto potenti da riuscire a pubblicare,

senza *l'imprimatur* dell'Inquisizione, nel 1552 (insieme con la *Brevissima relazione*, nell'opera *Aquí se contiene una disputa...*), le tesi sulla relatività delle culture, sostenute durante la disputa. Come afferma Todorov, ricordando la sorte toccata a Giordano Bruno, il contenuto dello scritto lasciasiano sarebbe stato sufficiente a mandare al rogo il suo autore.

Traduzione di Consolina Vigliero.

Contraddizioni latino-americane: moderno senza modernizzazione?

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI
Università di Città del Messico

L'ipotesi piú reiterata nella letteratura sulla modernità latinoamericana si può riassumere così: abbiamo avuto un moderno esuberante con una modernizzazione deficiente. Questa posizione è presente in Paz e Cabrujas. Circola anche in altri saggi, in ricerche storiche e sociologiche. Posto che siamo stati colonizzati dalle nazioni europee piú arretrate, sottomessi alla Controriforma e ad altri movimenti antimoderni, solo con l'indipendenza i nostri paesi hanno potuto cominciare ad aggiornarsi.

Da allora ci sono state diverse ondate di modernizzazione. Alla fine del XIX e al principio del XX secolo, furono promosse dall'oligarchia progressista, dall'alfabetizzazione e dagli intellettuali europeizzati; tra gli anni Venti e gli anni Trenta del Novecento, dall'espansione del capitalismo, dall'ascesa democratizzatrice dei ceti medi e liberali, dal contributo degli emigranti e dalla scolarizzazione di massa, dalla stampa e dalla radio. Dagli anni Quaranta in poi, dall'industrializzazione, dalla crescita urbana, dal maggior accesso all'istruzione media e superiore, dalle nuove industrie culturali.

Ma questi movimenti non hanno potuto realizzare le operazioni che sono state possibili per la modernità europea. Non hanno creato mercati autonomi per ogni campo, né sono potuti arrivare a una professionalizzazione estensiva di artisti e scrittori, e nemmeno a uno sviluppo economico

capace di sostenere gli sforzi di rinnovamento sperimentale e di democratizzazione culturale.

Bastano alcuni confronti. In Francia l'indice di alfabetizzazione, che era del 30% nell'Antico Regime, aumenta al 90% nel 1890. I cinquecento giornali pubblicati a Parigi nel 1860 diventano duemila nel 1890. L'Inghilterra, al principio del secolo, aveva già il 97% di popolazione alfabetizzata.

Il «Daily Telegraph» duplicò la tiratura fra 1860 e 1890, e arrivò a trecentomila copie; *Alice nel paese delle meraviglie* vendette centocinquantamila copie fra il 1865 e il 1898. Si crea così un doppio spazio culturale. Da un lato quello a circolazione ristretta, con occasionalmente grandi numeri di vendita, come nel caso del racconto di Lewis Carroll, in cui si sviluppano la letteratura e le arti; dall'altro il circuito di ampia diffusione, i cui protagonisti nei primi decenni del secolo sono i giornali, che cominciano a creare un pubblico di massa per il consumo di libri.

Il caso del Brasile, come segnala Renato Ortiz, è molto diverso. Come sarebbe potuto esistere un pubblico specifico per gli scrittori e gli artisti di questo paese, se nel 1890 l'analfabetismo era dell'84%, nel 1920 del 75%, e nel 1940 ancora del 57%? La tiratura media di un romanzo era di mille copie fino al 1930. Per diversi altri decenni gli scrittori non potranno vivere di letteratura, e dovranno lavorare come insegnanti, funzionari pubblici o giornalisti. Si creano così, nello sviluppo letterario, relazioni di dipendenza rispetto alla burocrazia statale e al mercato informativo di massa. Per ciò, conclude, in Brasile non si è prodotta una distinzione chiara, come nelle società europee, fra la cultura artistica e il mercato di massa, e le loro contraddizioni non sono così antagoniste.

I lavori che si riferiscono ad altri paesi latinoamericani mostrano un quadro simile o peggiore. Giacché la modernizzazione e la democratizzazione includono solo un'esigua minoranza, non è possibile creare mercati simbolici dove possano crescere campi culturali autonomi. Se essere colto nel senso moderno vuol dire prima di tutto essere letterato, nel 1920 nel nostro continente ciò era impossibile per oltre la metà della popolazione. Questa restrizione si accentua ai livelli superiori del sistema educativo, quelli che veramente danno accesso alla cultura moderna. Negli anni Trenta non arrivavano al 10% gli alunni della scuola secondaria ammessi all'università. Una «costellazione tradizionale di élite», dice Brunner riferendosi al Cile di quest'epoca, esige di appartenere alla classe dirigente per partecipare ai salotti letterari e scrivere sulle riviste culturali e sui giornali. L'egemonia oligarchica si basa su divisioni sociali che limitano l'espansione moderna della società, e «oppone allo sviluppo organico dello Stato le sue proprie limitazioni costitutive (la ristrettezza del mercato simbolico e il frazionamento hobbesiano della classe dirigente)».

Modernizzazione con un'espansione ristretta del mercato, democratizzazione, e, per le minoranze, rinnovamento delle idee, ma con scarsa efficacia nei processi sociali. Gli scarti fra moderno e modernizzazione sono utili alle classi dominanti per conservare l'egemonia e per non doversi preoccupare di giustificarla, per il fatto di essere semplicemente classi dominanti. Nella cultura scritta ci riuscirono limitando la scolarizzazione e il consumo di libri e riviste. Nella cultura visuale, mediante tre operazioni che resero possibile alle *élite* ristabilire ogni volta, di fronte a qualsiasi cambiamento modernizzatore, la loro concezione aristocratica: a) spiritualizzare

la produzione culturale in quanto creazione artistica, con la conseguente divisione fra arte e artigianato; b) congelare la circolazione dei beni simbolici nelle collezioni, concentrandoli in musei, palazzi e altri centri esclusivi; c) proporre come unica forma legittima di consumo di questi beni quella modalità di ricezione, anch'essa spiritualizzata e ieratica, che consiste nel contemplarli.

Se questa era la cultura visuale che riproducevano le scuole e i musei, che potevano fare le avanguardie? Come rappresentare in altro modo – nel senso di convertire la realtà in immagini che la rappresentino – società eterogenee, con tradizioni culturali che convivono e si contraddicono continuamente, con razionalità diverse, assunte in modo disuguale da parte di diversi settori sociali? È possibile dare impulso alla modernità culturale quando la modernizzazione socioeconomica è tanto disuguale? Alcuni storici dell'arte concludono che i movimenti innovatori furono «trapianti» o «innesti», scollegati rispetto alla realtà latinoamericana. In Europa «[...] il cubismo, il futurismo corrispondono all'entusiasmo ammirato della prima avanguardia di fronte alle trasformazioni fisiche e mentali provocate dal primo trionfo macchinista; il surrealismo è una ribellione contro l'alienazione dell'era tecnologica; il movimento concreto sorge insieme con l'architettura funzionale e il disegno industriale, con l'intenzione programmatica di creare integralmente un nuovo *habitat*, il movimento informale è un'altra reazione contro il rigore razionalista, l'ascetismo e la produzione in serie dell'era funzionale, esso corrisponde a una acuta crisi di valori, al vuoto esistenziale provocato dalla seconda guerra mondiale [...]». Noi abbiamo praticato tutte queste tendenze nella stessa successione che in Europa, senza essere quasi

entrati nel “regno meccanico” dei futuristi, senza essere arrivati a nessun apogeo industriale, senza essere entrati pienamente nella società dei consumi, senza essere stati invasi dalla produzione in serie né coartati da un eccesso di funzionalismo; abbiamo avuto l’angoscia esistenziale senza Varsavia e Hiroshima.

Prima di mettere in discussione questa tesi mi preme dichiarare che anch’io l’ho citata e sviluppata in un libro del 1977. Fra gli altri punti di disaccordo che ho ora con quel libro, ragion per cui oggi non si ripubblica più, vi sono quelli scaturiti da una visione più complessa della modernità latinoamericana.

Perché i paesi latinoamericani realizzano male e tardi il modello occidentale di modernizzazione? Solo per la dipendenza strutturale cui li condanna il deterioramento dei termini dello scambio economico, per i meschini interessi delle classi dirigenti che si oppongono alla modernizzazione sociale, e che si vestono di moderno per dare eleganza ai loro privilegi? In parte l’errore di queste interpretazioni nasce dal fatto di misurare la nostra modernizzazione sulle immagini ottimizzate di questo processo nei paesi europei. Bisogna rivedere, innanzitutto, se vi sono così tante differenze fra la modernizzazione europea e quella latinoamericana. In secondo luogo, dobbiamo verificare se la visione di una modernità repressa e differita, meccanicamente dipendente dall’Europa, è così vera e così disfunzionale come sono soliti dichiarare gli studi sull’arretratezza latinoamericana.

Un buon itinerario per riflettere su tali questioni passa per il saggio di Perry Anderson che tuttavia, nel parlare dell’America Latina, ripete la tendenza a vedere nella modernità latinoamericana un’eco differita e deficitaria

dell'Europa. Egli sostiene che il moderno letterario e artistico europeo ebbe il suo momento piú alto nei primi tre decenni del secolo XX, e che poi rimase come "culto" di quell'ideologia estetica, senza piú opere o artisti dello stesso vigore. Il trasferimento posteriore della vitalità creativa al continente latinoamericano si spiegherebbe perché «[...] nel terzo mondo, in termini generali, esiste oggi una specie di configurazione che come un'ombra riproduce qualcosa di ciò che anteriormente prevaleva nel primo mondo. Oligarchie precapitaliste dei tipi piú vari, soprattutto quelle fondiarie, abbondano in quei paesi; in quelle regioni, laddove esiste uno sviluppo capitalista, è tipicamente molto piú rapido e dinamico che nelle zone occidentali (metropolitane), ma per altro verso è infinitamente meno stabile e consolidato; la rivoluzione socialista percorre queste società come possibilità permanente, già realizzata in paesi vicini – Cuba, il Nicaragua, Angola o il Vietnam. Furono queste condizioni che produssero i veri capolavori degli anni recenti che si adeguano alle categorie di Berman: romanzi come *Cent'anni di solitudine* di Gabriel Garcia Màrquez o *I figli della mezzanotte* di Salman Rushdie, in Colombia come in India, o un film come *Yol* di Yilmaz Güney in Turchia».

Questa lunga citazione serve a mostrare il miscuglio di osservazioni pertinenti e distorsioni meccaniche e affrettate con cui spesso veniamo interpretati in Europa, e che troppe volte ripetiamo pedissequamente. Ciò nonostante, l'analisi di Anderson sulle relazioni fra moderno e modernità è così stimolante che quel che meno ci interessa è proprio criticarlo.

Bisogna mettere in questione prima di tutto un'abitudine ormai quasi in disuso nei paesi del terzo mondo. Quella cioè di parlare del terzo mondo facendo un sol fascio di

Colombia, India e Turchia. Il secondo elemento consiste nel considerare *Cent'anni di solitudine* – gioco ammirevole con il presunto realismo magico – come sintomatico del moderno latinoamericano. Il terzo motivo di critica viene dal ritrovare nel testo di Anderson, che è uno dei piú intelligenti prodotti dal dibattito sulla modernità, il determinismo volgare per cui certe condizioni socioeconomiche «produssero» i capolavori dell'arte e della letteratura.

Sebbene questi residui inquinino diverse parti del testo di Anderson, in esso è contenuta l'esegesi piú sottile. Tanto per cominciare egli sostiene che il moderno culturale non esprime la modernizzazione economica, come dimostra la stessa Inghilterra, che pur essendo stata all'avanguardia dell'industrializzazione capitalista che dominò il mercato mondiale durante cento anni, «non produsse nessun movimento autoctono di tipo modernista virtualmente significativo nei primi decenni di questo secolo». I movimenti modernisti sorgono nell'Europa continentale, non dove avvengono cambiamenti modernizzatori *strutturali*, dice Anderson, ma dove esistono congiunture complesse, «l'intersezione di differenti temporalità storiche». Questo tipo di congiuntura si presentò in Europa «come un campo di forze» orientato da tre coordinate decisive: a) la codificazione di un accademismo altamente formalizzato nelle arti visuali e non, istituzionalizzato da Stati e società in cui dominavano classi aristocratiche o latifondiste, che sebbene fossero già superate dallo sviluppo economico, determinavano ancora il tono politico e culturale fino alla prima guerra mondiale; b) l'emergere in queste stesse società di tecnologie generate dalla seconda rivoluzione industriale (telefono, radio, automobile, ecc.); c) la vicinanza immaginaria della rivoluzione sociale, che comin-

ciava a manifestarsi nella rivoluzione russa e in altri movimenti sociali dell'Europa occidentale.

La persistenza degli *anciens régimes* e dell'accademismo che li accompagnava fornì un insieme critico di valori culturali contro cui si misuravano le forze insorgenti dell'arte, ma rispetto ai quali esse potevano anche, in parte, articolarsi fra loro.

L'antico ordine, proprio con ciò che ancora aveva di aristocratico, offriva un insieme di codici e risorse a partire dalle quali gli intellettuali e gli artisti, anche innovatori, vedevano possibile resistere alle devastazioni del mercato come principio organizzatore della cultura e della società.

Sebbene le energie del macchinismo fossero un potente stimolo all'immaginazione del cubismo parigino e del futurismo italiano, queste correnti neutralizzarono il senso materiale della modernizzazione tecnologica astraendo le tecniche e gli artefatti dai rapporti sociali di produzione. Quando si osserva l'insieme del moderno europeo, sostiene Anderson, si vede che esso fiorì nei primi decenni del secolo in uno spazio dove si combinavano «un passato classico ancora utilizzabile, un presente tecnico ancora indeterminato e un futuro politico ancora imprevedibile [...]». Sorse all'intersezione fra un ordine dominante aristocratico, una economia capitalista semiindustrializzata e un movimento operaio semiemergente o semi insorgente».

Se il moderno non è l'espressione della modernizzazione socioeconomica, bensì del modo in cui le *élite* si fanno carico dell'intersezione fra differenti temporalità storiche e cercano da qui di elaborare un progetto globale, quali sono queste temporalità in America Latina, e quali contraddizioni genera il loro incrociarsi? In che senso queste contraddizioni rallen-

tarono la realizzazione dei progetti di emancipazione, espansione, rinnovamento e democratizzazione della modernità?

I paesi latinoamericani sono attualmente il risultato della sedimentazione, giustapposizione o mescolanza delle tradizioni indigene (specie nell'area mesoamericana e andina), dell'ispanismo coloniale cattolico e delle azioni politiche, educative e comunicative moderne. Nonostante i tentativi di dare alla cultura delle *élite* un profilo moderno, relegando l'indigeno o il coloniale nei settori sociali popolari, un meticciato interclassista ha generato formazioni ibride in tutti gli strati sociali. Gli impulsi alla secolarizzazione e al rinnovamento propri della modernità sono stati piú efficaci nei gruppi «colti», ma certe *élite* preservano il proprio radicamento nelle tradizioni ispano-cattoliche, e nelle zone rurali anche in quelle indigene, come mezzo per giustificare privilegi dell'antico ordine messi in causa dall'espansione della cultura di massa.

Nelle case della borghesia e dei ceti medi con alto livello di istruzione di Santiago del Cile, Lima, Bogotá, Messico e molte altre città coesistono biblioteche plurilingue e oggetti dell'artigianato indigeno, televisione via cavo, antenne paraboliche e mobili coloniale, riviste che illustrano le migliori forme di investimento della settimana e riti familiari e religiosi centenari. L'essere colti, e anche il moderno essere colti, implica non tanto vincolarsi con un repertorio di oggetti e messaggi esclusivamente moderni, ma sapere incorporare l'arte e la letteratura d'avanguardia e i progressi tecnologici nelle matrici tradizionali di privilegio sociale e distinzione simbolica.

Questa eterogeneità multitemporale della cultura moderna è la conseguenza di una storia in cui la modernizza-

zione ha operato poche volte mediante la sostituzione del tradizionale e dell'antico. Vi sono state rotture provocate dallo sviluppo industriale e dall'urbanizzazione che, pur essendo successive a quelle europee, furono piú rapide. Si è creato un mercato artistico e letterario mediante l'espansione dell'educazione, che ha permesso la professionalizzazione di alcuni artisti e scrittori. Le lotte dei liberali della fine del secolo XIX e dei positivisti del principio del XX – che culminarono nella riforma universitaria del 1918, iniziata in Argentina e subito estesi ad altri paesi – hanno portato alla creazione di una università laica e organizzata democraticamente prima che in molte società europee. Ma il costituirsi di questi campi scientifici e umanistici autonomi si scontrava con l'analfabetismo di metà della popolazione, e con strutture economiche e *habitus* politici premoderni.

Queste contraddizioni fra la cultura colta e quella popolare hanno rivestito maggiore importanza nelle opere che nelle storie dell'arte o della letteratura, che quasi sempre si limitano a registrare quello che tali opere significano per le *élite*. La spiegazione dello scarto fra moderno culturale e modernizzazione sociale, considerando solo la dipendenza degli intellettuali dall'Europa, trascura le forti preoccupazioni di scrittori e artisti per i conflitti interni delle loro società e per i canali di comunicazione con il loro popolo.

Da Sarmiento a Sábato e Piglia, da Vasconcelos a Fuentes a Monsiváis, le domande intorno a quello che significa fare letteratura in società dove non c'è un mercato sufficientemente sviluppato da permettere l'esistenza di un campo culturale autonomo, condizionano le pratiche letterarie. Nei dialoghi di molte opere, o in modo piú indiretto nella preoccupazione per come narrare, si indaga sul senso del lavoro

letterario in paesi con un precario sviluppo della democrazia liberale, con scarsi investimenti statali nella produzione culturale e scientifica, dove la formazione di nazioni moderne non supera le divisioni etniche, né la disuguale appropriazione del patrimonio apparentemente comune. Tali questioni non appaiono solo nei saggi, nelle polemiche tra formalisti e populistici; e se vi appaiono è perché sono costitutive delle opere che rendono differente Borges da Arlt, Paz da García Marquez. È un'ipotesi plausibile per la sociologia della lettura che in un domani si farà in America Latina, pensare che queste domande contribuiscano a organizzare i rapporti di questi scrittori con il loro pubblico.

Per analizzare come queste contraddizioni fra moderno e modernizzazione condizionino le opere e la funzione socio-culturale degli artisti, è necessaria una teoria liberata dall'ideologia del riflesso e da qualsiasi supposizione circa corrispondenze meccaniche dirette tra base materiale e rappresentazioni simboliche. Testo inaugurale di questa rottura è quello che Roberto Schwarz scrisse come introduzione al suo libro su Machado de Assis, *Ao Vencedor as Batatas*, lo splendido articolo «Idee fuori posto».

Come è stato possibile che la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo venisse trascritta in una parte della Costituzione brasiliana del 1824, mentre c'era ancora lo schiavismo? La dipendenza dell'economia latifondista rispetto al mercato esterno fece arrivare in Brasile la razionalità economica borghese con la sua esigenza di realizzare il lavoro nel minor tempo possibile, ma la classe dirigente, che basava la sua dominazione sul controllo integrale della vita degli schiavi, preferiva estendere il lavoro nel maggior tempo possibile, e così poter control-

lare tutto il giorno i suoi subordinati. Se vogliamo capire perché queste contraddizioni erano «inessenziali» e potevano convivere con la fortunata diffusione del liberalismo fra gli intellettuali, dice Schwarz, dobbiamo tenere conto dell'istituzionalizzazione del *favore*.

La colonizzazione produsse tre figure sociali: il latifondista, lo schiavo e l'«uomo libero». Fra i primi due il rapporto era chiaro. Ma la moltitudine degli altri, né proprietari né proletari, dipendeva materialmente dal favore di un potente. Mediante questo meccanismo si riproduce un ampio settore di uomini liberi; oltretutto il favore si estende ad altre sfere della vita sociale e coinvolge altri gruppi nell'amministrazione e nella politica, nel commercio e nell'industria. Persino le professioni liberali come la medicina, che nell'accezione europea non dovevano nulla a nessuno, in Brasile erano governate da questo procedimento che si costituisce in «nostra mediazione quasi universale».

Il favore è tanto antimoderno quanto la schiavitù, però è «più simpatico» e suscettibile di unirsi al liberalismo per il suo carattere arbitrario, per il gioco fluido di stima e autostima cui sottomette l'interesse materiale. È vero che, mentre la modernizzazione europea si basa sull'autonomia della persona, l'universalità della legge, la cultura disinteressata, la remunerazione oggettiva e l'etica del lavoro, il favore implica la dipendenza della persona, l'eccezione alla regola, la cultura interessata e la remunerazione a servizi personali. Ma date le difficoltà a sopravvivere «nessuno in Brasile avrebbe avuto l'idea o soprattutto la forza di essere, diciamo, un Kant del favore», mettendosi a combattere contro le contraddizioni che esso implicava.

Succedeva lo stesso, aggiunge Schwarz, quando si voleva

creare uno Stato borghese moderno senza rompere con le relazioni clientelari, quando si appiccicavano carte decorative europee o si dipingevano motivi architettonici grecoromani su pareti di fango; e perfino nel testo dell'inno nazionale repubblicano, scritto nel 1890, pieno di emozioni progressiste ma incurante della propria rispondenza con la realtà: «Noi non crediamo che schiavi un tempo, vi siano stati in così nobile paese» (*un tempo* era due anni prima, giacché l'abolizione era avvenuta nel 1888).

Non facciamo molti passi avanti accusando le idee liberali di essere false. Forse che le si poteva rifiutare? È piú interessante seguire il gioco simultaneo della verità e della falsità. Ai principî liberali non si chiede che descrivano la realtà, ma solo che diano giustificazioni prestigiose all'arbitrio esercitato negli scambi di favori e alla «coesistenza stabilizzata» che ciò permette. Può apparire dissonante che si chiami «indipendenza la dipendenza, utilità il capriccio, universalità le eccezioni, merito il parentado, uguaglianza il privilegio», per chi crede che l'ideologia liberale abbia un valore conoscitivo, ma non per coloro che vivono costantemente momenti di «prestazioni e controprestazioni – specie nell'istante chiave del riconoscimento reciproco», perché nessuna delle due parti è disposta a denunciare l'altra, sebbene possessa tutti gli elementi per farlo, in nome di principi astratti.

Questa maniera di adottare idee estranee con un significato improprio è alla base della gran parte della letteratura e dell'arte latinoamericana, nel Machado de Assis analizzato da Schwarz, in Arlt e Borges, secondo quanto rivela Piglia; nel teatro di Cabrujas, per esempio in *Il giorno in cui mi vorrai bene*, dove fa dialogare, in una casa di Caracas degli anni Trenta, una coppia di fanatici che vogliono andare a vivere in

un *kolchoz* sovietico di fronte a un visitatore che essi ammirano tanto quanto la rivoluzione russa: Carlos Gardel.

Queste relazioni contraddittorie della cultura d'élite con la propria società, sono un semplice risultato della dipendenza dall'Europa? A rigore, dice Schwarz, questo liberalismo traballante è «un elemento interno e attivo della cultura» nazionale, una modalità dell'esperienza intellettuale destinata ad assumere allo stesso tempo la struttura conflittuale della società, la sua dipendenza da modelli stranieri e i progetti per cambiarla. Ciò che le opere d'arte fanno con questo triplice condizionamento, – conflitti interni, dipendenza esterna e utopie trasformatrici – utilizzando procedimenti materiali e simbolici specifici, non si lascia spiegare mediante le interpretazioni irrazionaliste dell'arte e della letteratura. Lungi da qualsiasi «realismo magico» che immagina alla base della produzione simbolica una materia informe e sconcertante, lo studio socio-antropologico mostra che le opere possono essere comprese se prendiamo in considerazione nello stesso tempo la spiegazione dei processi sociali di cui si nutrono, e dei procedimenti con cui gli artisti li rielaborano.

Se passiamo alle arti figurative, troviamo prove del fatto che l'incongruenza fra principi concepiti nei paesi europei e realtà locale non è sempre una risorsa ornamentale dello sfruttamento. La prima fase del moderno latinoamericano venne promossa da artisti e scrittori che ritornavano ai loro paesi dopo aver trascorso un periodo in Europa. Non fu tanto l'influenza diretta, trapiantata, delle avanguardie europee ciò che suscitò la corrente modernizzante nelle arti figurative. Furono le domande degli stessi latinoamericani sul come rendere compatibile la loro esperienza internazionale

con i compiti che si presentavano in società in via di sviluppo, e, nel caso messicano, in piena rivoluzione.

Aracy Amaral fa notare che il pittore russo Lazar Segall non trova eco nel mondo artistico troppo provinciale di San Paolo quando vi arriva nel 1913, ma Oswald de Andrade suscitò importanti ripercussioni al suo ritorno dall'Europa nello stesso anno, con il *Manifesto futurista* di Marinetti e il confronto col decollo dell'industrializzazione, e con gli immigranti italiani che arrivano a San Paolo. Mario de Andrade, Anita Malfatti, che ritorna fauvista dopo un soggiorno a Berlino, e altri scrittori e artisti organizzano nel 1922 la Settimana dell'arte moderna, lo stesso anno in cui si celebra il centenario dell'Indipendenza.

Concidenza suggestiva: per essere colti non è più indispensabile imitare, come nel secolo XIX, i comportamenti europei e rifiutare, «da complessati, le nostre proprie caratteristiche» dice Amaral; il moderno si coniuga con l'interesse di conoscere e definire ciò che è brasiliano. I modernisti si abbeverarono a fonti opposte: da un lato l'informazione internazionale, specie quella francese; dall'altro un «nativismo che si sarebbe evidenziato nell'ispirazione e nella ricerca delle nostre radici (negli anni Venti cominciano pure le ricerche sul nostro folklore)». Questa confluenza la si osserva nelle *Ragazze di Guaratinguetà* di De Cavalcanti, dove il cubismo fornisce il vocabolario per dipingere giovani mulatte; e anche nelle opere di Tarsila, che modifica ciò che aveva appreso da Lhote e da Léger, marcando l'estetica costruttivista con un colore e un'atmosfera rappresentative del Brasile.

In Perù la rottura con l'accademismo la realizzano nel 1929 alcuni artisti giovani preoccupati della libertà formale, ansiosi di commentare figurativamente le questioni nazio-

nali del momento e di dipingere tipi umani che «corrispondano all'uomo andino». Perciò vengono chiamati «indigenisti», sebbene andassero oltre l'identificazione col folklore. Volevano instaurare un'arte nuova, rappresentare ciò che era nazionale collocandolo nello sviluppo estetico moderno.

È significativo che gli storici sociali dell'arte concordino nel ricostruire la nascita della modernizzazione culturale in diversi paesi latinoamericani. Non si tratta di un trapianto, soprattutto nel caso dei principali scrittori e artisti plastici, ma di rielaborazioni desiderose di contribuire al cambiamento sociale. I loro sforzi, tesi a costruire campi artistici autonomi, a secolarizzare l'immagine e a professionalizzare il loro lavoro, non implicavano rinchiudersi in un mondo estetizzante, come fecero alcune avanguardie europee nemiche della modernizzazione sociale. Ma i progetti creativi individuali si infrangono contro una borghesia anchilosata, la mancanza di un mercato artistico indipendente, il provincialismo (perfino in città importanti, come Buenos Aires, San Paolo, Lima, Messico), la difficile competizione con gli accademici, le brutte abitudini coloniali, l'indianismo e il regionalismo ingenui. Di fronte alla difficoltà di assumere tutte in una volta le tradizioni indigene, quelle coloniali e le nuove tendenze, molti avvertono ciò che Mario de Andrade sintetizza sul finire degli anni Venti, dicendo che i modernisti erano «un gruppo isolato e arroccato nelle sue convinzioni», «l'unico settore sociale della nazione che fa del problema artistico nazionale una preoccupazione quasi esclusiva. Ciò nonostante, non rappresenta nulla della realtà brasiliana. Sta fuori del nostro ritmo sociale, fuori della nostra incostanza economica, fuori delle preoccupazioni brasiliane. Se questa

minoranza vive intimamente la realtà brasiliana, quest'ultima, invece, non si è abituata a vivere in sintonia con quella minoranza».

Altre informazioni ci permettono oggi di essere meno duri nel valutare queste avanguardie. Anche in paesi dove la storia etnica e gran parte delle tradizioni furono sradicate, come in Argentina, gli artisti «dipendenti» dal modello europeo non sono semplici imitatori di estetiche importate, né possono essere accusati di snazionalizzare la propria cultura. E alla lunga si rivelano non essere minoranze insignificanti quali si ritenevano. Un movimento cosmopolita come quello della rivista *Martin Fierro* a Buenos Aires, nutritosi dell'ultraismo spagnolo e delle avanguardie francesi e italiane, ridefinisce queste influenze dentro i conflitti sociali e culturali del proprio paese: l'emigrazione e l'urbanizzazione (così presenti nel primo Borges), la polemica con le autorità letterarie precedenti (Lugones e la tradizione *criollista*), il realismo sociale del gruppo *Boedo*. Se si pretende di continuare a usare «[...] la metafora della traduzione come immagine dell'operazione intellettuale tipica delle élite letterarie dei paesi capitalisti periferici rispetto ai loro centri culturali – dicono Altamirano e Sarlo –, è necessario considerare che tutto il campo suole operare come matrice di traduzione».

Per precaria che sia la sua esistenza, questo campo funziona come terreno di rielaborazione e struttura ordinatrice dei modelli esterni. In diversi casi il moderno culturale, invece di essere snazionalizzante, ha dato impulso e ha fornito un repertorio di simboli per la costruzione dell'identità nazionale. La preoccupazione più forte per la «brasilianità» comincia con le avanguardie degli anni Venti. «Saremo moderni solo se saremo nazionali», sembra essere il loro

motto, dice Renato Ortiz. Da Oswald de Andrade alla costruzione di Brasilia, la lotta per la modernizzazione fu un movimento teso a sostenere criticamente una nazione opposta rispetto a quella che volevano le forze oligarchiche o conservatrici e i dominatori stranieri. «Il moderno è un'idea fuori luogo che si manifesta come progetto».

Dal volume: Néstor García Canclini, *Culture ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità* (Città del Messico, 1990) pubblicato in edizione italiana per iniziativa dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici a cura di Angela Giglio, con prefazione di Amalia Signorelli (Guerini e Associati, Milano, 1998).

Guatemala

Storia e prospettive del popolo maya

MARCO MAGRASSI

Ricercatore dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Non si impressioni il lettore per l'adozione disinvolta da parte di chi scrive dell'aggettivo 'indigeno' per riferirsi ai Maya ed al loro mondo: così si autodefiniscono oggi le popolazioni che hanno nell'ultimo ventennio riconquistato l'orgoglio della discendenza diretta dall'antica civiltà precolombiana. A dispetto di questa nuova connotazione, il termine *indigeno*, così come gli altri, *indio* e *nativo*, furono conati in passato da chi indio non era per indicare e stigmatizzare le persone che non parlavano spagnolo, lingua tuttora non completamente assorbita (né accettata) nelle zone maya, dove ancora prevale l'antico idioma mesoamericano, articolato in Guatemala in ben ventidue dialetti.

Se l'uso e la storia della parola 'indigeno' già mettono in rilievo contraddizioni non limitate al campo semantico, speculare ed altrettanto controverso è il termine che definisce l'altra metà della popolazione guatemalteca, ovvero quella *ladina*: se in passato l'aggettivo descriveva la classe creola, oggi significa *tout court* non-indigeno. Include dunque la ridotta *élite* bianca, un vasto settore creolo e meticcio, ma anche gli indigeni che hanno smesso di portare il *traje*, la veste tradizionale, di parlare la lingua nativa e di identificarsi coscientemente con il mondo maya.

In termini demografici, le statistiche variano notevolmente: la percentuale della popolazione maya oscilla tra il

45% ed il 70% del totale, a seconda delle propensioni di chi si serve del dato. Generalmente si assume che i Maya rappresentino almeno la maggioranza assoluta della popolazione. L'incertezza nella definizione di questa percentuale non dipende solo dall'uso strumentale che se ne voglia fare o dalle difficoltà tecniche di censimento, ma soprattutto dal fatto che la divisione etnica non corrisponde ad una rigida discriminante razziale, bensì culturale, linguistica e sociale.

Mondo indigeno e mondo ladino, realtà rurale e urbana, società formale ed informale: dicotomie flessibili ed in continua evoluzione.

La foresta subtropicale, la *selva*, si estende in ogni direzione agli occhi di chi si arrampichi sino all'ultima piattaforma del Tempio IV di Tikal, la più alta costruzione precolombiana delle Americhe. Tikal è la città perduta nelle distese del Dipartimento del Petén, nel nord-est del Guatemala. Oggi il Petén è un'immensa giungla disabitata, controllata per intero dall'esercito, che voci diffuse vorrebbero tragga profitti dalla coltivazione di marijuana e, soprattutto, di eroina, di cui il Guatemala è oggi uno dei maggiori produttori dell'America Latina.

In passato queste terre furono invece la culla della civiltà maya classica, collassata su se stessa per oscuri motivi nel 900 d.C. Ciò che gli spagnoli trovarono all'inizio del 1500 era un insieme di città-stato in guerra tra di loro, che mostravano soltanto la cruenta decadenza di una civiltà ricca di scienza, di arte e di cultura, nonché dotata di una complessa organizzazione socioeconomica.

Troncando a malincuore la breve digressione sulle meraviglie ed i misteri della civiltà maya precolombiana, defi-

niamo alcuni tratti del suo sistema sociale ed economico, dal momento che le dinamiche organizzative che ne regolavano il funzionamento interno conservano un importante rilievo attuale.

Il *Popol Vuj*, manoscritto ritrovato a Cichicastenango – cittadina dell’altopiano dove ancora oggi si tiene il piú vario e colorato mercato dell’intera America Centrale – è la piú pregevole testimonianza originaria tra la mezza dozzina di testi che, sopravvissuti ai roghi dell’inquisizione spagnola, illustrano il Mesoamerica precolombiano. Attraverso la decifrazione di questa fonte gli antropologi hanno raccontato una società articolata ed armoniosa.

La visione cosmogonica dei Maya consta di un animismo molto radicato secondo cui tutto il creato è vita. Lo sono le stelle, lo è l’acqua che rende fertile la terra ed il sole che la riscalda. La terra è a sua volta essenza: la traduzione letterale di una forma di saluto comune ancora oggi a molti ceppi linguistici maya suona come “Non cadere!”, riflettendo la speranza che non si offenda la Madre Terra cascandovi sopra.

La terra è sacra in quanto genera il *maíz*, alimento base della dieta maya. Il *maíz* è dunque parte del ciclo vitale, nonché materia primigenia: il *Popol Vuj* racconta che Dio, ritenendo troppo morbido il fango e troppo duro il legno, abbia voluto il primo uomo creato dal *maíz*. Nei suoi quattro colori, bianco, giallo, rosso ed nero, il *maíz* simboleggia oggi l’umanità intera.

La struttura socioeconomica della civiltà maya antica si è evoluta in epoca precolombiana secondo un percorso indotto dalla conoscenza scientifica: le scoperte sul movimento degli astri, sui cicli delle piogge e sulla dipendenza da queste dei prodotti agricoli, portarono ad un calendario di

250 giorni, con 12 mesi di 21 giorni ciascuno, che permetteva di controllare con precisione il ciclo produttivo. Ne derivò un sistema di divisione del lavoro in cui le donne, a differenza di quanto avveniva nello stesso periodo storico in altre culture, conquistarono subito una posizione centrale come responsabili della selezione e del miglioramento delle sementi, attività da cui dipendeva la sicurezza alimentare della comunità.

Dai documenti disponibili, non risulta che esistesse la proprietà privata: il concetto di *individuo* era inscindibile dall'insieme di relazioni che lo legava al resto della comunità. Il che non implica però un'organizzazione politica orizzontale e democratica. Malgrado le idilliache rappresentazioni che fioriscono oggi per opera di associazioni maya più o meno oltranziste, la struttura del potere politico era rigida e verticale, con le caste dei sacerdoti e dei guerrieri alternantisi ai vertici di una piramide che dagli schiavi saliva sino all'*Hulac-Uinic*, "il vero uomo", il sovrano che faceva da mediatore tra il mondo degli uomini e le forze del cosmo e aveva quindi le prerogative del potere militare e religioso.

L'armonia cosmogonica trovava invece una più coerente corrispondenza in forme di organizzazione socioeconomica basate sulla divisione del lavoro, sulla cooperazione e sul mutuo soccorso.

Tali secolari dinamiche interne hanno garantito al mondo maya la propria sopravvivenza fisica e culturale. Il Guatemala è ancora oggi l'unico paese dell'America Latina in cui i discendenti diretti della civiltà precolombiana siano più della metà della popolazione. Nell'intero continente, soltanto in altri tre paesi si incontra un'incidenza demografica indigena così significativa, seppur non maggioritaria: le terre incas di Bolivia, Perù e Paraguay.

I Maya del Guatemala si dividono in ventidue diversi gruppi etnico-linguistici. La cellula familiare è monogamica e patriarcale, e la discendenza è patrilineare: sono i figli maschi che ereditano la terra. Gli incarichi pubblici nella comunità sono affidati secondo criteri di esperienza, merito e *status*. Al vertice della gerarchia civile vi sono due *alcaldes* (sindaci), ma il vero cuore della struttura sociale comunitaria è nelle *cofradías*, confraternite composte da sei-otto uomini di religione dotati di un'influenza decisiva sulle cose del villaggio.

La struttura comunitaria, sin quando ha resistito, è stata parallela alle istituzioni municipali, espressioni dello Stato centralizzato. Non di rado il singolo che già occupa una posizione nella gerarchia dei *cofrades*, nel momento in cui accetta un incarico di pubblico ufficiale, tende a perdere il proprio potere in ambito comunitario.

Impermeabile alle influenze esterne, la sviluppata organizzazione sociale maya è altresì un sistema chiuso, anche se consapevole di essere parte di un mercato più ampio. Semplicemente, quando l'individuo entra in relazione con l'esterno adotta un modello comportamentale differente da quello che normalmente guida lo scambio nella comunità.

Le differenti attitudini ed attività della vita comunitaria ruotano intorno all'elemento che unifica slancio religioso e necessità primarie: la terra, con cui il popolo maya conserva un legame ancestrale.

L' *Anciano* Alejandro Cirillo Perez, il sommo sacerdote, blandisce il fuoco acceso sotto il grande albero della *Plaza Mayor*, nel cuore di Tikal. I corpi debolmente illuminati di donne avvolte nel consueto turbinio di colori e di uomini

vestiti di bianco circondano il maestro; brillanti fiammelle volteggiano nella notte descrivendo traiettorie di improbabili cerchi ed alte spirali, come a seguirne la mano e la voce bassa e profonda. Nella mattina del medesimo giorno, il 14 novembre 1995, la stessa voce ha tuonato dalla cima della piramide del *Templo del Gran Jaguar* rivolgendosi ad una platea eccezionale: a parte pochi operatori internazionali e guatemaltechi ‘urbani’ coinvolti nell’organizzazione dell’evento, la *Reunion de Ancianos y Sacerdotes Indígenas de America* – in lingua maya *Kichomaal ri, Ajpopi’ Ajq’ijaab’ aj Kaja’ulew* – ha chiamato a raccolta rappresentanti religiosi delle culture indigene delle tre Americhe. L’anno zero del calendario maya combacia infatti con una profezia Hopi: «Los pueblos del Centro deberán unir al Águila del Norte con el Condor del Sur». Oltre ad i numerosi religiosi Maya, erano dunque presenti i Navajo e gli Hopi dell’Arizona, Incas di Perú e Bolivia, indios amazzonici, Aztechi del Messico, indiani d’Alaska e del Venezuela. Secondo le profezie maya nell’agosto del 1987 è terminato il periodo dell’oscurità e dei nove inferni, durato cinquecento anni, nel corso dei quali gli indigeni hanno sofferto le invasioni, i massacri e le marginalizzazioni che costellavano il ciclo secolare del *sentiero delle lacrime*. Questa espressione, che descrive il percorso fisico e figurato compiuto dai Cherokee del Nord America nella deportazione del 1830, è stata fatta propria da tutti i popoli indigeni dell’America Latina.

Altre due congiunture cosmologiche – l’eclissi solare del 1991 e l’anno zero del loro calendario – hanno spinto i Maya a promuovere quest’evento che, con un viaggio di dieci giorni per i luoghi sacri di Guatemala e Honduras, ha tentato di riallacciarsi alla confederazione delle nazioni indigene del

continente che esisteva prima della Conquista: ci sono testimonianze che una simile riunione ebbe luogo a Xochicalco nel X° secolo. Il messaggio mandato al mondo è che la storia non ha cancellato le culture indigene delle Americhe che anzi rivendicano, più che un ruolo politico, una funzione insostituibile per il recupero dell'armonia universale delle forme viventi, oggi in grave pericolo per la gestione sconsiderata delle risorse naturali da parte del mondo occidentale.

Non è facile per noi occidentali concedere un ruolo storico a tale voce di rivendicazione; in ogni caso è innegabile l'importanza che questa riunione ed altri segnali rivestono affinché il mondo indigeno, con le sue istanze per i vivi e le sue lacrime per i morti, venga di nuovo alla luce. Certo, in Guatemala esso è una maggioranza cui è appena riconosciuto un ruolo di minoranza 'protetta', ma lo spazio conquistato rappresenta pur sempre un progresso rispetto all'ultimo secolo di silenzio intorno al genocidio tentato e per fortuna mancato.

Dal volume: *Guatemala. Storia e prospettive di un paese diviso* (La Città del Sole, Napoli, 1997), scritto da Marco Magrassi a conclusione di una ricerca promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e diretta dal prof. Luca Meldolesi dell'Università di Napoli «Federico II».

L'università latinoamericana

ERNESTO MAYZ VALLENILLA

Università di Caracas

Sarebbe un grave errore di valutazione storica affermare che il movimento di Córdoba nacque dal nulla, o che semplicemente obbedì all'esplosione emotiva di un gruppo di giovani di fronte alla corrotta situazione morale ed accademica che presentava l'università in cui studiavano. Oltre a fare propri i fermenti ideologici ed i profondi cambiamenti provocati dalla prima guerra mondiale in ambito internazionale – così come a rispondere all'atmosfera sociale, politica ed economica che si respirava in Argentina –, alcuni tra i suoi più significativi postulati riformisti avevano come immediati antecedenti dottrinari altre rivolte studentesche che – dieci anni prima – si erano verificate nel nostro continente. In effetti, nel 1908 venne celebrato in Uruguay il «Primo Congresso Internazionale degli Studenti d'America», tra le cui principali risoluzioni vi fu quella di proporre «la rappresentanza degli studenti nei Consigli Direttivi dell'insegnamento universitario, attraverso delegati da essi direttamente nominati e rinnovati con la maggior frequenza possibile». Questa petizione venne accolta e promulgata nella «Legge di Riorganizzazione Universitaria» che – nello stesso anno – venne approvata in quello Stato.

Senza alcun dubbio, il movimento di Córdoba fu, per le sue caratteristiche e ripercussioni, quello che raccolse e rappresentò con maggiore vitalità ciò che sarebbe diventato un

nuovo manifesto – o, se si vuole, un vero e proprio modello – per l’istituzione universitaria latinoamericana.

Rispetto all’ordinata e sistematica discussione filosofica che aveva preceduto la riforma delle università tedesche, la citata Riforma di Córdoba rappresentò una sorta di impetuoso turbinio di idee ed avvenimenti da cui emersero i più diversi e insperati effetti. Sebbene gli albori formalmente procedano da motivazioni esclusivamente accademiche – ad esempio, dal malessere e dalle proteste innescate dagli studenti di quella città per il ritardo, il ferreo autoritarismo e la corruzione che pesavano sulla stessa università –, rapidamente le direttive e gli echi di quel movimento interessarono altre istituzioni universitarie argentine, varcando le frontiere del paese, fino a trasformarsi in una vera causa latinoamericana, le cui manifestazioni scoppiarono successivamente in Perù (1919), in Cile (1920), in Colombia (1922), a Cuba (1923), in Paraguay (1927), in Messico (1931)... e così ininterrottamente, fino quasi ai nostri giorni, alle più diverse latitudini del continente.

Quanto accaduto ci ricorda che, oltre a motivazioni puramente accademiche e ad aspetti esclusivamente locali, quel movimento racchiudeva in sé alcuni principi e moventi che – senza alcun dubbio – suscitavano simpatia e fervore ed incontravano l’adesione di consistenti ed eterogenei settori del tessuto sociale e politico latinoamericano. È quanto sospettavano – o sapevano con certezza sin dall’inizio – anche gli stessi autori. Lo stesso titolo del celebre «Manifesto di Córdoba» mostra che si rivolge non esclusivamente agli studenti di quell’università, bensì «agli uomini liberi del Sud-America»; e nelle sue righe di apertura –

senza la benché minima esitazione – le parole introduttive si dirigono ad un auditorio e ad alcuni temi che, invece di essere di natura accademica e locale, pretendono di conquistare una dimensione continentale ed un contenuto altamente politico: «Uomini di una repubblica libera – si afferma all’inizio –, abbiamo appena finito di rompere l’ultima catena che, in pieno XX secolo, ci legava all’antica dominazione monarchica e monastica». «I dolori che ci affliggono sono le libertà che mancano. Crediamo di non sbagliarci, i palpiti del cuore lo provano: stiamo attraversando una rivoluzione, stiamo vivendo un’ora americana». Ed alla fine, ricordando gli obiettivi, le sue affermazioni sono ugualmente inequivocabili: «La gioventú universitaria di Córdoba, attraverso la sua Federazione, saluta i compagni dell’America tutta e li incita a collaborare all’opera di liberazione che è iniziata».

Questo proposito americanista – o, piú precisamente, ispanoamericanista – non è del tutto accidentale nella riforma di Córdoba. Come ha documentato Gabriel del Mazo – uno dei suoi piú lucidi mentori e, senza dubbio, il suo piú scrupoloso storico – quel movimento «aveva un senso di unità ed uno stesso respiro americano nella sua origine ed originalità; americanista nei suoi piú immediati obiettivi, lasciò un’impronta a tutta un’epoca, stimolando avvenimenti, come una forza della storia, come una coscienza di emancipazione in sviluppo».

Questa «forza della storia» – questa «necessità storica», come l’avrebbe chiamata Alejandro Korn (il primo dei decani eletti con l’appoggio studentesco nell’università di Buenos Aires) – era l’espressione del variegato e complesso insieme di fattori che, nel suo sfondo storico-sociale, ani-

mava e trasformava la riforma di Córdoba nella rivendicazione di un'intera epoca che lottava per rompere i modelli che la imprigionavano. «Non dobbiamo considerare questi movimenti, che turbano il tranquillo ambiente universitario – affermava Korn nel suo discorso di insediamento – come fatti isolati e fortuiti. Dopo una lenta incubazione, si sono manifestati, sono esplosi in altri ed hanno provocato ripercussioni in tutti, fino ad imporsi con l'implacabile coercizione delle forze che vengono alla luce in un preciso momento storico. Dobbiamo metterli in relazione non a cause occasionali od accidentali, ma al principio fondamentale che li informa. Non dobbiamo valutarli, secondo le loro caratteristiche umane, talora eccessivamente umane, bensí tenendo presente la finalit  che li regge. Sono l'espressione ancora scomposta, vaga, forse informe, della profonda inquietudine che scuote l'esistenza delle nuove generazioni. Qualche tumulto doveva causare lo scricchiolio dei vecchi modelli».

I «vecchi modelli» si sgretolavano perch  irrompevano – come fermenti creatori della storia – molteplici drammatici avvenimenti che modificavano radicalmente le prospettive del tempo, falsavano «le vecchie forme della convivenza sociale» e sconvolgevano, di conseguenza, il modo di «trasmettere i tradizionali valori».

Insomma, si trattava di una crisi che minava i pilastri fondamentali che sostenevano l'imperante concezione del mondo, allora messa in discussione e giunta al punto di dissolversi in seguito allo scoppio della prima guerra mondiale, al trionfo della rivoluzione bolscevica ed al ruolo predominante che cominciavano a svolgere gli Stati Uniti nello scenario mondiale. L'Europa, fino ad allora egemone sotto

tutti gli aspetti, sembrava spossata e stremata. La sua vecchia cultura aveva perso la solidità e lo smalto che aveva mostrati un tempo. «Di fronte alla civiltà europea in crisi – ha scritto Gabriel del Mazo – veniva meno la continuità del suo magistero intellettuale ed alla nuova generazione s'imponeva l'esigenza vitale di salvare i nostri paesi dal destino dei popoli europei».

In questo contesto – e, senza dubbio, con l'appoggio del governo di Hipólito Irigoyen – l'emergente classe media argentina riteneva le università una sorta di fortificazioni controllate dalla vecchia oligarchia, dal clero e dalla forza emergente del capitalismo, il che contrastava con qualsiasi proposito di instaurare un ordine più aperto e democratico in grado di preservare l'America Latina dai pericoli che avevano fatto precipitare l'Europa nell'ecatombe bellica.

Oltre alla classe media, del resto, agiva anche, prestandogli aiuto e sostegno ideologico, un movimento più ampio e di maggiori proporzioni. Come ha opportunamente segnalato Hanns-Albert Steger, molte delle rivendicazioni e disposizioni avanzate dagli studenti argentini – ad esempio, la libera assistenza e la libera docenza, la divulgazione culturale o la creazione di università popolari – furono ispirate direttamente dalla Federazione Operaia Regionale Argentina, un movimento anarchico-sindacalista, con evidenti analogie con l'anarchismo italiano e l'Università Popolare di Luigi Fabbri. «Non dobbiamo scordare – aggiunge Steger – che i lavoratori dell'industria argentina erano in numero considerevole di origine italiana». Non è quindi strano, anzi è nella logica dei fatti, che gli iniziali propositi accademici s'innestassero

in un contesto di chiare ed espresse motivazioni politiche, dando alla fine luogo a disposizioni ed a manifestazioni antimilitariste ed antimperialiste, che invocavano una maggiore democratizzazione, non soltanto nell'università ma nella stessa società in cui essa operava.

In questo clima era naturale che l'asse strutturale del movimento di Córdoba (che si estese, come si ricordava, rapidamente alle altre università argentine e, in poco tempo, anche ad altri paesi latinoamericani) avesse come obiettivo prioritario un'evidente e ben precisa preoccupazione sociale (civile, politica e morale) che, oltre a trasmetterle un profondo entusiasmo, le forniva un supporto di originalità ed un'indubbia progettualità in ogni ambito del nostro continente. Gli spiriti piú illuminati di quell'epoca intravedevano in quei segnali la speranza dell'autentica emancipazione, la quale – malgrado una formale indipendenza politica – da sempre è stata invocata da tutti i nostri popoli. Gabriel del Mazo è giunto ad affermare non senza opportune argomentazioni – nonostante oggi l'espressione possa apparire esagerata o quantomeno retorica – che la riforma universitaria «è uno dei nomi della nostra indipendenza», «di quella vecchia indipendenza, sempre castigata o contraffatta, ma sempre combattiva nell'opera di rinnovamento e purificazione».

Questa preponderanza dei problemi sociali – cosí come la corrispondente formazione che l'università doveva fornire ai suoi studenti – viene espressa in modo assai trasparente da Alfredo L. Palacios nel Prologo della sua opera. Quasi si trattasse di tracciare un modello opposto a quello dell'università tedesca – incentrata sul culto della scienza e della formazione selettiva che essa richiede –, Palacios ci

dice: «Sia che la ricerca scientifica venga considerata il fine principale dell'università e la scienza sia il fondamento di tutte le professioni oppure che la ricerca sia ritenuta il mezzo per elevare il livello etico ed ideale della vita, c'è sempre – se viene instaurato un vincolo spirituale tra professori ed alunni – un'azione educativa che non rimane circoscritta all'ambito dell'intervento scientifico, ma crea un ambiente sociale che coinvolge il discepolo, trasformandolo in un autentico uomo. Noi, che abbiamo proposto, a suo tempo, la riforma, volevamo che l'università fornisse un ideale di cultura per vigilare sul progresso della società e sulla sua salute morale».

L'università, in tal modo, veniva reputata un mezzo o uno strumento del cambiamento sociale. La sua primaria funzione, anche se era quella di formare lo studente, esigeva che in tale formazione fossero immessi i principi e le motivazioni che lo trasformassero in un attore che avrebbe agito in modo dinamico sulla società per modificarla. Nel 1923, assolutamente sicuro di interpretare il più genuino ideale della riforma, così si esprimeva Carlos Cossio nella sua opera intitolata *La reforma universitaria*: «La riforma universitaria è parte della riforma sociale che deve realizzarsi nell'università».

Tuttavia, per assolvere a tale finalità sociale – e, in fin dei conti, rivoluzionaria –, l'università abbisognava, senza alcun indugio, di godere di una piena autonomia che le permettesse di esercitare senza restrizioni le sue fondamentali funzioni. Perciò, nell'equivoca e talora imprecisa formulazione, quell'autonomia implicava una variegata molteplicità di significati, vagamente identificati con la nozione di un'assoluta libertà. Tale libertà corrispondeva o si conformava al

diritto di cui doveva godere l'università nell'elezione delle sue autorità per poter governare l'istituzione al di fuori di ogni ingerenza da parte dello Stato; per nominare i suoi professori e perché questi potessero formulare i piani di studio ed esercitare la docenza senza nessun impedimento; per amministrare i fondi che il governo concedeva all'università o che essa poteva ottenere autonomamente; e, da ultimo, per godere entro il proprio recinto territoriale di un'assoluta privatezza – o, se si vuole, di un'inviolabilità – di fronte a qualunque azione di controllo o di vigilanza che pretendesse effettuare qualunque istanza ad essa estranea, compreso naturalmente lo Stato.

L'autonomia era, in fondo, una forma di sovranità. L'università veniva, di fatto, trasformata in uno Stato nello Stato. In quanto sovrana, rappresentava una sorta di repubblica democratica in cui i componenti – in quanto suoi cittadini – dovevano designare i governanti mediante un'elezione popolare e diretta. «La sovranità dell'università riformata – scrive Gabriel del Mazo nella sua opera *Estudiantes y gobierno universitario* – trae la propria origine dall'organizzazione del chiostro. Lí si trova la fonte del suo diritto; lí la ragione della sua autonomia. In uno Stato democratico l'autonomia universitaria è legittimata soltanto dall'integrazione nell'università di tutte le sue componenti e dal carattere democratico del suo governo, basato sull'universalità della sua interna cittadinanza».

Sarebbe ingiusto non riconoscere alla riforma universitaria latinoamericana, nonostante i suoi aspetti criticabili, tangibili ed indiscutibili meriti. Oltre a quelli già menzionati – tra cui, senza dubbio, emerge la valenza storica ed

integratrice che essa ha avuto per i nostri popoli –, è opportuno, a titolo di semplice e schematico inventario, annotare i seguenti: la libertà accademica che la riforma ha imposto nell'insegnamento e nella ricerca scientifica rispetto al dogmatismo e all'oscurantismo imperanti; il rinnovamento dei metodi di insegnamento – compreso quello attivo e sperimentale – rispetto a quello libresco, sterile, nozionistico e mnemonico, allora esistente; la libera frequenza degli studenti – intesa come opportunità per quanti, per ragioni economiche o di lavoro, non potevano assistere regolarmente alle lezioni – e che, di fatto, preannunciava in qualche modo l'attuale «università aperta»; ed, infine, almeno per ciò che riguarda i principi ed i criteri di selezione dei professori, i concorsi ed i ruoli a termine. Contemporaneamente – vista in una prospettiva di mera giustizia sociale – la gratuità dell'insegnamento a livello universitario è un postulato che tiene presente una drammatica realtà socio-economica ed i cui vantaggi non possono né devono essere negati ai numerosi e poveri studenti che provengono dalle classi più disagiate e più bisognose dei nostri paesi.

Se questi obiettivi giustificano, di per sé, la riforma di Córdoba, sarebbe eccessivo ed ingiusto sostenere che essa ed il modello universitario che ha cercato di coniare rappresentino una sorta di panacea o un ideale da imitare ciecamente come un auspicabile archetipo. Oltre al fatto che una tale idea di università è sostenuta da un'infondata analogia – il che la rende debole e falsata alla luce di qualsiasi sua analisi filosofica e sociale – bisogna notare, comunque, che la sua struttura accademica ripete e rilancia, senza importanti o significative variazioni, le basi e le forme

sostanzialistiche che servivano da sostegno e da schema all'università medievale. In questo senso, la riforma di Córdoba, così come il modello universitario che in seguito si è imposto in ambito latinoamericano, è profondamente tradizionalista e scarsamente innovativa.

Dal volume: Ernesto Mayz Vallenilla, *Il tramonto delle università*, pubblicato in italiano, a cura di Felice Gambin, nella collana dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici «Il pensiero e la storia» (La Città del Sole, Napoli, 1996).

Le migrazioni italiane in Argentina

FERNANDO J. DEVOTO
Università di Buenos Aires

Gli studi sull'emigrazione italiana in Argentina, ma più in generale gli studi sull'emigrazione sia in Italia sia in Argentina, hanno registrato un prolungato disinteresse da parte degli storici professionali. I ritardi e le carenze erano già osservati ironicamente da Giorgio Spini in un breve saggio del 1966, in cui sottolineava (e nella sottolineatura dava un'implicita indicazione delle cause del problema), come, mentre si sapeva quasi tutto della storia del movimento operaio e socialista nel più piccolo comune d'Italia, non si sapeva invece quasi nulla sulla storia di milioni di persone che erano emigrate dall'Italia e che appartenevano agli stessi ceti subalterni. Un'osservazione simile fu fatta da Renzo De Felice, collegando il disinteresse degli storici italiani verso gli emigranti non già alla predilezione per alcuni attori sociali, quale emergeva nella nuova storiografia sociale, ma al predominio di una storia etico-politica che aveva allontanato per tanti anni (soprattutto nel periodo tra le due guerre) gli studiosi dagli argomenti di storia sociale ed economica.

L'osservazione di De Felice, al di là dei suoi meriti, non sottolineava che una constatazione simile era possibile farla per altri contesti europei e che gli storici italiani non potevano vantare alcuna originalità di approccio. Lo aveva già accennato Frank Thistlethwaite, in un polemico rapporto al convegno degli storici di Stoccolma del 1960, ricordando

come la storiografia europea aveva fino ad allora studiato solo marginalmente i grandi movimenti transoceanici. E questa osservazione poteva applicarsi a una grande storiografia, come quella francese legata alle «Annales», anche se i suoi direttori avevano suggerito, già nel primo numero del 1929, il tema delle migrazioni internazionali tra le ricerche da condurre. Anzi, come è stato sottolineato di recente, buona parte di quella storiografia fece molto, soprattutto negli anni braudeliani, per imporre la visione di società immobili d' *ancien régime*, nelle quali non soltanto gli spostamenti erano ridottissimi, ma coinvolgevano strati sociali marginali. L'osservazione poteva applicarsi anche a storiografie meno innovatrici, come quella spagnola, della quale, ancora di recente, Nicohis Sanchez Albornoz poteva lamentare di quanto poco avevano progredito le ricerche sull'emigrazione.

In un polemico saggio, che calcolava le tesi di PhD di argomento migratorio realizzate negli Stati Uniti tra il 1893 e il 1965 (appena 127), Rudolph Vecoli constatava che anche nella storiografia statunitense – peraltro considerata pioniera negli studi sulle migrazioni – potevano registrarsi gli stessi limiti. Lo storico dell'Università del Minnesota era portato ad affermare che quella etnica era stata una dimensione trascurata nella storiografia nordamericana. E comunque, anche se si poteva avere un'immagine più ottimistica sugli studi migratori ivi prodotti, rimaneva applicabile l'osservazione di Thistlethwaite sui caratteri degli studi sulle immigrazioni negli Stati Uniti da parte degli storici americani: essi trascuravano completamente la situazione premigratoria, come se la storia degli immigrati incominciasse con il loro arrivo a Ellis Island.

In questo contesto generale, non è sorprendente che anche tra gli storici argentini, per i quali la storia erudita di argomento istituzionale o politico era ancora largamente dominante negli anni Cinquanta, l'interesse per gli immigranti fosse molto ridotto. Inesistente era anche in quella cosiddetta "Nuova Scuola" che faceva passare come grande novità, ancora nel periodo tra le due guerre, gli schemi metodologici alla Bernheim o alla Langlois-Seignobos, e nella quale l'esistenza di cognomi italiani sembra argomentare in favore della tesi di Marcus Lee Hansen sugli atteggiamenti della seconda generazione. Non sorprende, dunque, che quando questi storici decisero di realizzare una grande opera collettiva sulla *Historia de la Nación Argentina* questa terminasse col 1862, quasi a voler sottolineare che la nazione, anzi l'identità nazionale, era già costruita, una volta e per sempre, prima che incominciasse la grande ondata migratoria che avrebbe portato la popolazione dal 1.500.000 del 1869 ai 7.000.000 del 1914.

Certamente, un quadro così netto dei ritardi storiografici può rischiare di portare a sottovalutare i molti lavori che furono prodotti sulle migrazioni soprattutto dai contemporanei della grande emigrazione di massa di fine Ottocento ed inizio del Novecento, e a trascurare pregevoli ricerche, in maggioranza italiane, che analizzavano il caso argentino in se stesso (Einaudi) o che affrontavano comparativamente diverse realtà d'insediamento (Coletti, Prato). Ancor più in generale, si potrebbe aggiungere che si trascurano anche tutte quelle ricerche che consideravano l'emigrazione (e questa sarà una caratteristica largamente presente negli studi prodotti dalla storiografia italiana) come un problema percepito esclusivamente in rapporto ai risvolti interni della

storia postunitaria, come la questione meridionale o i problemi della vitalità demografica italiana. Da parte argentina, oltre alle numerosissime tesi – in buona parte trascurabili – su argomento migratorio, discusse soprattutto nelle Facoltà di Giurisprudenza, o alle preoccupazioni generali di carattere economico e demografico nelle opere di Alejandro Bunge o Juan Alsina, si fece probabilmente ancora meno, nella misura in cui l'immigrazione non fu vista, per un lungo periodo, come un «problema». D'altra parte, la storia dei diversi gruppi migratori nel paese sudamericano rimaneva nelle mani degli studiosi di ciascun gruppo etnico e le loro opere, non sempre trascurabili – si pensi ad esempio a uno Zuccanini – rimanevano comunque fuori dalla cerchia aulica della storiografia accademica o di prestigio.

Ma tutti questi esempi, più che smentire, confermano, nella loro singolarità o nella loro marginalità accademica, il quadro sopraccennato. Perciò è lecito domandarsi se vi siano elementi comuni che contribuiscano a spiegare lo scarso interesse sulle due sponde dell'Atlantico verso un fenomeno che oggi appare così centrale nella storia degli ultimi due secoli. La diversità delle storiografie nazionali coinvolte rende difficile una risposta globale che possa poggiare su una base verificabile. Comunque, e in linea di ipotesi, si può argomentare che i movimenti migratori, in quanto coinvolgevano esperienze sociali che si sviluppavano in spazi sopranazionali, dovevano essere considerati di limitata utilità per gli studiosi europei che dalla fine del secolo XIX analizzavano i processi storici nell'ambito concettuale dello Stato-nazione. Stato-nazione che era la prospettiva privilegiata per dare senso non solo al processo sto-

rico ma anche al lavoro stesso degli storici, a loro volta costruttori e garanti dell'identità nazionale. In effetti, quale poteva essere il ruolo da attribuire a persone che avevano abbandonato la patria e la cui storia sembrava non appartenere più alla memoria della propria collettività nazionale? Certamente, oggi, quest'immagine appare straordinariamente riduttiva e non conseguente con i propri fini. Anche una storia strettamente nazionale poteva trovare nell'emigrazione una chiave di lettura rinnovatrice; basti pensare ad aspetti oggi così evidenti come la funzionalità delle rimesse degli emigranti al modello di sviluppo economico italiano, sottolineata da un Bonelli, da un Cafagna o da un De Rosa, o ai mutamenti – dall'alimentazione (si pensi alla ricerca di Bevilacqua) all'immaginario politico – che comportò l'esperienza di andata e ritorno di tanti emigranti.

Si potrebbe aggiungere però che l'ideologia nazionale non operava sui nuovi storici sociali, meno impegnati (ma non sempre) nel ruolo civico e pedagogico assegnato alla storia. Ma in questi il problema del disinteresse verso l'emigrazione acquisiva una nuova formulazione: sembrava ad essi superfluo scegliere come oggetto di studio un aggregato sociale (i migranti) percepito come troppo eterogeneo per essere pensato come un attore sociale a cui attribuire un ruolo preciso nell'esplicazione del processo storico; non erano una classe o gruppo sociale definibile e, per lo più, non avevano domicilio conosciuto e fisso. Nei casi in cui l'emigrazione emergeva in modo rilevante, come ad esempio nell'opera di un Emilio Sereni, non appariva come problema in sé ma come segno per giudicare delle storture dello sviluppo economico italiano. L'ostilità o almeno la trascuratezza verso i movimenti migratori permarrà a lungo

tra i nuovi storici. Si pensi allo scarso rilievo che l'argomento assume nei volumi dedicati al periodo postunitario nella einaudiana *Storia d'Italia*, diluito com'è entro una «Italia fuori d'Italia», che certamente non aveva come scopo principale (per lo storico scelto e l'impostazione assunta) lo studio dell'esperienza degli emigrati italiani all'estero.

Se risultava difficile la percezione dell'utilità esplicativa o delle possibilità di ricerca nei paesi d'origine dell'emigrazione, nel caso dei paesi d'accoglimento si sovrapponeva la percezione della minore utilità nell'occuparsi di un soggetto sociale che diventava ben presto altro, per la supposta veloce dissoluzione della sua identità originaria. Inoltre, la dispersione geografica delle fonti e i limiti delle stesse (soprattutto di quelle quantitative) per studiare gruppi in continuo movimento costituivano ostacoli aggiuntivi.

Gli studi sull'emigrazione italiana all'estero e sull'immigrazione europea in Argentina hanno conosciuto comunque negli ultimi trent'anni, dopo un lungo ritardo, un notevole sviluppo: quasi in coincidenza con la fine del fenomeno sorse un forte interesse verso lo stesso. Negli anni Settanta soprattutto è stato prodotto un insieme di studi, sia in Italia sia in Argentina, sui problemi dell'emigrazione, che hanno fornito un primo quadro interpretativo del fenomeno; tra essi, al di là delle diversità tematiche, è possibile trovare tracce di uno stesso clima storiografico. Una prima caratteristica comune è la divisione di fatto del lavoro (comune anche a studi coevi su altri movimenti migratori europei) tra gli argomenti d'interesse per gli storici del paese d'origine e quelli che invece preoccupavano gli studiosi dei paesi d'adozione. Gli emigranti italiani

erano dunque «spartiti» dagli studiosi: mentre gli italiani si occupavano dell'emigrato prima della partenza, discutendo le ragioni che motivavano l'esodo, gli americani invece guardavano al percorso tra lo sbarco e l'integrazione. Ma questi due approcci si legittimavano entrambi, nel senso che ambedue partivano da una immagine simile dell'emigrazione come esperienza lineare e irreversibile e presupponevano che la decisione di emigrare stabilisse una rottura decisiva nell'esperienza dei soggetti coinvolti tra un «prima» e un «dopo» la scelta migratoria. Rottura che implicava sia una frammentazione del soggetto sociale in due (con tutte le implicazioni che questo comporta in rapporto all'immagine che si costruisce dello stesso), sia la trasformazione di un'indagine su un movimento in un'altra su singole fasi fotografate nelle componenti statiche.

Per fare un quadro molto schematico, e fondato su un parziale ricorso alla bibliografia prodotta in quegli anni, si può affermare che gli studiosi italiani che si occuparono in quel periodo dei movimenti migratori lo fecero lungo due linee d'indagine principali. Una fu l'analisi economico-demografica che cercava di descrivere le dimensioni quantitative del fenomeno e di stabilire correlazioni tra queste ed altre macrovariabili economiche alla ricerca del primo motore immobile che metteva in movimento il processo (la cosiddetta discussione sulle cause). L'altra invece cercò di studiare le dimensioni politiche del movimento migratorio, sia in rapporto al dibattito attorno al ruolo dell'emigrazione di massa che investì con forza l'Italia contemporanea, sia in relazione ad aspetti più specifici come le politiche migratorie postunitarie o il funzionamento delle strutture istituzionali create dallo Stato attorno al fenomeno. Due

ottime ricerche possono servire di esempio: la raccolta curata nel 1978 da Gianfausto Rosoli e il volume coevo di Ercole Sori, ma tratti comuni hanno anche libri come quello curato da Franca Assante o la raccolta di testi fatta da Ciuffoletti e Degl'Innocenti o anche un'opera come quella di Mazzotti. Pur con tutte le differenze, queste opere stabilirono un valido quadro cui si appoggiarono i nuovi studi degli anni Ottanta. Cercando gli elementi comuni a quest'insieme si potrebbero sottolineare due aspetti. Da un punto di vista tematico, i tratti comuni sono il pensare il movimento migratorio entro un quadro nazionale e il percepire i migranti come un tema che riguarda soltanto il problema della partenza e a volte anche del ritorno, ma che non riguarda l'esperienza dei soggetti all'estero. In realtà quest'ultimo aspetto è collegabile a un piú generico disinteresse verso le diverse fasi dell'esperienza dei soggetti nel quadro di approcci macrostrutturali.

Da un punto di vista metodologico, quello che li accomuna è l'utilizzazione prevalente di fonti pubbliche, sia statistiche sia parlamentari, e la limitata attenzione rivolta alla storiografia prodotta all'estero. Questa caratteristica rimane anche oggi un tratto di alcuni studi prodotti in Italia; per convincersene basta guardare una recente rassegna storiografica sulle migrazioni.

Ma un altro clima generale, anche se a volte di origine diversa, segnava il tono generale di molti di quei lavori. Essi erano dominati dall'idea che l'emigrazione fosse parte del processo piú generale di proletarizzazione prodotto dal capitalismo, con l'espulsione dalle aree rurali di forza lavoro che non trovava sbocco nelle nuove aree urbano-industriali – e in questo senso, non si trattava solo dello svi-

luppo del capitalismo, ma dei suoi ritardi nei paesi del sud dell'Europa. L'immagine di masse affamate espulse dal capitalismo trovava mezzi narrativi molto efficaci; basta ricordare un poema così ampiamente utilizzato come fu quello di Barbarani. Questa interpretazione trovava i suoi punti d'incontro con quell'altra che recuperava i toni romantico-populisti che pervasero le immagini letterarie e giornalistiche dell'Ottocento, secondo cui gli immigranti apparivano come bambini sfruttati da forze ora personalizzate (gli agenti di emigrazione) ora impersonali (le forze del capitalismo: l'ampliamento del mercato o l'innovazione tecnologica), ma che vedeva anche nell'emigrazione tutti i mali che comportava la dissoluzione del mondo rurale tradizionale. In tutto questo trovavano spazio le altre immagini così efficaci sulla «tonnellata umana», le condizioni sanitarie nelle navi, le truffe nei porti d'imbarco. Ma anche uno dei pochi lavori specifici sull'Argentina, lo studio così intelligente di Grazia Dore, era pervaso da quelle convinzioni: l'immagine risultante dell'emigrazione era di un processo gestito solo da quei grandi interessi che giravano attorno al lucrativo commercio dell'emigrazione. Inutile dire che in un tale quadro i cosiddetti fattori *push* o di espulsione, e dentro questi i motivi economici a preferenza di quelli demografici, avevano il sopravvento con poche eccezioni (come Galasso, o, sul caso argentino e in modo parziale, Lauricella).

Da parte italiana l'insieme d'indagini che fiorirono tra la metà degli anni Sessanta e la fine degli anni Settanta portò uno storico così autorevole come De Felice ad affermare ottimisticamente, in un nuovo bilancio storiografico, che già nel 1978 si poteva considerare definitivamente acquisita

la conoscenza del fenomeno migratorio italiano e che l'indagine doveva spostarsi verso la storia delle comunità italiane all'estero. Suggerimento che se, da un lato, rivelava l'illusione tradizionale della conoscenza definitiva di un passato, come se questo fosse indipendente dalla diversità di domande che in ogni epoca pongono gli storici, dall'altra aveva il merito di sottolineare come questi studi continuavano ad ignorare quello che succedeva oltre oceano.

Se si dovesse scegliere un punto di partenza per gli studi sull'immigrazione italiana condotti da ricercatori argentini, questo potrebbe essere il progetto sull'impatto dell'immigrazione di massa nel Rio de la Plata che Gino Germani e José Luis Romero diressero nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Buenos Aires. Scelta che può sembrare, a prima vista, paradossale, giacché l'oggetto di studio non erano gli italiani ma gli europei. Ma era caratteristica comune degli studi accademici negli anni Sessanta il disinteresse per le specificità dei singoli gruppi nazionali.

Il progetto presentava inoltre un quadro d'influssi molto eterogenei, in cui i motivi forniti dalla sociologia nordamericana erano forse meno egemonici di quanto supposto. Tale eterogeneità era inevitabile, dal momento che i forti contrasti ideologici della vita universitaria di quegli anni proiettavano le loro ombre sul progetto diretto da Germani e Romero. La *Problematica General* rivela diversità tematiche e ambiguità metodologiche, collegabili alla cooperazione tra professioni differenti (con l'inevitabile mediazione tra codici diversi) e per lo più afferenti a matrici culturali non omogenee. In modo, al di là delle differenze che sono oggi rintracciabili nei numerosi articoli prodotti dai ricercatori che prendevano parte al programma, emergono elementi

comuni che riguardano la forma di approssimazione allo studio dell'immigrazione europea in Argentina. Innanzitutto, tutti coloro che procedevano nelle loro analisi secondo un approccio demografico o economico lo facevano partendo da una dualità concettuale, nativo-immigrante europeo, che era la conseguenza del tipo di classificazione stabilita dalle fonti utilizzate. Classificazione che era adoperata però senza discutere eccessivamente sull'immagine della realtà sociale in essa contenuta né sull'ipoteca che quella percezione poteva imporre sui risultati da ottenere. L'interesse principale per quella bipolarità nativo-immigrante europeo derivava dal fatto che serviva per sostenere un'altra bipolarità più significativa: società tradizionale-società moderna.

In secondo luogo, quasi tutti i lavori (come anche quelli contemporanei fatti dagli storici e demografi italiani) poggiavano sostanzialmente sulle fonti pubbliche, qualitative e quantitative. Dell'interesse verso le prime si può ricordare l'enfasi sulla microfilmatura negli archivi diplomatici europei delle fonti riguardanti le ambasciate e i consolati in Argentina. L'interesse per le seconde è evidente nella superutilizzazione dei dati dei censimenti nazionali nelle ricerche demografiche o economiche. Tendenza quest'ultima che riposava a sua volta sulla certezza dell'utilità di adoperare dati molto aggregati per l'analisi di problemi riguardanti l'inserimento economico degli immigranti, così come altri correlati all'assimilazione sociale. Ma questa certezza sulla validità dei grandi aggregati censuari poggiava su alcune presunzioni non sufficientemente discusse. Una era la credenza nella validità degli ambiti nazionali (in un senso giuridico-politico e dunque anche statistico), che era il

taglio proposto dalle fonti pubbliche per studiare i processi storici di mobilità. Un'altra era, in campo metodologico, l'affermazione della legittimità di una procedura che utilizzava questi dati per verificare teorie macrosociali disegnate *a priori*.

Tutti questi lavori si basavano su un insieme di ipotesi interpretative sul ruolo dell'immigrazione di massa e sulle caratteristiche della società argentina postmigratoria. Tutta l'impalcatura interpretativa riposava su due ipotesi forti. La prima – nel quadro di un modo di pensare il cambiamento sociale come risultato degli atteggiamenti culturali e normativi degli attori sociali – era il ruolo di agente modernizzatore che avrebbero svolto gli immigrati europei nella società tradizionale argentina. La seconda era il successo e la velocità dell'assimilazione o, come preferiva dire Germani, della fusione degli immigrati europei nella o con la società argentina. In realtà, le due ipotesi erano interrelate e la seconda era un presupposto della prima, poiché difficilmente gli emigranti sarebbero riusciti a cambiare il volto della società se non si fossero integrati in essa.

Ma non tutti gli studiosi di quegli anni Sessanta ed inizio Settanta potevano rientrare nel quadro di una interpretazione così ottimista del ruolo degli immigrati nella modernizzazione argentina. Anzi, molti erano più attenti a vedere negativamente il processo di formazione dell'Argentina moderna, soprattutto per la ferrea convinzione dei limiti di un modello di sviluppo economico aperto basato sulle esportazioni d'alimenti e materie prime. Dal punto di vista sociale, studiosi come Gastón Gori o James Scobie consideravano complessivamente fallimentare l'esperienza dell'inserimento degli immigrati europei nelle aree rurali, poiché

solo pochi erano riusciti a diventare proprietari. La sopravvivenza della grande proprietà, la prevalenza degli affitti agrari e l'insediamento degli immigrati nelle grandi città (nonostante la loro origine rurale) erano ritenute prove irrefutabili di un'esperienza globalmente fallimentare. La situazione nel contesto urbano era vista attraverso i toni oscuri forniti dalle fonti contemporanee, sulla presunta marginalità dell'emigrante o sulla degradazione della vita urbana, in specie per le condizioni malsane delle abitazioni (i *conventillos*) e dei luoghi di lavoro. Immagini che parevano trovare una conferma non soltanto in ricerche di storia sociale, come quelle di Bourdé, Yujnovsky o Scobie, ma anche in quelle che utilizzavano l'altra fonte privilegiata negli anni Sessanta: la letteratura. In questo senso, una linea comune univa lavori come quelli di Onega o Viñas: il fallimento della speranza di fare l'America che gli immigranti avevano portato con sé.

Ma in molti di questi studi, al di là dell'ottimismo o pessimismo che li guidava, comparivano alcuni presupposti di base. Innanzitutto che qualunque fosse stata la sorte individuale degli immigranti, la società argentina risultante dall'emigrazione di massa aveva subito un positivo processo di omogeneizzazione. Inoltre, che per giudicare del successo complessivo degli immigrati non c'era bisogno di alcuna indagine sulle motivazioni o le aspettative degli stessi, e che queste potevano benissimo essere presupposte. Se non erano diventati proprietari era perché non ce l'avevano fatta, se avevano dovuto ritornare era perché avevano fallito. In questo senso le ricerche in Argentina, che avevano tanto in comune con quelle fatte in Italia (si pensi alla

predilezione per gli approcci macrostrutturali, per lo studio del fenomeno nella dimensione nazionale o per la valorizzazione prevalente delle fonti pubbliche), trovavano un altro punto d'incontro: l'immagine di un immigrante trascinato da forze ignote e impersonali da un estremo all'altro dell'Atlantico (e ritorno), inconsapevole e impotente di fronte all'onnipotenza del capitalismo mondiale.

Negli anni Ottanta si produssero mutamenti significativi negli studi sui movimenti migratori. Innanzitutto il campo d'indagine trovò un suo spazio specifico e una sua legittimità istituzionale, che fu il risultato di un processo più generale di dilatazione e simultanea frammentazione dell'orizzonte della storiografia europea. Nacquero così riviste specializzate che si aggiunsero alle pionieristiche «Studi Emigrazione» e «International Migration Review», nonché associazioni di storici interessati alle migrazioni e ai gruppi etnici, convegni, finanziamenti, ecc., che crearono una rete di scambi fra studiosi specializzati sui movimenti migratori. Tutto questo fu conseguenza di necessità pratiche, riguardanti la crescita geometrica degli studi e delle pubblicazioni, ma anche il risultato di mutamenti nei paradigmi interpretativi. In questo senso, fu la crisi dei modelli macrosociali a legittimare una pluralità di approcci al passato, entro cui trovarono spazio i nuovi soggetti sociali, come i gruppi etnici, la famiglia o il genere.

Nel caso argentino le novità inizialmente vennero da storici nordamericani che si occupavano di storia latinoamericana, i quali indicarono nuove vie di ricerca. I punti innovativi di lavori come quelli di Sam Baily e Mark Szuchman venivano dai modelli emergenti della nuova sto-

ria etnica nordamericana per il primo, e dalle suggestioni dell'opera di Thernstrom per il secondo.

In loro ed in altri studiosi emergeva una tendenza a considerare i diversi casi nazionali e non quelli europei in generale, e anche a concentrarsi su tipologie regionali o addirittura locali, così come a valorizzare gli aspetti culturali e soggettivi del processo migratorio sui fattori cosiddetti «strutturali» che avevano primeggiato nel decennio precedente. I nuovi lavori, d'altronde, misero in circolazione un più spiccato interesse per gli approcci microstorici, come parte di una concezione fortemente induttiva delle scienze sociali e promossero la valorizzazione di nuovi tipi di fonti. In questo senso, le limitate fonti pubbliche argentine (si pensi soltanto ai censimenti nazionali che nel Novecento presentavano un *gap* di 33 anni tra il 1914 e il 1947!) – soprattutto se messe a confronto con quelle disponibili nel caso nordamericano – potevano essere sostituite o completate dalla straordinaria ricchezza degli archivi delle associazioni etniche o dei tanti giornali della comunità italiana a Buenos Aires. Dal punto di vista interpretativo, le nuove ricerche tesero a discutere le interpretazioni del «crogiolo delle razze» proposte da Germani e dai suoi allievi.

Le sfide proposte dagli storici stranieri furono raccolte da una nuova generazione di storici argentini, nei quali emerse un forte interesse per ripensare la storia argentina valorizzando pienamente le continuità delle esperienze migratorie, così come le diversità culturali che l'impatto migratorio aveva avviato nella storia del paese sudamericano e che i miti nazionali avevano impedito di percepire con chiarezza.

Parallelamente a queste nuove ricerche sul problema dell'interazione tra italiani e società locale, sorsero, in storici che s'interessavano a problemi piú generali, una nuova lettura del processo sociale ed economico argentino tra Ottocento e Novecento. Le nuove interpretazioni, presenti in opere come quelle di Roberto Cortés Conde ed Ezequiel Gallo, rivalutarono il successo del modello di crescita verso l'esterno e di integrazione al mercato mondiale dell'economia argentina. Un risultato di questi nuovi approcci fu, ad esempio, quello di giudicare piú positivamente l'inserimento degli italiani nelle aree rurali, o di valorizzare il ruolo svolto dai fattori *pull* nell'emigrazione europea ed italiana in Argentina. In quest'ultimo senso fu soprattutto Cortés Conde colui che enfatizzò il ruolo del differenziale dei salari come motivo di attrazione degli immigranti. L'analisi dello storico argentino rendeva evidente un fatto, difficile da misurare quantitativamente, ma sul quale erano concordi quasi tutti i contemporanei: i salari erano molto piú alti nel paese sudamericano. Evidenza però forse meno conclusiva di quanto credesse l'autore. Non tutti i potenziali emigranti erano attratti da un salario piú alto; per molti il motivo trainante poteva essere il tipo di lavoro disponibile nella nuova società, le immagini che avevano delle caratteristiche di essa o la presenza di amici e parenti.

Da parte italiana, le novità storiografiche non furono minori; riguardarono le forme di approccio all'argomento, le dimensioni spaziali e temporali dalle quali studiano – si pensi solo alla distanza riscontrabile tra le ricerche a scala nazionale, prima elencate, e i nuovi studi su casi specifici, come ad esempio la notevole ricerca sui biellesi. Si rivalutarono anche pienamente le strategie sociali e la soggettività

dei migranti, facendo emergere anche qui una dimensione piú «privata» dell'esperienza migratoria e una rivalutazione di nuove fonti, come le lettere o le storie di vita. Sotto il profilo interpretativo, invece, sorgeva una prospettiva piú ottimistica del processo migratorio, con una minore enfasi sugli aspetti piú oscuri e con una maggiore attenzione al ruolo delle strategie di mobilità sociale nelle decisioni di emigrare a scapito dei rigidi fattori strutturali, come la pressione demografica o le congiunture economiche.

I nuovi studi rivelarono un ampio ventaglio d'interessi in base ai quali era possibile ripensare (sia in Italia sia in Argentina) processi sociali piú generali a partire dallo studio delle migrazioni. Non tutti i problemi sono stati però risolti. Innanzitutto rimane ancora uno scarso dialogo tra gli studiosi che lavorano sul paese d'origine con quelli che lavorano sul paese d'arrivo, così come una eccessiva «specializzazione» territoriale degli stessi. Rimangono anche alcuni problemi circa la delimitazione dell'oggetto d'indagine, la validità o meno dei diversi approcci territoriali e spaziali e le tipologie da costruire nella straordinaria diversità di esperienze che coinvolsero la vita di milioni di persone.

Dal volume: *Le migrazioni italiane in Argentina. Un saggio interpretativo*, che raccoglie il testo delle lezioni tenute dal prof. Fernando J. Devoto dell'Università di Buenos Aires all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici dal 2 al 6 aprile 1990 (L'officina tipografica, Roma, 1994).

II Brasile

ERNESTO GRASSI

Fondazione Studia Humanitatis, Zurigo

Negli *Stromata* (libro II, cap. XIII) Clemente di Alessandria chiamò la rivelazione a cui l'uomo perviene attraverso i sensi, *epibathron epistémes*. *Epibathron* è il prezzo che si paga quando si oltrepassa la soglia (*báthron*). Di conseguenza *l'epibathron* era il riscatto simbolico che si versava quando, mediante i misteri, si intraprendeva il viaggio nella nuova vita. Se nell'uomo la percezione è già l'inizio di un mondo che si differenzia essenzialmente dal ritmo del vegetativo e puramente sensibile, allora tra il mondo dei sensi – nel loro significato biologico – e quello del puramente umano non esiste alcun passaggio, ma solo un mutamento improvviso, una trasformazione: si oltrepassa una *soglia* e *l'empiria* (cioè il guardare i dati sensibili improvvisamente attivatisi) è il riscatto da pagare.

La vita “spirituale” e le esperienze che essa comporta non forniscono affatto, come troppo spesso si pensa, un nuovo ordine che esisterebbe accanto o al di sopra dei mondi ordinati degli animali e delle piante. Come abbiamo visto, la vita spirituale coincide piuttosto con l'esperienza originaria secondo cui all'uomo è affidato l'ordine che egli ha eretto in base ai suoi progetti. La scelta di tale ordine non è affatto insignificante, perché esso gli si prospetta come compito, un fardello del quale l'uomo non potrà mai liberarsi. Poiché egli, a differenza dell'animale, non esperisce le passioni come criterio direttamente vincolante, ogni passione

umana è fin dall'inizio "spirituale" nel senso qui inteso: essa può portare a mete diverse a seconda del modo in cui l'uomo si pone nei suoi confronti.

Pico della Mirandola esprime molto chiaramente questo pensiero quando nella sua famosa opera *De hominis dignitate* scrive: «Accolse perciò l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: "Non ti ho dato Adamo, né un posto determinato, né un aspetto tuo proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto appunto, secondo il tuo voto e il tuo consiglio, ottenga e conservi. La natura determinata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai, da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai [...]. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che tu avessi prescelto [...]"».

La vita spirituale presenta quindi due aspetti: uno rimanda alle molteplici possibilità, posto di fronte alle quali l'uomo esperisce la propria assenza di mondo; l'altro aspetto gli fa patire la costrizione di costruire il mondo. Qual è il fondamento della necessità che determina la nostra vita e che ci induce a porre sempre l'esistenza in un nuovo ordine, quella necessità da cui scaturisce il divenire della storia e a cui appartengono anche i momenti della nostra personale affermazione?

Attorno all'altopiano la desolazione della solitudine si estende come un mare: in essa si cristallizza la città del futuro, Brasilia. Ai suoi confini si alzano nella tempesta rossi vortici di sabbia; durante i temporali si librano lontane cor-

tine di rovesci tropicali. Questa città realizza l'ultimo sogno in cui tutti i moti vitali vengono regolati e tracciati secondo gli schemi dell'architettura astratta. L'accresciuta razionalità sbarra la strada alla fantasia, sterilizza la vita, rimuove con cura ciò che è casuale, sorprendente, straordinario: ognuno può recarsi soltanto nella propria tana numerata; ogni quartiere della città è destinato a una determinata classe sociale. Se di notte, ai margini della città, si entra in un prato dove si può udire il frinire di un grillo, improvvisamente sembra, anche se per poco, che questo rumore arrivi sulla terra da un altro pianeta.

Funzionale, calcolata, preventivata, la città toglie il respiro: sorta dal nulla nel giro di pochi anni, è un irreale cristallo geometrico in un mare di sabbia, di foresta vergine che non progredisce (*cerrado*). Questa finzione razionale viene sostenuta dalle basse onde del mare, di modo che non c'è continuità tra la natura e questa realtà inquietante: è questa discontinuità, questo stacco, che esorcizza una paura fredda e spietata.

Ma c'è anche il contrario; cala il sipario su questa città del futuro: sotto la pioggia tropicale, in cui alberi, capanne e animali si allontanano a nuoto in modo spettrale, si arriva nella vecchia capitale coloniale del territorio di Minas Gerais, Ouro Preto, "Oro nero". Le case e i palazzi portoghesi del XVII e XVIII secolo, ormai morti, respirano nella notte calda. La vecchia città vive ormai solo attraverso lo sfondo mobile delle case, dei vestiboli, delle ombre delle pesanti e manieristiche chiese barocche. Nella luce cangiante dei vecchi lampioni ci si rende conto che la città è costruita su colline; austeri e stretti vicoli salgono e scendono; dietro le mura c'è la grande malinconia del passato, di una storia giunta alla fine: vita pietrificata!

Nella sacrestia di una chiesa francescana un Cristo inchiodato alla croce abbraccia san Francesco con il braccio libero: pieno di stupore lo sguardo vitreo del morente febbricitante si meraviglia dell'umanità dell'altro. Storia passata che recita un dramma spettrale e impietrito nel velluto della notte.

Il miracolo di questa città è nato dalla corsa all'oro e agli smeraldi che qui furono scoperti e dissotterrati; la natura e i suoi abitanti originari furono annientati dal fuoco, dagli omicidi e dalla schiavitù. Lo stretto rapporto tra la cieca volontà di potenza e la creazione spirituale che conferisce alle opere conservate uno sfondo di sangue e la freddezza della morte, viene qui offerto su una patera d'argento. I banani e i manghi si alzano dietro le corti dei piccoli giardini: odore di marcio e profumi di fiori aderiscono al muro invisibile della notte; il frinire dei grilli conferisce ai vicoli silenziosi un'atmosfera tesa e sonora che risplende sull'acciottolato delle scale e che, nella durezza dei passi solitari, trasforma i suoni sommessi in acciaio. Ci si trova qui, in occasione di questo unico funerale, per spargere fiori sulla bara spietata della città.

La struttura della pesante chiesa barocca: il suolo freddo e ondulato è composto da enormi lastre di pietra; l'altare è come una grotta in cui la fantasia di Aleijadinho ha moltiplicato i santi, gli angeli e gli uomini come nel delirio della febbre: nero, blu, verde, giallo e il color oro che domina, nubi stilizzate in cui sono nascosti gli altari a nicchia. Sulle porte della sacrestia pittura a guazzo, cineserie, reminiscenze dei francescani che andarono in Cina, il tutto senza avere il carattere del museo, dato che ogni cosa sta nella paura della morte, nel segno del destino umano:

domina il palissandro scuro, ebano nero che i Brasiliani chiamano *coraçon de negro*, “cuore di negro”.

Fuori, le colline nel velo della luce notturna e su di esse il velenoso verde pressato: sopra, il cielo tormentato dalle nuvole. Il carattere teatrale dell'illuminazione naturale avvicina, allontana e divide ciò che la nebbia dissolve.

Alcune notizie storiche che mettono in relazione il quadro delineato con le nostre domande sul corso degli avvenimenti storici: il microcosmo della volontà di potenza! Alla fine del XVII secolo il territorio che poi sarebbe diventato lo stato di Minas Gerais era ancora foresta vergine (*sertão*) abitata dagli Indiani. Il paese conquistato forniva al Portogallo solo prodotti agricoli e forestali, in particolare legno pregiato. Per questo motivo il Portogallo si sentiva frustrato nei confronti della Spagna, dato che la colonia fino ad allora non aveva ancora fruttato oro, mentre gli Spagnoli si erano già impossessati, come bottino, dei tesori dei templi aztechi e incaici. Ma circolavano racconti fantastici e mitici su tesori che dovevano trovarsi nei territori sconosciuti a nord di San Paolo.

Il territorio della stessa San Paolo è povero di ricchezze del sottosuolo: i suoi abitanti però organizzano con il loro spirito di conquistatori le prime spedizioni (*resgate*). Per appropriarsi delle ricchezze leggendarie già ricordate, Alfonso VI ordina la costituzione di una prima spedizione che deve scoprire le fonti dei tesori nascosti. A questa spedizione, la *bandeira*, prendono parte donne, bambini, Indios, meticci e Portoghesi; capi condannati a morte sono i mediatori tra i Portoghesi e gli Indios. Il re conferisce *in anticipo* al capo della spedizione, il capitano Fernão Dias Pais Leme, il titolo di “capitano delle miniere e degli smeraldi”.

Il 21 luglio 1674 i *bandeirantes* di Fernão Dias lasciano la città di San Paolo, ma ben presto si vengono a trovare in stato di estrema necessità. Il capo deve condannare a morte il proprio figlio per tradimento; a causa delle malattie, delle fatiche, dello sfinimento, a poco a poco la truppa della spedizione si riduce a pochi elementi che non trovano né oro né argento, solo alcune pietre verdi che vengono erroneamente scambiate per smeraldi, ma che in realtà sono acque-marine.

In ogni caso Fernão Dias ha aperto la strada alle *bandeiras* successive nonché il collegamento tra San Paolo, Rio e Bahia. Il rientro trionfale a San Paolo diventa un corteo funebre: il capo della spedizione soccombe alla febbre. La piccola truppa che porta le sue ossa si imbatte in una nuova spedizione, molto più numerosa, guidata da Don Rodriguez de Castelo Branco, che sempre in nome del re ha già ottenuto il titolo di amministratore generale.

Nel 1681 Borbo Gato, il genero del primo eroe, si unisce alle truppe di Don Rodrigo pur considerandolo un usurpatore: più tardi lo uccide. Per sottrarsi alla condanna scompare. Solo vent'anni più tardi (1700) indica, per salvarsi la vita, il luogo delle miniere che egli stesso aveva casualmente scoperto e tenuto segreto. Dure lotte, assassinio e tradimento caratterizzano l'inizio della storia di Minas Gerais.

A poco a poco trapelano le notizie sui tesori trovati. I "paolisti" organizzano altre spedizioni: scoppia una pazzia furiosa. Soldati e funzionari disertano; gli equipaggi delle navi che arrivano a Rio e a Bahia abbandonano le loro unità; i monaci fuggono dai monasteri; gli schiavi delle piantagioni di zucchero si uniscono in gruppi più grandi,

saccheggiano, violentano e massacrano, cosicché contro di essi si organizzano truppe armate.

L'ondata migratoria dal Portogallo al Brasile cresce a tal punto che il Portogallo corre il pericolo di spopolarsi. Per questo, tra il 1709 e il 1711 viene negato qualsiasi espatrio in America senza particolare autorizzazione. Fioriscono il mercato clandestino dei passaporti e l'organizzazione di trasporti segreti. Negli stessi anni il fiorentino Padre Antonil pubblica una relazione dal titolo *Cultura e opulencia do Brasil por suas Drogas e Minas*. Questa descrizione della ricchezza del Brasile accresce nuovamente l'avidità generale. Il re ordina di distruggere la pubblicazione e proibisce qualsiasi altra opera al riguardo. L'accesso al territorio delle miniere viene severamente vietato e riaperto solo all'inizio del XIX secolo. Francesi, Inglesi e Tedeschi si affrettarono a visitare i territori avvolti da favole, ma in un'epoca in cui la loro ricchezza era ormai diventata un ricordo.

L'emigrazione dal Portogallo al Brasile raggiunse comunque proporzioni tali che in meno di cento anni la popolazione portoghese, che ammontava allora a circa due milioni di abitanti, perse 800.000 emigranti. Essi fondarono nel nuovo continente piccole colonie chiamate *arraiais*, termine con cui si designavano in Portogallo le raccolte di pellegrini nelle vicinanze dei santuari. Questi pionieri dovevano però con le armi difendere dai briganti l'oro estratto.

Per arginare tali conflitti, il governo regio istituisce una severa amministrazione. Il territorio in cui sono stati trovati i diamanti (Diamantina) viene chiuso in via eccezionale e le miniere vengono dichiarate proprietà del Re. Qualsiasi commercio privato di diamanti viene punito come alto tradimento. I centri dell'amministrazione principale vengono

trasferiti da San Paolo; come sede del governo si fondano nuove città tra cui Sabarà e Ouro Preto. Poiché qualsiasi altra attività – fatta eccezione per l'estrazione di oro in nome del Re – è severamente vietata, la provincia deve importare i generi alimentari e il Portogallo si riserva l'esclusiva. La ricchezza inizia a diffondersi intorno al 1720 e raggiunge il suo apice intorno al 1730. Questo splendore è di breve durata perché il metodo empirico per l'estrazione dell'oro, e cioè la distruzione dei boschi per raggiungere più facilmente le rocce, porta all'esaurimento dell'acqua che era necessaria per il lavaggio del metallo. L'equilibrio ecologico distrutto influenza di nuovo in modo negativo la situazione economica che a sua volta ha conseguenze politiche. Nel 1770 il governatore di Minas Gerais riferisce al Re del decadimento delle miniere d'oro. Come conseguenza dell'aumento di imposte da lui ordinato viene ordita, nel 1788, la cosiddetta congiura dell'*Inconfidenciam* composta da ufficiali, intellettuali e preti: tutti aspirano all'indipendenza del Brasile.

La struttura sociale è dominata dall'aristocrazia che discende soprattutto da militari o funzionari portoghesi. Rispetto alla vita del paese essa si comporta in modo per lo più estraneo. L'altra classe dominante consta di "*senhores de lavra*", di coloro che dispongono delle concessioni minerarie e rappresentano gli esponenti della ricchezza locale; seguono gli imprenditori del commercio e infine i lavoratori, bianchi e di colore. È ai bianchi che deve essere attribuita la diffusione di uno spirito di liberazione intellettuale; gli uomini di colore che pervengono alla libertà sono, dal canto loro, orgogliosi e consapevoli dei loro diritti. Spinsero la loro passionalità e sensualità fino a un rozzo

misticismo pieno di superstizioni che caratterizza l'atmosfera barocca delle miniere nel XVIII secolo.

La febbre dell'oro colpisce nella prima metà del XVIII secolo anche la chiesa: gli episcopati di Bahia, Rio e Pernambuco rivendicano il diritto sui territori ricchi, cosicché nel 1743 il Papa si vede costretto a insediare nella città di Mariana un vescovo che controlla le diverse e contrastanti rivendicazioni. Per arginare la fuga dei monaci dai monasteri, scatenata dalla febbre dell'oro, la chiesa vieta severamente la fondazione di altri monasteri a Minas Gerais così come il soggiorno di preti e gesuiti: solo i parroci possono soggiornare nelle parrocchie loro destinate. All'interno delle comunità cristiane, la popolazione si raccoglie in confraternite; sorgono veri e propri circoli per tutte le classi: quella militare e religiosa, quella degli artigiani e degli uomini di colore; si costituiscono cerchie tra cui nascono rivalità artistiche. Le corporazioni si organizzano secondo regole medievali, fissate a Lisbona nel 1373.

In quest'epoca prospera l'arte, e tale fioritura presuppone mezzi finanziari considerevoli. Arte come espressione artistica nata dal popolo: è il periodo aureo del coloniale rococò portoghese che trova la sua massima espressione nell'artista Aleijadinho.

Con la loro passione per il ballo, per il ritmo, per la musica, a Ouro Preto i negri contribuirono in modo decisivo allo sviluppo delle feste. I negri della comunità della corona di rose di Ouro Preto allestiscono famose processioni di cui abbiamo un'idea precisa grazie a una relazione del 1734. I fuochi d'artificio, le danze, i cortei carnevaleschi con le diverse rappresentazioni tratte dalla storia e dalla mitologia durano sei giorni: quattro cavalieri simboleg-

giano la rosa dei venti; sono *vestidos a tragica*, i loro abiti sono ricamati di oro e argento, decorati con diamanti e penne colorate; sono seguiti da altri cavalieri che rappresentano le due colline principali su cui sorge Ouro Preto; poi fanno la loro comparsa i rappresentanti del sistema planetario: Marte, Mercurio, Sole, Giove, tutti in costumi scintillanti. I fuochi d'artificio illuminano le colline; durante gli ultimi tre giorni hanno luogo i tornei equestri e le *corridas (touro da tarde)*, mentre di notte si rappresentano commedie.

Prosperano i miti come quello del re africano, chiamato Francisco, che viene deportato a Ouro Preto e venduto come schiavo con tutto il suo seguito. Lavora per la libertà dei suoi figli. Una volta raggiunto il suo fine, costruisce con la sua stirpe una piccola corte, di cui egli stesso è re, la moglie regina, il figlio principe e la zia principessa. La leggenda racconta che la chiesa di Santa Efigenia fu costruita con l'oro lasciato dalle negre delle miniere nelle acquedotti in cui si lavavano i capelli. Secondo questa leggenda, il giorno dell'Epifania, il "piccolo re", il *chico rey*, si recò con la sua famiglia al seguito nella chiesa di Santa Efigenia, mentre il popolo sciamava con strumenti africani nelle viuzze buie di Ouro Preto.

Perché questo microcosmo storico-culturale ci incanta così tanto? Perché in esso si rispecchia l'eterno ritorno della storia: la correlazione tra fattori economici e istituzioni politiche che a loro volta stanno sempre in un rapporto dialettico con le condizioni ecologiche; lavoro, sfruttamento, ricchezza, fantasia e nostalgia di mondi perduti, sviluppo storico, rivoluzione; motivi, che si ripetono sotto altri segni nell'attuale sfruttamento industriale e capitalistico di questo paese: l'alienazione di un mondo.

A tale proposito vorremmo rimandare alle teorie del napoletano Carlo Pisacane che ci sembrano molto attuali; egli fu contemporaneo di Marx che però non conobbe. Pisacane afferma che la storia è mossa e dominata non da idee o da filosofie, ma dai bisogni umani, da condizioni economiche e sociali. Questo napoletano – prima ufficiale borbonico, poi rivoluzionario, che morì combattendo a Sapri come soldato irregolare contro i Borbone – riconosce il primato della prassi, sebbene l'Italia della metà del XIX secolo non fosse ancora stata violata da alcuna forma di industrializzazione: «L'idea, il concetto dominante, è vero, il destino de' popoli: ma esse son conseguenze de' fatti, e non si traducono in fatti che dalle rivoluzioni compite per forza d'armi; ed il popolo non trascorre mai alla violenza perché animato da un concetto, ma perché stimolato da' dolori. Cosa sono le idee senza le rivoluzioni, senza la guerra che le faccia trionfare? un nulla [...]». Tutti i cambiamenti che hanno avuto luogo e che ancora avverranno in futuro hanno come causa la stessa forza trainante: i bisogni materiali del popolo.

La filosofia viene dopo la prassi: la prima deve distillare e rendere visibile ciò che si manifesta nella seconda. Pisacane allude al fatto che tutti i filosofi, da Platone a Hegel, mettono in risalto l'idea, la logica, come regola e radice dei rapporti umani. Essi sviluppano le loro deduzioni dalle idee; ma il difetto fondamentale di una tale concezione sta nel fatto che quelle idee vengono sviluppate solo attraverso il pensiero, in modo del tutto astratto e indipendente dagli accadimenti concreti. Simili astrazioni sono solo di breve durata, perché la realtà concreta acquisterà potere molto presto, e la ragione con i suoi concetti si insinuerà solo successivamente nei dati di fatto. Le conclusioni

che risultano da processi razionali devono adeguarsi alle condizioni dei popoli ai quali vengono applicate.

«Ciò basta per dimostrare ad evidenza, quanto sia assurdo il concetto che le rivoluzioni, i mutamenti negli ordini sociali si facciano prima nel pensiero e poi nella realtà; essi sono conseguenza delle condizioni e relazioni degli uomini; e cominciano a manifestarsi con l'idea quando già sono latenti nella società; [...] nella guisa stessa che nell'uomo si manifesta un bisogno, poi un'idea, poi l'azione». Contro l'idealismo tedesco e il suo apriorismo, Pisacane osserva che persino la Germania pacifica, «un paese in cui l'azione ha pochissimo imperio sul pensiero» e in cui predominano le forme astratte del razionalismo, è costretta dalla realtà a rivedere le sue forme politiche e sociali.

Fonte della storia sono i bisogni, i quali implicano azioni; queste comportano, d'altro canto, l'istituzione e il cambiamento delle società. La fonte della storia non sta in teorie e astrazioni, ma *nella natura umana*. Ecco quindi il primato dell'economia sulla politica: Pisacane allude al fatto che gli Europei vengono spinti a frotte nel nuovo mondo, in America, dalla tempesta economica che li sorprende. Pisacane non considera affatto il progresso industriale come un processo *sociale* necessario: nel 1850 si lamenta del fatto che tutti i partiti e tutti i ceti hanno in bocca la parola "progresso", ma solo pochissimi ne comprendono il vero significato. Lo sviluppo della tecnica nella società industriale comporta una trasformazione di questa stessa società: nuovi popoli verranno introdotti nel fiume vivo della storia e ciò comporterà la distruzione di innumerevoli usi e tradizioni; il potere e la ricchezza si concentreranno così soltanto nelle mani di pochi.

Pisacane polemizza contro il liberalismo: il libero scambio stimola la concorrenza, i paesi che sono poveri non diventano certo piú ricchi, finiscono invece nella sfera d'influenza delle società capitalistiche. I sostenitori della libera concorrenza la pensano diversamente: «Allorché il denaro passerà da A in B è segno che A ne abbonda, appena ne mancherà, il danaro vi tornerà, per la ragione medesima che da A è passato in B. Sí, vi tornerà [...] ma vi ritornerà nelle mani dei capitalisti stranieri, i quali acquisteranno terre, stabiliranno fabbriche, ed A diverrà una nazione che vive dei salari che percepisce dai stranieri [...]. In una parola, se le condizioni e le relazioni sociali non mutano, il libero commercio facilita la concorrenza, e questa il monopolio di sua natura oligarchico».

È questo il destino del Brasile di oggi e di allora e di tutti i paesi sottosviluppati? È questo il significato dell' "aiuto" che il Nordamerica fa loro pervenire? La dialettica della rivoluzione sta per Pisacane nel fatto che la classe abbiente, per difendersi e rimanere al potere, si vede costretta a ricorrere al dispotismo di un governo militare, ma poi andrà in rovina a causa della dittatura: «Il popolo non può ottenere il trionfo che sbarbicando ed abbattendo tutto l'edificio sociale, ed in tal caso voi perirete sotto le ruine; se poi il popolo è vinto, il dispotismo militare v'aspetta; la vostra morte sarà piú lenta».

Allo stesso modo e per gli stessi motivi per cui nel XVI secolo si spegne la vita politica in Italia, come sostiene Pisacane, i filosofi si rivolgono per necessità all'astrazione del razionalismo, alla metafisica di un Bruno. In Italia la filosofia verrà riportata alla realtà politica e sociale solo da Campanella e Vico.

Secondo la tesi di Pisacane l'uomo cambia la natura e viene egli stesso modificato da questo processo. Di conseguenza la società e i rapporti tra gli uomini subiranno una trasformazione; la storia ha le sue radici «nella natura dell'uomo». Dalla dialettica tra prassi e natura, tra realtà soggettiva e oggettiva, scaturiscono quei problemi ricorrenti e quelle esigenze che, attraverso la rivoluzione, vogliono essere riconosciuti sul piano della filosofia.

I pensieri di Pisacane e l'odierna situazione del Brasile portano a un rinnovato confronto con il Sudamerica?

Sono di nuovo seduto sulla veranda della casa da cui cominciai il mio viaggio: ora è la casa della morte. Un temporale tropicale riga di pioggia la bianca parete del cielo. L'acqua scivola dalle grandi foglie di fico e ogni cosa, gli alberi, la terra, il tetto di paglia, svapora nell'umidità e nelle nuvole di nebbia. Il dolore di una separazione incomprensibile, il dolore insostenibile di una morte paralizza le parole di consolazione. La figura della morta compare ancora nei sogni. Sogni in cui le azioni non hanno più alcun senso: domina l'irrevocabile.

Dietro di me, dalle porte aperte, i vecchi mobili nelle loro pesanti forme coloniali fanno divampare le fiamme dell'inferno, fiamme della disperazione per tutto ciò che non potrà mai più essere realizzato. La vecchia meticcina di Bahia vorrebbe gettare i ponti nell'invisibile con pratiche spiritistiche, con la magia. I suoi lamenti cercano di penetrare l'invisibile; un che di sinistro serpeggia nelle figure vaganti dello sconforto. Gli oggetti che appartenevano a una vita giacciono tutt'intorno; i fili che li legavano ai propositi della donna in vita sono stati strappati e rimangono nella contrazione dell'inutile finché un giorno un'altra

mano non li riannoderà. Questi fili sono diventati indissolubili gomitoli di perplessità e Rara, il pappagallo sull'albero, continua a urlare le sue parole senza senso.

Da dove viene l'oscillare delle speranze, dei timori, dei dubbi? Dietro la collina la città disumana nella luce lattea dei *tristes tropiques*, spettrale, cattiva nell'impenetrabile groviglio di grattacieli e capanne d'argilla, nel chiasso delle radio, nel sibilo trascinato delle auto, in quel frastuono che non si placa mai, né di giorno né di notte: si odono segni che risuonano nella notte, mentre io, nel sonno, seguo nel respiro della malata la sua vita e la sua lotta.

Inquietante Sudamerica, che riesce ad accettare qualsiasi misura, qualsiasi peso, qualsiasi sentimento nei confronti di possibilità inattese: trasmutazione di tutti i valori che conferisce contenuti inaspettati al fascino della vita che sto subendo. La potenza della vita succhia dalle ossa il midollo dello spirito, disidrata il corpo, rende floscia la pelle attorno allo scheletro.

I moderni mezzi di comunicazione risvegliano, nella locale vita primitiva, pretese che provengono dall'Europa, importate dal mondo occidentale borghese, ma che qui, con la loro comparsa improvvisa, in un mondo del tutto diverso, con premesse del tutto diverse, sembrano astoriche; a conseguenza di queste pretese si moltiplicano attentati, omicidi, aggressioni, complotti. E dove porta il fatto che vengano saltati i livelli storici dello sviluppo? In una casa dove si riunivano i *tupamaros* – furono tutti uccisi dalla polizia – è rimasta solo l'ombra di una donna che respinge ora ogni stimolo culturale del luogo considerandolo "espressione subculturale"; ormai crede solo nella distruzione come unica azione conforme alla realtà sociale e poli-

tica dominante. Una nuova *inconfidencia* nel segno del XX secolo?

Su questa atmosfera dominante e su questa crudeltà regna la febbre dell'oro che qui prende ancora tutti, proprio come due secoli fa a Minas Gerais, e che spinge a qualsiasi iniziativa in ambito economico e industriale; è una febbre dell'oro che porta con sé la crescente proletarizzazione. Ma nel tempo della *Klondike* economica e industriale si può pensare alla rivolta dei lavoratori quando questi ringraziano ancora di essere sfruttati perché lo sfruttamento offre loro l'unica possibilità di vita tangibile? Si ripete forse una situazione simile a quella descritta da Engels, quando in Inghilterra sorse la società industriale?

Questo testo sul Brasile e quello che segue sul Cile sono tratti dal volume di Ernesto Grassi: *Viaggiare ed errare. Un confronto con il Sudamerica*, a cura e con un'introduzione di Massimo Marassi, pubblicato nella collana «Studia Humanitatis», dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e della Stiftung Studia Humanitatis di Zurigo (La Città del Sole, Napoli, 1999).

Il Cile

ERNESTO GRASSI

Fondazione Studia Humanitatis, Zurigo

Ci troviamo in mezzo al Cile. È una radiosa giornata di sole, autunnale, e noi torniamo da una cavalcata. Nel suo carattere il paesaggio ricorda stranamente la Lombardia, le proporzioni sono tuttavia diverse. Attraversiamo un'ampia vallata percorsa da vigneti e filari di pioppi. In lontananza le colline e dietro le Ande coperte di neve. Si potrebbe immaginare che ai piedi dell'Appennino il paesaggio, alla fine dell'Impero Romano, prima delle invasioni, avesse caratteri simili. L'enorme solitudine in cui ci si perde è interrotta qua e là da grandi *fundos* con cortili e mandrie di bestiame. La solitudine si stende su tutto il paesaggio. Grandi acquitrini riflettono il cielo e, nel silenzio dei campi, creano misteriose cesure. Dico misteriose perché in questa distesa non c'è né un inizio né una fine. L'orientamento non ha più alcun punto di riferimento perché come tale si potrebbe prendere tutto o niente.

Si cavalca per ore, ma l'avanzare è pura illusione perché di fatto né ti allontani né ti avvicini a nulla. Si crede di muoversi in un paesaggio immaginario: lo stare e il muoversi si dissolvono nella contraddizione propria dell'irrealtà. Le distanze diventano variazioni di odori, colori o suoni che digradano reciprocamente, quasi come in diversi strati d'acqua in cui la temperatura è ogni volta diversa: differenze impercettibili, confini del silenzio che si oltrepassano senza vederli. Rapiti dal gioco della luce, dei colori e dei suoni

sembriamo giungere sulla soglia di mondi, ordini e orientamenti che potremmo scoprire; ma subito essi si sottraggono nuovamente a noi scoppiando come scintillanti bolle di sapone perse nel tutto.

Si passa davanti a muri bassi protetti da tegole che delimitano una proprietà. Assomigliano a quelli che si trovano in Lombardia e che probabilmente sono di origine spagnola. Dietro sporgono alberi alti che gettano un'ombra buia. Si crede di potersi rallegrare, là ci sono uomini, c'è una casa, qualcosa verso cui dirigersi. Tuttavia si resta delusi. Il podere è morto, è un'opera dell'uomo ricoperta dalla natura, un relitto lambito dalle onde.

Così si va alla ricerca di altre cose su cui potersi orientare. Si scoprono le stagioni e il loro dominio assoluto. Ma in considerazione di che cosa esse dovrebbero significare una differenza, una svolta? In questo continente le stagioni restano solo una realtà racchiusa in sé: anche nel movimento circolare di una ruota, stabilire un qualsiasi punto di riferimento come inizio o fine sarebbe solo un atto arbitrario.

Si avanza cavalcando e si incontra un gruppo di Indios, taciturni, tragici nei loro cenci, persi nella natura; assomigliano a una manciata di foglie secche sospinte da un vento leggero. La loro muta tristezza deriva forse dal fatto che gli Spagnoli hanno frantumato il loro mondo in modo spietato e senza lasciare la possibilità di passare a uno nuovo, o forse dal fatto che questa natura non tollera parole, né ammette un'attribuzione di senso, né permette un dialogo in cui ci si potrebbe affermare.

Ci si rende conto che quelle pozzanghere luminose che si illuminano di sole e che si estendono lungo le vigne sono solo la cesura della nostra malinconia, unico punto di rife-

rimento di un'atmosfera in cui le stagioni passate e quelle a venire si perdono in un abisso.

Tutto questo non si può sperimentare nel nostro mondo, in Toscana, ad esempio, o in Lombardia, là tutto è così umanizzato, poiché ogni zolla di terra ricorda le opere dell'uomo.

Attraversando il paesaggio, già dopo pochi chilometri, si passa da una creazione umana all'altra. Ma forse, proprio perché non viviamo più nella natura originaria, anche la nostra lingua in Europa non ha più la forza di aprire dei mondi; non conosciamo più la sua potenza evocatrice. In un mondo sovraccarico di storia patiamo la perdita di ogni originarietà. Nel nuovo continente, invece, si corre il pericolo della follia perché non esiste alcun asse di orientamento e si precipita nell'abisso delle possibilità infinite.

Ritorno sempre a parlare del fenomeno della natura perché sono convinto che essa sia il grande sfondo a noi sconosciuto che rende possibili tutti i fenomeni di cui parlo. Persino un terremoto che qui non ha niente di straordinario si presenta come qualcosa di grandioso a noi sconosciuto. Quando si annuncia il rimbombo profondo e lontano ci si rende conto che le proporzioni del fenomeno sono così imponenti che vengono in mente le parole di Longino quando commenta un verso di Omero: «Quanto spazio un uomo abbraccia con lo sguardo dall'alto di una rupe scrutando il cupo mare, tanto d'un balzo superano i divini destrieri dall'alto nitrito».

Tali fenomeni producono uno stato di panico ed euforia, si vive una strana realtà cosmica. Sono onde roboanti che vengono da lontano, frangenti di un movimento che trasforma la solidità della superficie terrestre in un fremito

quasi animale. L'esperienza di una tale realtà cosmica porta a comprendere il tragico gesto di Empedocle. Di conseguenza la natura non è piú un oggetto posto di fronte a noi che dobbiamo e possiamo dominare, ma è solo oggetto di un *theorein*, di una contemplazione.

Un giorno mi trovavo sulla costa dell'Oceano Pacifico. Una giornata nuvolosa volgeva alla fine, il cielo era carico di temporali che si avvicinavano, sul suolo strisciava una nebbia umida. Il mare era sordo, irraggiungibile, nella sua luce fioca non era né lontano né vicino: un mare terribile, duro come una lastra d'acciaio, malefico. La costa abbandonata sembrava sbriciolarsi in un abisso in cui l'occhio si rifiutava di guardare. Le piccole insenature erano macchie scure dove il ghiaccio cominciava a sciogliersi e la superficie del mare – un mago perfido, pronto a metterci fuori strada e a trascinarci nell'abisso – si spezzava. All'orizzonte il sole si accingeva a tramontare dietro le cortine di pioggia e le nuvole basse.

A fatica mi arrampicai su una parete rocciosa; di fatto non sono pietre, ma superfici rocciose lisce su cui il piede cerca di sfruttare ogni fessura come punto d'appoggio. Come un insetto sulla pancia di un animale fossilizzato, l'uomo si trascina su queste superfici lisce, luccicanti e umide. La quiete si diffonde: non è silenzio, ma un'immobilità sonora. Piú si sale, piú chiaramente si nota che questa roccia presenta segni strani, tipo geroglifici, finché, in cima, ci si imbatte in blocchi isolati che sembrano sculture di Moore o di Arp.

Ma allora la natura crea veramente opere d'arte umane? Ci tornano in mente le parole di Aristotele quando sostiene che possono esistere opere tecnico-poie-

tiche isolate dalle azioni umane, ma che lo stesso non può avvenire con le opere etiche. Su quella costa si incontrano opere che cerchiamo nell'arte moderna, come sogni pietrificati, come resti di una notte di Valpurga anticlassica: una notte romantica non avrebbe la forza di esprimere tutto questo.

Giunti in vetta, improvvisamente il mare scompare, si è come imprigionati tra le pareti di una camera del tesoro, di una camera blindata di rocce, da cui, sul far della notte, appaiono fantasmi di divinità incaiche. Gli abissi che si aprono in queste superfici sembrano interiora di un animale antidiluviano. Di nuovo si percepisce che la parola logica non ha qui alcun senso. La costa si oscura lentamente come un solco sempre più profondo. Nessun albero, nessun arbusto: la vegetazione fornirebbe già forme autonome, organicamente cresciute, e permetterebbe la consapevolezza di un "alto", un "basso", un "centro". Ma così? Sulla base di che cosa si potrebbe qui distinguere qualcosa? Dobbiamo forse definire il "basso" come ciò che ci attrae e l'"alto" come ciò che costa più fatica raggiungere? Questo significa forse che un orientamento è legato semplicemente alla facilità o alla fatica dei nostri movimenti? Sarebbe proprio un'irruzione della follia. No, è l'inizio di una realtà che in Europa abbiamo dimenticato, che però si nasconde dietro i nostri progetti di mondo europei come una terra proibita dietro a mura che fissano e delimitano la nostra realtà. È la realtà originaria da cui abbiamo estrapolato superfici, colori per respirare e riposarci brevemente nei nostri progetti di spazio. Ma questo provvedimento non ha qui alcun senso.

Resterebbe la fuga; ma anch'essa non implicherebbe una direzione? E noi non avevamo appunto esperito che di fatto

non esiste alcuna direzione? Si è già prigionieri e immobili. Proprio qui esiste un'altra possibilità di esistenza, senza continuità, senza accesso alla parola logica, un'esistenza umana, per cui l'ordine della natura diventa in senso assoluto lo spettro dell'indifferenza. Se poi ci si rivolge di nuovo ai ricordi europei, essi sembrano un incantesimo magico.

Il continuo riferimento alla natura dovrebbe andare oltre il significato delle esperienze psicologiche dell'uomo europeo, perché questa natura è un fenomeno di cui bisogna acquistare consapevolezza. Di fatto noi non la conosciamo, eppure in Europa l'abbiamo da tempo intessuta dei nostri obiettivi e delle nostre intenzioni. Qui domina incontrastata nella sua diversità. Non c'è neppure bisogno di vederla. Anche nel silenzio della stanza, nell'oscurità della notte la si sente presente, fuori, stesa davanti alla porta come il respiro di un mostro che non ha alcuna fretta perché sa che non gli sfuggiremo. Già al mattino, prima di aprire gli occhi, si percepisce la sua presenza come una malattia che consuma: la consapevolezza – il passaggio dal sonno alla veglia – diventa sinonimo di esperienza di una lenta malattia. Mi chiedo se è questo che sentiva l'uomo mediterraneo all'inizio della nostra civiltà. Le divinità dell'Olimpo si sono affermate al posto delle divinità originarie, terribili e ctonie.

Vorrei descrivere ancora un'ultima immagine. Dopo settimane di pioggia torrenziale un'alba spettrale, come nei quadri di Dalí. Si immagini un cielo cristallino, luminoso, che annuncia il sole ancora invisibile. Per la prima volta ho visto l'etere di cui parlavano i Greci, la sostanza preziosa e insostituibile in cui fluttuano i mondi, corpi splendidi in spazi siderali. Mi venne in mente la descrizione del *Somnium*

Scipionis. Le stelle e la luna ancora luminosa sembravano oggetti, che erano caduti, diffondendo una strana fosforescenza, in un'acqua rappresa dal gelo. Il cielo come un vetro trasparente che, non so come, sembrava vibrare di un suono stridente, proprio al limite dell'udibilità. Solitamente chiamiamo "reali" case, fiumi, colline. Qui tutto cambia: "reale" è il cielo, materiale, visibile come ciò che risplende di purezza. Sembra una contraddizione definire la luce come qualcosa che risuona in modo stridulo. Aristotele parla però dell'*ousía phtharté*, della sostanza corruttibile, e dell'*ousía aídios*, della sostanza eterna (come siamo soliti tradurre). *Aídios* significa però letteralmente ciò che non è proprio di nessuno. È ciò da cui l'uomo non ha ancora estrapolato i propri mondi e quindi ciò in cui il tempo non esiste; non avrebbe infatti senso parlare di un prima e di un dopo, se la nostra vita non avesse posto punti di riferimento nell'originario.

Sotto questa realtà si estendono, morti, piatti, avvolti nel silenzio, il mondo animale e quello vegetale.

Gli uccelli non si erano ancora svegliati e la cinerea valle dei torvi sogni, come la definisce Poliziano, soffocava nella luce che, come una nebbia luminosa, si riversava su ogni cosa. Il nostro mondo sembrava un frammento dell'infinità che emerge e affonda in un fiume, un fiore reciso, strappato all'acqua impetuosa.

La luce del cielo non permette ancora alla neve sulle vette di risplendere: la neve è ancora avvolta dal manto della notte. La realtà cosmica ammanta le valli, le gole, l'altopiano e sopprime le distanze. A poco a poco cresce una tensione che non nasce dalle cose, ma viene dalla realtà cosmica, eco di un'altra imperscrutabile realtà. Dove ci si

può ancora nascondere per essere risparmiati dai raggi visibili e invisibili del mondo superiore?

E lentamente il giorno compare sulla scena del mondo. Il sipario viene alzato da una mano invisibile: appare un paesaggio idilliaco, ma si sa che dietro ad esso si nascondono la spaventosa notte appena passata e l'alba. La luce si è diffusa, riempie ogni cavità, si riflette sugli oggetti, e tutto sembra aver dimenticato la realtà che si nasconde dietro questi fenomeni. Le mucche giacciono immobili sui prati come onice lucidato. Giovani pioppi, scuri alla base del tronco, ardono sulla punta delle tenere foglie, stanno là come fiaccole snelle e biforcute. I contorni delle colline sembrano onde solidificate e la vita serpeggia ovunque come un alito caldo.

O.N.U.

Appello alle Nazioni Unite

PAUL OSKAR KRISTELLER
Columbia University

Desidero esprimere la mia piena approvazione per l'appello a favore dell'insegnamento della filosofia e della sua storia così come della ricerca umanistica nelle maggiori scuole superiori, licei e università, di tutti i paesi, lanciato dall'avvocato Gerardo Marotta, Presidente dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, anche a nome di numerosi altri istituti e studiosi, alle più importanti autorità dell'istruzione di tutti i paesi e alle Nazioni Unite.

Oggi, sia la filosofia sia la seria ricerca umanistica, che si esplica nei campi della storia, della letteratura, delle lingue classiche e moderne, sono trascurate praticamente in tutti i paesi, a favore di problematiche contemporanee di storia, di letteratura, di politica e di ideologia; lo studio serio della matematica e delle scienze naturali è subordinato a una tecnologia riconosciuta generalmente utile; e grande importanza viene data a teorie educative di dubbio valore e alle cosiddette scienze sociali, che sono di validità discutibile, ma derivano la loro forza dalla pretesa di poter prevedere il futuro, pretesa che si dimostra errata e che può essere paragonata a quella avanzata nel passato dall'astrologia, dall'alchimia e dalle altre scienze occulte.

Queste teorie correnti, sebbene completamente discutibili per i loro fini, i loro metodi e i loro risultati, sono ampiamente difese, mentre numerose discipline più solide

sono respinte sulla base di argomenti ampiamente accettati, sebbene del tutto erronei.

La ricerca “tradizionale” è respinta a causa della importanza che essa annette alla tradizione occidentale, dall’antica Grecia all’Europa e all’America moderna, e a causa del suo supposto disinteresse per altre culture dell’Asia e dell’Africa, nonché per i contributi delle donne e per quelli di appartenenti a popolazioni non occidentali, specialmente africani, indiani d’America e asiatici che vivono all’interno dei paesi occidentali.

Concordo pienamente nell’opinione che in tema di opportunità d’istruzione, come in tutti gli altri settori della nostra società, non ci deve essere alcuna discriminazione nei confronti di alcun settore della nostra popolazione, che sia nera, o asiatica, indiana d’America o femminile, né nei confronti di settori quali l’ebraico, l’irlandese, l’italiano o il polacco (che nel non lontano passato erano soggetti a serie discriminazioni e sono ora arbitrariamente etichettati come bianchi e perciò come oppressori dei loro vicini africani, asiatici e indiani d’America). Anche la classificazione di tutti gli ispanici come una minoranza è arbitraria, perché molti di loro sono bianchi o misti.

La risposta alle passate ingiustizie del sistema educativo non deve consistere in un rovesciamento della discriminazione, né tantomeno in un abbassamento del livello degli studi, favorito oggi dall’incompetenza degli africani o degli asiatici, non meno che da quella degli studenti bianchi.

È ampiamente provato che ci sono studenti africani e asiatici molto preparati e che il solo criterio valido per l’ammissione ai licei e alle università deve essere il merito individuale di ogni studente che sia bianco, africano o indiano

d'America, uomo o donna. A questa politica sono favorevoli anche la maggior parte degli studenti piú competenti di sesso femminile e i neri africani.

L'insegnamento a tutti i livelli sulle civiltà asiatiche, africane e non occidentali in genere dovrebbe essere riservato solo a quegli insegnanti che abbiano ricevuto nel loro campo la stessa preparazione rigida e specialistica (o avanzata), linguistica, storica e letteraria, che hanno ricevuto gli insegnanti tradizionali della civiltà occidentale, della sua storia, della sua letteratura e della sua filosofia.

Per quanto riguarda la filosofia, ogni studente di qualsiasi istituto dovrebbe ricevere una preparazione adeguata in discipline filosofiche quali la storia della filosofia, la logica, l'etica, la teoria politica e forse anche la retorica e la metafisica. I corsi in queste materie dovrebbero rendere capace qualsiasi studente serio (quali che siano il sesso, la razza, la classe sociale, la provenienza religiosa o etnica) di pensare, di discutere e di sostenere qualsiasi idea che egli sia arrivato a riconoscere come valida, e di argomentare contro qualsiasi idea che egli riconosca come non valida. La tendenza attuale a sostituire le solide argomentazioni con proteste chiassose e dimostrazioni violente deve essere criticata, abolita e perfino punita. L'argomento usato spesso dagli studenti impreparati e ignoranti consiste nel dire che essi non hanno bisogno di conoscere alcuno degli eventi che occorsero prima della loro nascita. Tale atteggiamento deve essere fermamente respinto e gli studenti dovrebbero essere portati a imparare e a riconoscere che il mondo in cui viviamo è determinato da molti eventi e pensieri del passato e che è un nostro dovere, ed anzi un nostro privilegio, conoscere quanto piú possiamo del passato.

Essi devono anche imparare a capire che molti eventi del passato, del presente e del futuro non sono influenzati o determinati da desideri individuali o collettivi, ma da poteri superiori e divini, che siano attribuiti alle divinità personali delle varie religioni o a piú impersonali poteri riconosciuti anche da quelli tra noi che non seguano alcuna particolare tradizione religiosa.

New York, 24 settembre 1993

EDIZIONI DI CLASSICI ITALIANI
IN LINGUE STRANIERE
A CURA DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI FILOSOFICI

IN LINGUA SPAGNOLA

Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*. Traducción, introducción y notas de Miguel A. Granada.

Giordano Bruno, *Cábala del caballo Pegaso*. Traducción, introducción y notas de Miguel A. Granada.

Giordano Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*. Traducción, introducción y notas de Miguel A. Granada.

Tommaso Campanella, *La Política*. Edición de Moisés Gonzales García.

Giambattista Vico, *Principios de Ciencia Nueva*. Traducción de J. M. Bermudo y Asumpta Camps.

IN LINGUA FRANCESE

Giordano Bruno, *Chandelier*. Introduction philologique de Giovanni Aquilecchia. Texte établi par Giovanni Aquilecchia. Préface et notes de Giorgio Barberi Squarotti. Traduction de Yves Hersant.

Giordano Bruno, *Le souper des Cendres*. Texte établi par Giovanni Aquilecchia. Notes de Giovanni Aquilecchia. Préface de Adi Ophir. Traduction de Yves Hersant.

Giordano Bruno, *De la cause, du principe et de l'un*. Texte établi par Giovanni Aquilecchia. Notes de Giovanni Aquilecchia. Introduction de Michele Ciliberto. Traduction de Luc Hersant.

Giordano Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes*. Texte établi par Giovanni Aquilecchia. Notes de Jean Seidengart. Introduction de Miguel Angel Granada. Traduction de Jean-Pierre Cavaillé.

Giordano Bruno, *Expulsion de la bête triomphante*. Texte établi par Giovanni Aquilecchia. Notes de Maria Pia Ellero. Introduction de Nuccio Ordine. Traduction de Jean Balsamo.

Giordano Bruno, *Cabale du cheval pégaséen*. Texte établi par Giovanni Aquilecchia. Préface et notes de Nicola Badaloni. Traduction de Tristan Dragon.

Giordano Bruno, *Des fureurs héroïques*. Texte établi par Giovanni Aquilecchia. Introduction et notes de Miguel A. Granada. Traduction de Paul-Henri Michel, revue par Yves Hersant.

Documents sur G. Bruno: Le procès, introduction et texte par L. Firpo, traduction et notes par A. Ph. Segonds.

L'Arétin (L'Aretino), *Ragionamenti, Tomes I-II*, Introduction, traduction et notes de Paul Larivaille. Texte établi par Giovanni Aquilecchia.

L'Arioste (Ludovico Ariosto), *Roland Furieux, Tomes I-II-III-IV*. Introduction, traduction et notes de André Rochon.

Enea Silvio Piccolomini, *Histoire de deux amants*. Traduction, introduction et notes de Isabelle Hersant. Note philologique de Alain-Philippe Segonds.

Sperone Speroni, *Dialogue des langues*. Traduction de Gérard Genot et Paul Larivaille. Introduction et notes de Mario Pozzi. Texte établi par Mario Pozzi.

- Vincenzo Cuoco, *Essai historique sur la révolution napolitaine de 1799*. Présentation par Michel Vovelle. Introduction, traduction et notes de Alain Pons.
- Giacomo Leopardi, *Discours sur l'état actuel des mœurs des Italiens*. Édition critique et notes de Marco Dondero. Traduction de Yves Hersant. Introduction de Novella Bellucci.
- Giambattista Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*. Édition par Alain Pons.
- Giambattista Vico, *La méthode des études de notre temps*. Édition par Alain Pons.
- Boccace (Boccaccio), *La généalogie des dieux païens. Livre XIV et XV*. Introduction et notes de Pierre Maréchaux, traduction par Marie-Cécile Dorier et Pierre Maréchaux.
- Bernardino Telesio, *De la nature*. Édition par Giorgio Stabile.
- Léon L'Hebreux, *Dialogue d'amour*. Édition critique, introduction et notes de Barbara Garvin. Introduction de Anne Godard.
- Jérôme Fracastor, *Syphilis ou le Mal Français*. Édition par Jackie Pigeaud.
- Marino, *Galerie*. Édition par Françoise Coarelli.
- Le Pogge (Poggio Bracciolini), *Facéties*. Texte établi par Stefano Pittaluga. Introduction et traduction par Étienne Wolff, notes par Stefano Pittaluga.
- Teofilo Folengo, *Baldus*. Texte établi par Mario Chiesa. Traduction de Gérard Genot et Paul Larivaille, introduction et notes de Mario Chiesa.

IN LINGUA TEDESCA

Giambattista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. Übersetzt von Vittorio Hösle und Christoph Jermann und mit Textverweisen von Christoph Jermann. Mit einer Einleitung "Vico und die Idee der Kulturwissenschaft" von Vittorio Hösle.

IN LINGUA DANESE

Niccolò Machiavelli, *Drøftleser af de første ti bøger hos Titus Livius* (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio). Traduzione di Fritz Wolder.

Giambattista Vico, *Den nye videnskab* (Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni). Traduzione di Fritz Wolder.

Giordano Bruno, *Om årsagen, princippet og enheden* (De la causa, principio et uno), Oversættelse ved Ole Jorn. Med indledning af Aksel Haaning.

IN LINGUA ROMENA

Giordano Bruno, *Lumânararul* (Candelaio). Traducere din limba italiana, note și adaptare pentru scena de Smaranda Bratu Elian, prefata de Nuccio Ordine.

Giordano Bruno, *Cina din miercurea cenusii*. Editie îngrijita de Smaranda Bratu Elian, după editia critica bilingua a lui Giovanni Aquilecchia. Studiu introductiv de Edgar Papu.

Giordano Bruno, *Despre cauza principiu si unu*. Editie îngrijita de Smaranda Bratu Elian, dupa editia critica bilingua a lui Giovanni Aquilecchia. Traducere si note de Smaranda Bratu Elian. Traducerea poemelor din italiana de C.D. Zeletin.

In preparazione:

Niccolò Machiavelli, *Discurs asupra primei decade a lui Titus Livius*. Traduzione di Gheorghe L. Stoica.

IN LINGUA BULGARA

Niccolò Machiavelli, *Vladeteliat*. (Il Principe). Redaktor: Antonio G. Balistreri. Traduzione di S. Slavchev.

IN LINGUA ARMENA

Giacomo Leopardi, *Pensieri*, a cura di Anahit Sirunian (in preparazione).

IN LINGUA CINESE

Giordano Bruno, *Il Candelaiu*. Traduzione di Liang He genju.

Giordano Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo*. Traduzione di He Lea Liang.

Benedetto Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Traduzione di Tian Shigang.

Benedetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. Traduzione di Wang Tianaing.

Benedetto Croce, *Storia del Regno di Napoli*. Traduzione di Wang Tianaing.

Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*. Traduzione di Tian Shigang.

Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*. Traduzione di Tian Shigang.

IN LINGUA GIAPPONESE

Giordano Bruno, *Gen'in genri issba ni tsuite* (De la causa, principio et uno). Traduzione, introduzione e note di Morimichi Kato.

Giordano Bruno, *Kanderaio* (Candelaio), a cura di Kazuaki Ura.

In programma:

Giordano Bruno, *Seihaibino bansan* (La cena de le ceneri), a cura di Kazuyuki Ito.

Giordano Bruno, *Mugen, uchuu, seka nituite* (De l'infinito, universo e mondi), a cura di Kazuyuki Ito.

Giordano Bruno, *Saishousha nituite, Saidaisha nituite, Monado nituite* (De minimo, De immenso, De monade), a cura di Morimichi Kato e Hiroaki Ito.

Giordano Bruno, *Majuturon, Kizunaron* (De magia, De vinculis), a cura di Kazuyuki Ito.

SEMINARI, CORSI DI LEZIONI
E CONVEGNI ALL'ESTERO

REGNO UNITO

Cambridge

Hegel and Newtonianism. Relazioni di: A. Moore, M. Wolff, M. Guicciardini, I. Toth, I. Grattan-Guinness, L. Fleischhacker, H.H. Kubbinga, P. M. Kluit, A. Moretto, S. Büttner, A. Sarlemijn, M. Gies, F. van Lunteren, K. N. Ihmig, W. Neuser, R. Lambrecht, J. B. Brackenridge, M. Nasti de Vincentis, A. Ziggeler, B. Falkenburg, M. J. Duck, L. Illetterati, M. J. Petry, W. Bonsiepen, J.W. Burbidge, H. C. Schneider, M. A. M. Snelders, D. Gjertsen, M. Feingold, G. Buchdahl, S. Priest, R. Wahsner, J. W. Garrison, R. Pozzo, M. Dress, B. Gower, R. Wolf-Gazo, D. Wandschneider, R. Weinstock, A. Drago.

Colchester

Popular Culture in Question. Lezioni di: Eric Hobsbawm, David Sabeau, Lisa Jardine, Roger Charter, Catriona Kelly, Bob Scribner, Peter Burke, Carlo Poni, Terence Ranger, Polly O' Hanlon, Alan Knight, Stuart Woolf.

Popular Culture. Lezioni di: Peter Burke, Luisa Passerini, Peter Hulme, Ludmilla Jordanova, Helen Weinstein, Steve Smith, Keith Wrightson, Mirian Rubin, Olivia Harris.

Gender in Question. Lezioni di: Leonore Davidoff, Penelope Harvey, Jordan Goodman, Alison Scots, Frances Lannon, Steve Smith, Mike Roger, Anthony Fletcher.

Coventry-Warwick

Innovation and Technology from the 18th Century to the Present. Lezioni di: John A. Davis, Peter Mathias, Maxine Berg, Patrick O'Brien, Gwynne Lewis, Derek Aldroft, Volker R. Berghan, Richard Whipp, Paul Stoneman, Frank Hahn.

Managers, Workers and Productivity from the 18th to the 20th Century. Lezioni di: Peter Mathias, Patrick Joyce, Pat Thane, Takao Matsamura, John A. Davis, Jonathan Zeitlin, Richard Hyman.

International Trade and British Economic Growth from the 18th Century to the Present. Lezioni di: Peter Mathias, Sidney Pollard, Charles Feinstein, Kenneth Morgan, Peter Davis, Rory Miller, B.R. Tomlinson, Forrest Capie, Annwen Jones.

Agriculture and Economic Growth from the 18th Century to the Present. Lezioni di: John A. Davis, Peter Mathias, Mark Overton, Roger Price, C. Heywood, Ian Farr, F.M.L. Thompson, David Washbrook, Kaoru Sugihara, Mark Harrison, B.A. Holderness, M. Tracy.

Science and Economic Growth from the 18th Century to the Present. Lezioni di: Peter Mathias, J.B. Morrel, Louis Bergeron, S.J. Schaffer, C. Trebilcock, Robert Fox, Anna Guagnini, J. Liebenau, R.J. Overy, Marion Bartlett, David Edgerton.

The State and Economic Growth (18th-20th Centuries). Lezioni di: Peter Mathias, Patrick O'Brien, John Harris, François Crouzet, John A. Davis, A. Gomez-Mendoza, Wolfram Fischer, Richard Overy, Kaoru Sugihara, Michael Kaiser, N.F.R. Crafts, Frances Lynch, B. Alford.

Essex

Ethnicity and Race in Europe and the non-european World. Relazioni di: Serena Luzzi, Stuart Woolf, Pietro Vereni, Bratto Hronec, Martine Winkler, Imke Sturm, Eva Riečanska, Steve Smith, Michael Müller, Klaus Lindgren, Kai Struve.

New Perspectives in History: environmental History. Lezioni di: Dick Richardson, Peter Coates, Peter Beck, J.P. Dickenson, Fiona Venn, Bill Luckin, Ted Brenton, Ian Rowlands, John Walter.

Childhood in Question. Lezioni di: Anna Davin, Hugh Cunningham, Geoffrey Crossick, Bengt Sandin, Rudolph Dekker, Patricia Skinner, Michael Clanchy, Nicholas Orme, John Walter, Julie Gammon, Lynn Abrams, Helen MacDonald, Louise Jackson, Nick Stargardt, Paul Thompson.

Londra

The Warburg Institute

Themes in the History of Science from Antiquity to the Seventeenth Century. Lezioni di: Charles B. Schmitt, Charles Webstern, Joseph B. Trapp, William F. Ryan, Letizia Panizza, Quentin Skinner.

Philosophy and Science in Seventeenth-Century England. Lezioni di: Joseph B. Trapp, Michael Hunter, Sarah Hutton, Graham Rees, Stephen Pumfrey, Penelope Gouk, Michael Ayers, James Force, Richard H. Popkin, Charles B. Schmitt.

Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theory. Relazioni di: John Murdoch, William Newman, Danielle Jacquart, George Molland, Charles Lohr, Hilary Gatti, John Henry, Stephen Clucas, Alessandro Manzo, Roger Ariew, Cristoph Lüthy, Ugo Baldini, Emily Michael, Dennis Des Cenne, Fred Micheal, Alan Gabbey, Saul Fisher, Margaret Osler, Carla Rita Palmerino, Antonio Clericuzio, Peter Anstey, Guido Giglioni, Lisa Dowing, Lawrence Principe.

History, Anthropology and the Renaissance Text. Lezioni di: Joseph B. Trapp, Ernst Gombrich, Paul M. Gouk, M.C.W. Hunter, K. Jensen, Ann Jones, David Norbrook, Dyndal Roper.

Seminars on Giordano Bruno, I. Lezioni di: Miguel Angel Granada, Nuccio Ordine.

Seminars on Giordano Bruno, II. Lezioni di: Nicholas Mann, Giovanni Aquilecchia, Yves Hersant, Gilberto Sacerdoti.

Seminars on Giordano Bruno, III. Lezioni di: Nicholas Mann, Giovanni Aquilecchia, Angelika Bönker-Vallon, Jean Seidengart.

Giordano Bruno: Renaissance Philosopher. Relazioni di Mario Fortunato, Sarah Hutton, Hilary Gatti, Stuart Brown, Robert Fox, Mordechai Feingold, Maurice Finocchiaro, John Roger, Paul Colilli, Ramon Mendoza, Constance Blackwell, Joseph B. Trapp, Piyo Rattansi, Dylwyn Knox, Stephen Clucas, Brian Balmer, Ernesto Schettino, Andrew Gregory, Dilwyn Knox, Nuccio Ordine, Ingrid Rowland, David Forgacs, Lina Bolzoni, Letizia Panizza, Lia Buono Hodgart, Jill Krays, Michael Wyatt, Karen De Léon-Jones, Lars Berggren, Elisabetta Tarantino, Sandra Plastina, Tiziana Provvidera, Leo Catana, Leen Spruit, Eliot Albert.

Charles Schmitt (1933-1986). In memoriam. Relazioni di: C. H. Lohr, P. Grendler, N. Siraisi, V. Nutton, J. W. Binnis, D. R. Kelley, T. B. Settle, D. Knox, R. Sorabji, J. E. Murdoch, E. Kessler, S. Pumfrey, M. J. B. Allen, L. Panizza, I. Maclean, R. H. Popkin.

Bruno in Inghilterra. Relazioni di: Giovanni Aquilecchia, Yves Hersant, Nuccio Ordine, Joseph B. Trapp, Hugh Trevor Roper.

Libertines and Libertinism in Early Modern Europe: the Origin of Civil and Religious Liberty. Relazioni di: Tullio Gregory, Jean-Robert Armogathe, Letizia Panizza, Silvana Seidel Menchi, Germana Ernst, Philip Ford, Sylvie Taussing, Desmond Clarke, Hilary Gatti.

Studi filosofici, studi storici, "cultural studies" in Europa. Curricula e aree disciplinari nelle facoltà umanistiche. Relazioni di: Silja Freudenberger, Fabrizio Maci, Emanuele Hager, Eloy Fernandez Porta, Loredana Polezzi, Katia Marano, Federico Siniscalco, Ivan Sgandurra, David Sassoon, Rocco Lacorte, Sandro

Nannini, Leonardo Pica Ciamarra, Fabrizio Scanzio, Guido Frongia, Roberto Pujia.

Renaissance Learning and Letters: in memoriam Giovanni Aquilecchia. Relazioni di: Peter Brand, Lina Bolzoni, Carlo Ginzburg, Conor Fahy, Hilary Gatti, Germana Ernst, Dilwyn Knox, Miguel A. Granada, Nuccio Ordine, Angelo Romano, Letizia Panizza.

The Italian Dialogues of Giordano Bruno. Relazioni di: Lina Bolzoni, Conor Fahy, Jill Krave, Alain Segonds.

Tavistock Clinic

Working with Disruptive Adolescents. Seminari annuali a partire dal 1990, in collaborazione con la Tavistock Clinic. Relazioni di: Gianna Polacco Williams, Simonetta Adamo, Roberto Bertolini, Jonathan Bradley, Ornella Caccia, Domenico Di Ceglie, Paul Upson, Mark Waddington, Luisa Carbone, Debbie Hindle, Thorney Wood, Deirdre Moylan.

Hanno tenuto corsi di lezioni nella sede dell'Istituto in Napoli i seguenti docenti del Warburg Institute: Ernst Gombrich, Jennifer Montagu, Charles B. Schmitt, Robert Shackleton, Daniel P. Walker, Joseph B. Trapp.

Oxford

Napoli 1799. Enlightenment, Revolution and Social Change. Relazioni di: John A. Davis, Anna Maria Rao, John Robertson, Giuseppe Galasso, Melissa Calaresu, Vincenzo Ferrone, Carlo Capra, Colin Lucas, Robert

Oresko, Hamish Scott, Michael Duffy, Girolamo Imbruglia, Paolo Viola, Marta Petruszewicz, Peter Dickson, Carlo Knight, Adrian Lyttelton, Stuart Woolf.

PORTOGALLO

Braga

Abstrakt und Konkret. Relazioni di: Manfred Buhr, Joaquim Cerqueira Gonçalves, Francisco Mesquita Machado, Vítor de Aguiar, Alfredo Dinis, Alberto Burgio, Laura Ferreira Alves, Tom Rockmore, András Gedö, Giovanni Bonacina, Adriana Veríssimo Serrão, Roberto Finelli, Juha Manninen, Eduardo Chitas, Manuel Sumares, Juan Manuel Navarro Cordón, José Barata-Moura.

Lisbona

Bicentenário da morte de Leonor da Fonseca Pimentel “a portuguesa de Nápoles” (1799-1999). Relazioni di: Sara Marques Pereira, Gerardo Marotta, Clementina Gily Reda, Vittorio De Cesare, Fernando Marques da Costa, Anne Cova, Helena Araújo, Maria Antónia Fiadeiro, Antonio Tabucchi, Zília Osório de Castro, Elena Urgnani, Teresa Almeida, João Flor, Eunice Cabral, Manuel Ferriera Patrício, Anna Maria Rao, Lucília Valente, José de Oliveira Barata, Rita dos Santos, Cristine Zurbach.

International Right Lisbon Seminar. Relazioni di: António de Sousa Franco, Mauro Rubino-Sammartano, Rui Machete, Xavier Magnee, Nicholas Stewart, Júlio de Castro Caldas.

SPAGNA

Barcellona

Cosmologia, teologia y religion en la obra y en el proceso de Giordano Bruno. Relazioni di: Giovanni Aquilecchia, Paul R. Blum, Angelika Bönker-Vallon, Eugenio Canone, Miguel Angel Granada, J. Jiménez Heffernan, Morimichi Kato, Michel Pierre Lerner, P. Magnard, Nuccio Ordine, Gilberto Sacerdoti, Jean Seidengart, Leen Spruit.

Giacomo da Lentini e la cultura filosofico-scientifica nella Sicilia del suo tempo. Relazioni di: Salvatore Fodale, Laura Sciascia, David Abulafia, Francisco Rico, Raffaele Pinto, Luigi Milone, Danielle Jacquart, Francesco Zambon, Massimo Ciavolella, Costanzo Di Girolamo, Francisco Amella, Eduard Vilella, Monserrat Casas.

Economia e territorio nel Medioevo. Saluti di Bruno Bellone, Salvador Claramunt, Raniero Vanni D'Archirafi. Relazioni di: David Abulafia, Cosimo D. Fonseca, Noël Conlet, José Enrique Ruiz Domènec, Maria Teresa Ferrer Mallol, Bruno Dini, Marco Tangheroni, Paulino Jradriel, Francesco Artizzu, Antonio Collantes de Terán.

International Walter Benjamin Conference. Relazioni di: Ingrid Scheurmann, Idith Zental, Mauro Ponzi, Donatella Di Cesare, Adam Michnik, Claudia Gianotti, Eduardo Arroyo, Stéphane Moses.

Gerona

La idea de la sociedad civil en Hegel. Relazioni di: Felix Duque, Bernard Bourgeois, Domenico Losurdo, André Tosel, Gabriel Amengual, Mario Cingoli, Stefano Azzarà, Hans-Heinz Holz.

Madrid

La filosofia italiana oggi. Relazioni di: Rafael Arguillon, Remo Bodei, Massimo Cacciari, Aldo G. Gargani, Francisco Jarauta, José Jimenez, Giacomo Marramao, Javier Muguerza, Gianni Vattimo, Fernando Savater.

I dialoghi italiani di Giordano Bruno. Relazioni di: Giorgio Barberi Squarotti, Miguel Angel Granada, Fernando Savater, Enrico Bispuri, Emilio Lledó, Joan Tugores.

San Sebastián/Donostia

Hegel und die Geschichte der Philosophie. Internationaler Hegelkongreß unter der Schirmherrschaft der UNESCO. Relazioni di: Ramón Valls Plana, Christine Wekwerth, Zbigniew Kude-rowicz, Catherine Malabou, Wolfgang Lefèvre, Marek J. Siemek, Yolanda Espiña Campos, Bertrand Ogilvie, Rosen Menahem, Jiang Yongfu, Ryszard Panasiuk, Timothy C. Huson, Michael Stadtler, Ronald Böhling, Ernst-Otto Onnasch, Ruy Fausto, Andreas Knahl, Cristiana Senigaglia, José Luis Molinuevo, Mariano Alvarez Gómez, Martin Bondeli, Tom Rockmore, Julio de Zan, Horst-Heino v. Borzeszkowski, Félix Duque, Edgardo Albizu, Hans-Christian Lucas, Stephan Otto, Jacques D'Hondt, Andreas Roser, Endre Kiss, Gentscho Dontschev, Annette Sell, Julián Pacho, Paolo Giuspoli, Georgi Donev, Ezra Heyman, Rainer Adolphi, Daniel O. Dahistrom, Maciej Potepa, Boleslaw Andrzejewski, Jean-Christophe Goddard, Jean-Christophe Merle, Axel Hutter, Gerhard Kuebart, Goran Gretic, Paul Cobben, Herman van Erp, Marcel Rozemblum, Lutz Ellich, Heike Hartmann, Karen Gloy, Pierre Osmo, Rainer Adolphi, Ruggero Morresi, Michael Polemis, Davor Rodin, Montserrat Galceran, Christian Ruby, Ramón Hilario,

Undine Eberlein, Angel Gabilondo, Willem van Reijen, M. del Carmen Paredes, Christian Schall, Franck Fischbach, Pierre Penisson, Bertrand Binoche, Ante Pazanin, Xabier Apaolaza, Franco Chiereghin, Renate Wahsner, Emmanuel Renault, Adriaan T. Peperzak, Heinz Krumpel, Drago Rucnov, Valentina Rucnov Krtinic, Solange Mèrcier-Josa, Laszlo Molnar, Yu-Suk Suh, Wilhelm Lütterfelds, Lucien Câlvie, Jean-Claude Bourdin, Rudolf J. Siebert, Bruno Karsentz, Stefan Dornuf, Francisco Fernández, Andrzej Przylebski, Christian Iber, Myriam Gerhard, Orrin F. Summerell, Henning Ottmann, Erzsébet Rózsa, Andrew Buchwalter, J. Murray Murdoch, José Maria Ripalda, Paco Vidarte, Mireille Delbraccio, Juliette Simont, Isabel Balza, Peter-Ulrich Philipsen, Simone Mahrenholz, Dragan Simeunovic, Jan Such, Hans-Georg Bensch, Alicia Noemi Farinati, Sonia Arribas, Etienne Balibar, Oward Ferrari, Hou Cai, Wolfgang Sünkel, Mihajlo Nikolic, Conrad Gründer, Andrew Williams, Vincenzo Vitiello, Rolf-Peter Horstmann.

Santiago de Compostela

Hermeneútica y acción. Homenaje a Paul Ricoeur. Relazioni di: Domenico Jervolino, Manuel Maceiras Fafián, Maria Luisa Portocarrello, Ferreira da Silva, Andrej Wiercinski, Francesca Brezzi, Paula Ponce De Leão, Fabio Ciaramelli, Quintín Racionero, Andreas Breitling, Angel Gabilondo, Giuseppe Martini, Antonio Pieretti, Lorenzo Altieri, Marcelino Agís Villaverde, Armando Rigobello, Paul Ricoeur.

Siviglia

Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea. Relazioni di: Eugenio Coseriu, Leonardo Amoroso, Manuel

Barrios Casares, Andrea Battistini, Jürgen Trabant, Mario Agrimi, Gianfranco Cantelli, Donatella Di Cesare, Donald Phillip Verene, Enrico Nuzzo, Humberto Aparecido De Oliveira Guido, Monserrat Negre Rigol, Rita Verdirame, Stephan Otto, Mario Papini, Francesco Botturi, Gustavo Costa, Alain Pons, Fulvio Tessitore, Enrico Nuzzo, Jürgen Trabant, Giuseppe Cacciatore, Massimo Marassi, Maurizio Torrini, Eduardo Bello, Fabrizio Lomonaco, Gustavo Costa, Franco Ratto, Sanja Roic, Maurizio Martirano, Leon Pompa, Bruce Haddock, Pablo Badillo O'Farrell, Giuseppe Modica, Maria José Rebollo Espinosa, Antonio Scocozza, Enrique Bocardó Crespo, Alberto M. Damiani, Pierre Girard, Miguel A. Pastor Pérez, Pablo Badillo, José Faur, Emlío Hidalgo-Serna, Jose M. Sevilla, Benjamín García-Hernández, Josep Martínez Bisbal, Francisco Navarro Gómez, Vincenzo Vitiello, Amparo Zacarés Pamblanco, Moisés González García, Giuseppe Patella, José Villalobos, José Luis López López, Alfonso García Marqués, Amadeu Viana, Giorgio G. Pinton, Alain Pons, José Villalobos Domínguez.

Valencia

Seminario internacional de historia de los conceptos y filosofía política. Relaciones di: José L. Villacañas Berlanga, José María Beneyto, Maximiliano Hernández Marco, Faustino Oncina Coves, Román García Pastor, Olivier Béaud, Carlos Miguel Herrera, Antonio Rivera García, M. Elena Cantarino Suñer, Roberto Rodríguez Aramayo, Giuseppe Duso, Massimo La Torre, Maurizio Merlo, Antonio Lastra Meliá, Sandro Chignola, José María González García, Manuel E. Vázquez García, Jean-François Kervégan.

Valladolid

La Iglesia española en el siglo XVIII. Lezioni di: Luis Ribot Garcia, José Manuel Cuenda Tonho, Maximiliano Barrio Gonzalo, Alberto de la Hera Perez Cuesta, José Antonio Escudero, Luis Miguel Enciso Recio, Agustín Gonzales Enciso, Téofanes Egido, Alberto Marcos Perez, Pedro Carasa.

La burguesia española en el siglo XVIII. Lezioni di: Luis Ribot Garcia, Luis Miguel Enciso Recio, Pedro Molas Ribalta, Germán Rueda Hernández, Teófanés Egido López, Antonio Morales Moya, Agustín Gonzales Enciso, Rosa Pérez Estévez, Rosa González Martínez, Maximiliano Barrio Garcia, Pedro Carasa Soto, Alberto Marcos Martin, Juan Helguera Quijada, Celso Almuíña Fernández.

La monarquía hispanica (siglos XVI-XVIII). Lezioni di: Feliciano Barrios, Luis Ribot Garcia, Ernesto Belenguer, Attilio Marzio Romani, Luigi De Rosa, Jose Alcala-Zamora, Eufemio Lorenzo, Angel Garcia Sanz, Maximiliano Barrio, Augustin Gonzales Enciso, Pedro Carasa, Fernando Bouza.

Los reyes catolicos y los origines del imperio. Lezioni di: M.A. Ladero, J. Valdeon, E. Belenguer, L. Adao Fonseca, J.M. Nieto Soria, J.M. Carretero Zamorra, L. Suárez, M. Tangheroni, P. Corrao, M. Del Treppo.

Industria y epoca moderna. Lezioni di: Luis Ribot Garcia, Agustín Gonzales Enciso, Juan Helguera Quijada, Luis Miguel Enciso Recio, Ricardo Franch Benavent, Orazio Cancila, Manuel Matin Galan, Pere Molas Ribalta, Rafael Torres Sánchez, Luigi De Rosa, Giovanni Zalin, Palma Martínez Burgos, Ilaria Zilli.

Naves, puertos e itinerarios marítimos en la edad moderna.

Lezioni di: Luis Ribot García, Hugo O'Donnell Duque de Estrada, Ignacio Gonzáles Tascón, Giuseppe Felloni, Pablo Emilio Pérez Mallaña, Ugo Tucci, José Luis Casado Soto, Orazio Cancila, Fernando Serrano Manges, Aingeru Tabale Uriarte, Luigi De Rosa, José Miguel Delgado Barrado, Augustín Guimera Ravire.

Las finanzas estatales en España e Italia en la epoca moderna.

Lezioni di: Luigi De Rosa, Luis Ribot Garcia, Alberto Marcos Martin, Maximo García Fernández, Sergio Zaninelli, Emilia Salvador Esteban, Luciano Pezzolo, Miguel Angel Echevarría Bacigalupe, Giuseppe Felloni, Bernardo Hernández, Agustín Gonzalez Enciso, Antonio Miguel Bernal.

FRANCIA

Aix-en-Provence

Aristote. L'enjeu métaphysique. Lezioni di: Pierre Aubenque, Jean Louis Vieillard-Baron, Yves Lequin.

Cerisy-la-Salle

Les mathématiques et l'art. Relazioni di: Pierre Cartier, Maurice Caveig, Roger Laurent, Maurice Loi, Michele Emmer, François Longy, René Passeron, Jean-Claude Pont, Jacques Roubaud, René Taton, René Thom.

Chantilly

Was heisst europäisch Denken? Relazioni di: Xavier Tilliette, Manfred Buhr, Domenico Losurdo, André Tosel.

Clermont-Ferrand

La légende de la Révolution (1770-1914). Lezioni di: Christian Croiselle, Jean Erhard, Daniel Martin.

Lilla

Semaine européenne de la philosophie. Relazioni di: Gianni Vattimo, Yves Hersant, Gerardo Marotta, Christiane Menasseyre, Alain Pons, Roberto Esposito, Domenico Losurdo, Giulia Belgioioso, Aldo Masullo, Pierre Aubergne, Biagio de Giovanni, Sergio Givone.

Lione

Giordano Bruno. Lezioni di: Nuccio Ordine, Jean Seidengart, Robert Dumas.

Marsiglia

La République Napolitaine de 1799. Relazioni di: Maria Antonietta Macciocchi, Michel Vovelle, Luigi Mascilli Migliorini, Christian Digne, Oscar Carchidi.

Order in Algebra and Logic, with Applications. Relazioni di: Roberto Cignoli, Mario Curzio, Françoise Delon, Max Dickmann, Antonio Di Nola, George Elliott, Giorgio Faina, Rafel Farre, George Georgescu, Michele Giraudet, Daniele Gondard, Revaz Grigolia, Jorge Guier, Peter Hajek, Klaus Keimel, Franz Viktor Kuhlmann, Salma Kuhlmann, Ada Lettieri, Patrizia Longobardi, François Lucas, Angus Macintyre, Chris Mulvey, Daniele Mundici, Giovanni Panti, Niels Schwartz, Maria Tallini, Fred Wehrung.

Nantes

Les intellectuels européennes face à la campagne d'Italie (1796-1798). Relazioni di Jean Dhombres, Nicole Dhombres, Ingrid Rademacher, Florence Pellaè-Bougnol, Luigi Mascilli Migliorini, Jean-Paul Barbe, Gilles Bertrand, Anna Maria Rao, Roland Bernecker, Jean-Clement Martin.

Nizza

I progressi degli studi sulla Biblioteca ercolanese di Filodemo.
Lezione di Marcello Gigante.

L'idée d'époque historique. Relazioni di: Bernard Bourgeois, Hans-Heinz Holz, Domenico Losurdo, Nicola Panichi, Manfred Buhr, Roberto Bordoli, Solange Mercier-Josa, Ferdinando Vidoni, Berbard Freydberg, Vesa Oittinen, Domenico Jervolino, Alessandro Mazzone, Schlomo Avineri, Angelica Nuzzo, Marek Siemek, Francesco Saverio Trincia, Fortunato Cacciatore, Emanuela Susca, Alberto Burgio.

Parigi

École Pratique des Hautes Études

Aspects de la Philosophie européenne dans l'âge moderne.
Lezioni di: Henri Gouhier, Paul Dibon, Jacques Roger, Henri-Jean Martin, Pierre Costabel.

Perspective sur l'âge des Lumières. Lezioni di : Henry Gouhier, Michel Fleury, Olivier René Bloch, Jacques Roger, Paul Dibon.

Aspetti e problemi dell'Illuminismo francese. Lezioni di:
Henri Gouhier, Pierre Costabel, Geneviève Rodis Lewis,
Marc Fumaroli, Paul Dibon.

Problèmes d'histoire du cartésianisme. Lezioni di : Henri
Gouhier, Michel Fleury, Bruno Neveu, Pierre Vernière,
Jean Deprun, Olivier Réne Bloch, Jean Ehrard, Yvon
Belaval.

Naples et la culture européenne du XVIIIe siècle. Lezioni di:
Paul Dibon, Romeo De Maio, Giovanni Pugliese
Carratelli.

Traduzione-tradizione: Bruno in Asia e in Europa. Lezioni di:
P. Corsi, L. Bolzoni, M. A. Granada, Y. Hersant, M. Kato,
H. L. Liang.

La Révolution française: science et philosophie. Relazioni di:
Jacques D'Hondt, Hans Michael Baumgartner, Olivier
Bloch, Jochen Schlobach, Manfred Buhr, Pierre-Jean
Labarrière, Konrad Cramer, Hermann Schüttler, Norbert
Hinske, Karl Acham, S. F. Odujew, Alessandro Mazzone,
Herta Nagl-Docekal, Guy Besse, Volker Bialas, Auguste
Bayonas, Burkhard Tuschling, Michèle Crampe-Casnabet,
Henri Deneys, Vladimir Daskalov, Claude Mazauric, Karl-
Heinz Schöneburg, Marian Skrzypek, Dejan Pawlow,
Bernard Michaux, Thomas Metscher, Milan Damjanovic,
Pertti Karkama, Miodrag Cekic, Jeroen Bartels, Katalin
Havas, Rolf-Peter Horstmann, Hagen Pleger, J. Rogozinski,
Frank Benseller, Marek Siemek, Detlev Pätzold, Walter E.
Ehrardt, Klaus Hammacher, Paolo Becchi, Jeffrey Barrash,
Dietrich v. Engelhardt, Angèle Kremer-Marietti, Roger
Hahn, Michael Otte, Oliver Tenzer, Werner Bahner,
Georges Labica, Bernard Bourgeois, Hans-Heinz Holz,

Valerio Verra, Michel Vovelle, Hans Jörg Sandkühler, Lucien Sève, Alexis Philonenko, Reinhard Lauth, Kioshiro Yajima, V. A. Lektorskij, Shlomo Avineri, Claudio Cesa, Domenico Losurdo, Kurt Bayertz, Francesco Moiso, Stefano Poggi, Enrico L. Rambaldi, Martin Dress, Raymond Swing, Peter Brokmeier-Lohfing, Raffaello Franchini, Petko Ganchev, Elisabeth Guibert, Stefan Angelov, Winfried Marotzkj, Hartwig Zander, Joachim Forsche, Tom Rockmore, Mitru Jankov, Reinhold Oberlercher, Jos Lensink, Manfred Baum, Bernard D. Freydsberg, Menachem Rosen, Milan Sobotka, M. A. Kissen, Michel Vadée, Dragutin Lekovic, Andràs Gedö, Abraham Yassour, Jakub Netopilik, Rolf Zimmermann, Teodor I. Oiserman, André Robinet, Jendrich Zeleny.

La Révolution hors de France: le Royaume de Naples. Relazioni di: Giuseppe Giarrizzo, Domenico Losurdo, Lucio Villari, Joost Rosendal, Pasquale Villani, Angelo A. Spagnoletti, Gerard Delille, Angelo Massafra, John A. Davis, Anna Maria Rao, Christian-Marc Bosséno.

Spécialistes et administration en Urss, 1880-1945. Lezioni di: Jutta Scherrer, Alessandro Stanziani, Alberto Masoero, Ettore Cinnella, Marco Buttino, Andrea Graziosi, Jacques Sapir, Giannarita Mele, E.A. Rees, Alessandro de Magistris, John Barner, Alexis Berelowitch.

Les savoirs sur les vivants dans les académies scientifiques italiennes aux XVII^e et XVIII^e siècles. Relazioni di: Giorgio Salvini, Vincenzo Ferrone, Maurizio Torrini, Marta Cavazza, Maria Franca Spallanzani, Yvette Conry, François Dagognet, Saverio Ricci, Marie-Dominique Couzinet.

Appello per la cultura e la ricerca in Europa. Relazioni di: Giovanni Aquilecchia, Gerardo Marotta, Alain Philippe Segonds, Nuccio Ordine, Domenico Losurdo, Paolo Marotta, Wolfgang Kaltenbacher, Francesco Petruccione, Alain de Libera, Yves Hersant.

Le nouveau système du monde. Relazioni di: Alexandre Adler, Jean-Yves Calvez, Rossana Rossanda, Georges Labica, Paco Fernandez Buey, Jean Robelin, Roger Martelli, Michael Löwy, Domenico Losurdo, Yves Lacoste, Claude Meillassoux, Etienne Balibar, Robin Blackburn, Domenico Jervolino, Stefano Petrucciani, Samir Amin.

Cents ans de marxisme. Bilan et perspectives. Relazioni di: Jacques Texier, Jacques Bidet, Wolfgang Hang, Gérard Dumenil, Domenico Jervolino, Nicolas Tertulian, Carlo Vercellone, Eustache Kouvelakis, Etienne Balibar, Enrique Dussel.

Œuvres complètes de Giordano Bruno. Relazioni di: Michèle Gendreau-Massaloux, Michel Desgranges, Nuccio Ordine, Yves Hersant, Marc Fumaroli.

Science et philosophie en France et en Italie. Relazioni di: Silvano Tagliagambe, Paolo Parrini, Roberto Maiocchi, Ornella Pompeo Faracovi, Jean Petitot.

Journées d'études sur Bernard Groethuysen. Relazioni di: Michèle Gendreau-Massaloux, Dominique Desanti, Jean Toussaint, Remo Bodei, Philippe Delpuech, Maurice de Gandillac, Fernando Savater, Pascal Michon, Giuseppe Cacciatore, Tatiana Mailliard Parain.

Montesquieu du nord au sud. Relazioni di: J. Ehrard, A. Postigliola, E. Ring, J.T. Lukowski, N. Plevinskaïa, D. Apostopoulos, S. Björkman.

La question du socialisme aujourd'hui. Relazioni di: G. Duménil, S. Amin, G. de Bernis, M. Angenot, M. Riot-Sarcey, V. Seroussi, J. Kergoat, G. Moschonas, G. Chavance, R. Matamed-Nejard, G. Bensimon, R. Lew, G. Fabre, E. Kouvelakis, J. Sapir, D. Losurdo, P. Bauby, B. Marx, Cl. Leneveu, M. Housson, K. Vergopoulos, Y. Le Bot, M. Najam, Chr. Barrère, Chr. Aguiton, M. Revelli, D. Lévy, Th. Coutrot, D. Linhard, JP. Durand, M. Vakaloulis, T. Andréani, L. Sève, A. Tortorella, C. Samary, R. Antunes, St. Petrucciani.

Les pensées de l'histoire entre modernité et postmodernité. Relazioni di: Jean-Marie Goulemot, Hélène Desbrousses, Bertrand Binoche, Jean François Kervegan, Silvia Caianiello, Giampiero Moretti, Denis Thouard, Michael Lowy, Annie Petit, Therry Martin, Maria Donzelli, Alfonso M. Iacono, Giuseppe Cacciatore, Domenico Jervolino, André Tosel, Jean-Marie Vincent, Jacques Bidet, Luigi Cortesi.

The Role of the Political Police in the Soviet Union, 1918-1956. Relazioni di: A. Graziosi, J. Scherrer, N. Werth, V. N. Khaustov, A. M. Pshennikov, V. F. Semystjaha, F.-X. Nérard, Iu. Shapoval, V. Vasyl'jev, A. Blum, M. Mespoulet, G. Kessler, D. Shearer, P. Hagenloh, J. Burds, M. Junge, R. Binner, N. Baron, D. Nordlander, G. Moulecc, T. Martin.

Le dialogue philosophique à Rome au I^{er} siècle avant J.C.: Cicéron et Philodème. Relazioni di: Marcello Gigante, Alain Michel, Carlos Lévy, Jean-Louis Ferrari, Miriam Griffin, Elizabeth Asmis, Bernard Besnier, Mario Capasso, Daniel Delattre, Jakob Wisse, David Armstrong, Jürgen Hammerstaedt, Gioia M. Rispoli, Andrew Barker.

Lucien Labertonnière: raison philosophique et foi chrétienne. Relazioni di: M. Meslin, P. Colin, J. Prevotet, G. Losito, F.

Finoti, L. Pazzaglia, A. Douchevskij, P. Beillevert, R. Virgoulay, J. Greisch, P. Beillvert, J. M. Mayeur.

Autour de l'œuvre de Frances A. Yates (1899-1981): du reveil de la tradition hermétique à la naissance de la science moderne. Relazioni di: Roland Edighoffer, Allison P. Cubert, Stéphane Toussaint, Jean-Pierre Brach, Hilary Gatti, Paola Zambelli, Hélène Védrine, Wonter J. Hanegree.

Les Œuvres italiennes de Giordano Bruno. Relazioni di: Guido Davico Bonino, Marc Fumaroli, Michèle Gendreau-Massaloux, Nuccio Ordine, Alain Segonds.

UNESCO

30 ans d'activité de l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Relazioni di: Paul Ricoeur, Michèle Gendreaux-Massaloux, Maurice Aymard, Jérôme Bindé, Yves Hersant, Jacques D'Hondt, Paulin J. Hountondji, Ioanna Kuçuradi, Nuccio Ordine, Jean Petitot, Marcello Sánchez Sorondo, Luca M. Scarantino, Alain Segonds, Nicolas Tertulian, Imre Toth, Michel Vovelle.

Hanno tenuto corsi di lezioni nella sede dell'Istituto in Napoli i seguenti studiosi dell'École Pratique des Hautes Études: Jean Robert Armogathe, Pierre Costabel, Paul Dibon, Henri-Jean Martin, Bruno Neveu, René Roques, François Secret, Paul Vignaux.

Poitiers

Droit et liberté de la personne dans la philosophie politique de Hegel. Lezioni di : Leo Lugarini, René Maspétiol, Gerhart Schmidt, Bernard Bourgeois, Jacques D'Hondt, Guy Planty-Bonjour.

Rousseauismus und Revolution beim jungen Hegel. Lezioni di: Hans Friedrich Fulda, Alexis Philonenko, Robert Legros, Vincent A. McCarty, Hubertus Busche, Bernard Bourgeois, Giuseppe Duso, Jean-François Kervegan, Domenico Losurdo, Roger Barny, Jacques D'Hondt.

Signification de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Lezioni di : Guy Planty-Bonjour, Jacques D'Hondt.

La pensée de Marx. Lezioni di Jacques D'Hondt.

Colloque Schelling. Relazioni di: Jean-Louis Vieillard-Baron, Klaus Düsing, Alexis Philonenko, Jean-François Courtine, Alexandre Roux, Pascal David, Ignacio Falgueras, Michael Veter, Birgit Sandkaulen, Miklos Vetö, Marc Richir, Tonino Griffiero, Jean-François Marquet, Enrico Guglielminetti, Marie-Christine Challol-Gillet, Xavier Tilliette.

Strasburgo

Conseil de l'Europe

La recherche fondamentale. Une priorité européenne. Relazioni di: W. Kaltenbacher, A. Schmitt, W. Shea, F. Becker, R. Doré, A. Pompidou, G. Ourisson, A. Burgen, J. Marescaux, Y. Lavoigne, J. Jurt, E. Trocmé, N. Olszak, B.B. von Maydell, R. Dorandeu, F. Petruccione, G. Darmon, M.J. Rycroft, E. Clementi, G. D'Agostino.

Presentazione al Presidente del Parlamento Europeo dell'Appello per la filosofia e dell'Appello per la ricerca umanistica. Relazioni di: Egon Alfred Klepsch, Antonio La Pergola, Biagio de Giovanni, Mario Forte, Francesco

Tagliamonte, Reinhard Brandt, Vincenzo Cappelletti, John A. Davis, Romeo De Maio, Marc Fumaroli, Yves Hersant, Reinhard Lauth, Emilio Lledó, Vittorio Mathieu, Gerardo Marotta, Nunzia Marrone, Giuseppe Orsi.

Tours

La Renaissance en France. Lezioni di: Pierre Aquilon, Jean Ceard, André Chastel, Jean Guillaume, Jean-Claude Margolin, Alain Michel, Jean-Pierre Ouvrard, Michel Simonin, Jean-Michel Vaccaro.

BELGIO

Bruxelles

Oeuvres complètes de Giordano Bruno. Saluti di: Luciana Castellina, Ilya Prigogine, Enrique Baron Crespo, Biagio de Giovanni, Gerardo Marotta, Giovanni Pugliese Carratelli. Relazioni di: Giovanni Aquilecchia, Rita Sturlese, Yves Hersant, Nuccio Ordine, Miguel Angel Granada, Alain Segonds.

Le Rayonnement de la philosophie européenne. La philosophie à Naples à travers les âges. Relazioni di: L. Couloubaritsis, R. Mortier, B. de Giovanni, M. Gigante, R. P. J. McEvoj, L. Gualdo Rosa, F. Tessitore, S. Ricci, A. Postigliola, M. Agrimi, A. Robinet, A. Pons, G. F. Cantelli, G. Cacciatore, K. E. Lönne, M. Torrini, I. Prigogine.

OLANDA

Leeuwarden

Frans Hemsterhuis: riscoperta di un filosofo europeista.

Relazioni di: G. J. Scheurwater, G. D'Acunto, J. A. Ruler, L. Spruit, H. J. M. Bos, A. Moretto, C. de Peter, C. Melica, G. van der Meer, L. Illetterati, M. Cometa, E. Tavani, M. Vegelin van Claerbergen, I. Nijenhuis, P. C. Sonderen, E. Matassi, L. E. Hoffman, M. Mazzant-Mis, H. Kroj, R. Bordoli, J. van Sluis, L. Piccioni.

Leida

Scepticism and Irreligion in the XVII and XVIII Centuries.

Relazioni di: Susanna Akerman, Silvia Berti, Constance Blackwell, Olivier Bloch, Harry Bracken, James Force, Amos Funkenstein, Alan Gabbay, Sarah Hutton, David Katz, Alan Kors, Lothar Kreimendahl, Sylvia Murr, Ezequiel de Olazo, Jan van der Berg, Ernestine van der Wall, Theo Werbeek, Manfred Walther, Richard Watson, Ruth Wahlen.

Rotterdam

Das Andere und das Denken der Verschiedenheit. Lezioni di:

H. Kimmerle, S. Ijsseling, F.T. van Peperstraten, A.J.M. van Weers, G. Gamm, W. van Reijen, M. Bilolo, U. Guzzoni, M. Griesebach, G. Böhme, S. Agacinski, A.V. Bormann, J. Brockmeier, L. Siep, L. Irigaray, H. Schmitz, R.W. Müller, K. Axelos, E.A. Bolle, D. Tiemersma, Th. De Boer, G. Groot, H. Oosterling, M. Damnjanovic.

Utrecht

Hegels Aesthetik: die Kunst der Politik, die Politik der Kunst.
Relazioni di: Domenico Losurdo, Guido Oldrini, Klaus Düsing, Heinz Kimmerle, Bernard Bourgeois, András Gedö, Eduardo Chitas.

SVIZZERA

Basilea, Neuchâtel, Zurigo

I progressi degli studi sulla Biblioteca ercolanese di Filodemo.
Lezioni di Marcello Gigante.

Ginevra

Unity and Internationalism of the Sciences and the Humanities. Relazioni di Giovanni Pugliese Carratelli, Robert R. Wilson, Lèon Van Hove, Giuseppe Montalenti, Olivier Reverdin, Remo Bodei, René Thom, Manfred Eigen, Ugo Amaldi.

Locarno

Nel crepuscolo della probabilità. Relazioni di: Norberto Bobbio, Enrico Berti, Remo Bodei, Pierre Bourdieu, Paul K. Feyerabend, Amy Gutman, Hans Jonas, Horst E. Richter, Vittorio D. Segre, Margaret A. Somerville, Bartolomeo Sorge, Dennis Thompson, Gianni Vattimo, Salvatore Veca, Maurizio Viroli, Michael Walzer.

Losanna

Machiavelli storico, politico, letterato. Relazioni di: Mario Martelli, Giulio Ferroni, Paul Larivaille, Jean-Jacques Marchands, Giorgio Inglese, Emanuele Cutinelli, Filippo Grazzini, Francesco Busi, Nino Borsellino, Gian Mario Anselmi, Denis Fachard, Andrea Matucci, Hugo Jaeckel, Giorgio Barberi Squarotti, Anthony J. Parel, Enrico Malato, Anna Maria Cabrini, Christian Bec.

GERMANIA

Amburgo

Hegels Rechtsphilosophie: Moralität und Sittlichkeit. Lezioni di: Karl-Heinz Nusser, Wolfgang Bartüschat, Kurt Seelmann, Michael Köhler, Vittorio Höhle, Wolfgang Schild, Henning Hottmann, Stefan Smid.

Junghegelianismus als Antifaschistisches Forschungsthema. Relazioni di: H. J. Sandkühler, L. Hajen, Z. Rosen, L. Lambrecht, F. Tomberg, H. Hirsch, U. Püschel, A. Herzig, W. Grab, O. Briese, H. Bock, W. Meiser, M. Hundt, K. Feilchenfeldt.

Aquisgrana

Das Problem der Dialektik. Lezioni di: Klaus Düsing, Hans Friedrich Fulda, Thomas Kesselring, Angelica Nuzzo, L. Bruno Puntel, Klaus J. Schmidt, Dieter Wandschneider.

Bad Homburg

Kants Opus Postumum. Lezioni di: Reinhard Brandt, Vittorio Mathieu, Gerhard Buchdahl, Rudolf Kötter, Hans-Joachim Waschkies, Martin Carrier, Eckart Förster, Hans-Georg Hoppe, Burkhard Tuschling.

Berlino

Vico und die Zeichen. Vico e i segni. Saluti di: Johann W. Gerlach, Umberto Vattani. Relazioni di: Jens Lüdtke, Giorgio Tagliacozzo, Wilhelm Schmidt - Biggemann, Sanja Roic, Tullio De Mauro, Donald Phillip Verene, Donatella Di Cesare, Eugenio Coseriu, Giuseppe Cacciatore, Gunter Gebauer, Gianfranco Cantelli, Stephan Otto, Mario Agrimi, Paolo Cristofolini, Ferdinand Fellmann, Lia Formigari, Manuela Sanna, Antonino Pennisi, Giuliano Crifò, Klaus W. Hempfer, Aldo Di Luzio, Paola Zambelli, Stefano Gensini, Jürgen Trabant.

Violenza della storia - storie della violenza. Relazioni di: Pierangelo Schiera, Gian Enrico Rusconi, Gabriele Huber, Carolin Fischer, Nanni Balestrini, Kurt Lanthaler, Peter Brockmeier, Franco Sepe, Michèle Mattusch, Marc Föcking, Remo Ceserani, Alberto Granese, Carolin Fischer, Dieter Kattenbusch, Alberto Abruzzese, Helene Hart.

Ein Kapitel der italienischen Kulturgeschichte: Benedetto Croce. Lezioni di: N. Sombart, R. Finelli.

Neapolis. Philosophie in Italien und Deutschland. Relazioni di: Michael Theunissen, Pierangelo Schiera, Wolfgang Kaltenbacher, Gerardo Marotta, Remo Bodei, Umberto Curi, Domenico Losurdo, Giacomo Marramao, Gianni Vattimo.

Verfassungswandel um 1848 im europäischen Vergleich. Relazioni di: Heinrich Best, Arthur Schlegelmich, Martin Kirsch, Walter Lukan, Ditlev Tamm, Gerald Stourzh, Jean Stengers, András Gergely, Antonino De Francesco, Carlos Petit, Marco Meriggi, Francesca Sofia, Anna Maria Rao, Pierangelo Schiera.

Paul Ricoeur: Hermeneutik und Phänomenologie. Relazioni di: Marcelino Agis Villaverde, Udo Tietz, Martin W. Schnell, Stephen Urth, Norbert Meuter, Andreas Breitling, Jacques Dewitte, Rita Messori, Dieter Teichert, Mergit Eckholt.

Gedächtnis - Geschichte - Vergessen. Relazioni di: Láslo Tengelyi, Domenico Jervolino, Dieter Teichert, Spyridion Kontroufinis, Andreas Breitling, Reiner Adelphi, Friedrich von Petersdorff.

Le opere italiane di Giordano Bruno. Relazioni di: Werner Beierwaltes, Klaus W. Henyfer, Thomas Leinkauf, Nuccio Ordine, Wilhelm Schmidt-Biggemann.

Bielefeld

Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. Relazioni di: Hans-Jürg Braun, Hans-Martin Sass, Heinz Nusser, Theodor Münz, Karol Bal, Francesco Tomasoni, Xiao-Bin Li, Walter Jaeschke, Ryszard Panasiuk, Arve Brunvoll, Maciej Potepa.

Center for Interdisciplinary Research: a Model for Institutional Innovation in Science? Relazioni di: Stuart S. Blume, Hans Uwe Erichsen, Patricia Graham, Maurice Aymard, John R. Grace, Rogers J. Hollingsworth, Eberhardt Lämmert, Gerardo Marotta, Rolf Möller,

Johann Mouton, Heinz-Rudi Spiegel, Wilhelm Krull, Sabine Maasen, Marc De Mey.

Napoli viceregno spagnolo. Una capitale della cultura alle origini dell'Europa moderna (sec. XVI-XVII). Relazioni di: Monika Bosse, André Stoll, Giuseppe Galasso, Giovanni Muto, Mireille Peytavin, Cesare Vasoli, Luca D'Ascia, Saverio Ricci, Germana Ernst, José Maria López Piñero, José Pardo Tomás, Annamaria Ciarallo, Amalia Perfetti, Oreste Trabucco, Victor Navarro Brotons, Raffaella De Vito, Karl Maurer, Luis F. Bernabé Pons, Begoña Souviron López, Carl Hermann Middelanis, Raffaele Sirri, Teresa Cirillo, August Buck, Edgar Radtke, Michele Rak, Felice Gambin, Fernando Díaz Esteban, Andreas Beyer, Jutta Held, Sebastian Schütze, Nicola Spinosa, Dinko Fabris.

Die Republik Neapel 1799. Lezioni di: Giuseppe Orsi e André Stoll.

Brema

Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie. Relazioni di: Jürgen Mittelstrass, José M. Ripalda, Hans Krämer, Martina Thom, Gerhard Pasternack, Kurt Rötgers, Hans Friederich Fulda, Hans Jörg Sandkühler, Francesco Moiso, Domenico Losurdo, Manfred Buhr, Hans-Heinz Holz.

Philosophie und Wissenschaft. Interagierende Perspektiven spekulativer und transzendentaler Philosophie und experimenteller Wissenschaften. Relazioni di: Michael John Petry, Wolfgang Krohn, Detlev Pätzold, Rolf P. Horstmann, Reinhard Lauth, Francesco Moiso, Hans-Heinz Holz, Ferdinando Vidoni, Ernst Florey, José

Barata-Moura, Werner Goldschmidt, Domenico Losurdo, Helmuth Holzhey, Kurt Bayertz, Juha Manninen, Hans Jörg Sandkühler.

Colonia

Phänomenologie und Psychologie in Hegels Enzyklopädie.

Lezioni di: Lothar Eley, Hans Friederich Fulda, Klaus Düsing, Gerhard Schmidt, Burkhard Tuschling, Ugo Rameil, Michael John Petry, Adriaan Peperzak, Wolfgang Schild, Ludwig Siep, Bernhard Merker.

La responsabilità etica dello scienziato. Relazioni di: Werner

Buckel, Vittorio Mathieu, Klaus Heinloth, Giorgio Bernardi, Peter Starlinger, Manfred Wolff, Jeanne-Pierre Vigier, Kurt Bayertz, Matthias Gatzemeier, Paolo Cerletti, Klaus Traube, Hanz Lenk, Giorgio Penzo, Vincenzo Cappelletti, Enrico Berti, Vittorio Hösle, Edoardo Caianiello, Dieter Wandschneider, Paolo Bisogno, Werner Luck, Alfonso Maria Liquori, Hubert Kneser, Hans Sachsse, Gaetano Calabrò.

Costanza

I progressi degli studi sulla Biblioteca ercolanese di Filodemo.

Lezione di Marcello Gigante.

Darmstadt

Performativität und Praxis. Relazioni di Gerhard Gamm,

Georg W. Bertram, Erika Fisher-Lichte, Simon Critchley, Andreas Heteel, Dietmar Köveker, Werner Hamacher, Sybille Krämer, Jens Kertscher, Markus Lilienthal, Alex Demirovich, Matthias Kross, Dieter Mersch.

Erlangen-Norimberga

Hegel und die antike Dialektik. Lezioni di: Manfred Riedel, Otto Pöggeler, Enrico Berti, Rüdiger Bubner, Heribert Böder, Gerhard Schmid, Klaus Düsing, Stanley Rosen, Manfred Baum, Rudolf Meyer, Pierre Aubenque, Reiner Wiehl, Wolfgang Künne, Klaus Held, Hartmut Buchner.

Francoforte

Moralität und Sittlichkeit. Lezioni di: Jürgen Habermas, Rüdiger Bubner, Wolfgang Kuhlmann, Herbert Schnädelbach, Friederich Kambartel, Vittorio Hösle, Albrecht Wellmer, Bernhard Waldenfels, Dietrich Böhler, Axel Honneth, Charles Taylor, Karl-Otto Apel, Micha Brumlik.

Fichtes Rechtsphilosophie: die ersten drei Lehrsätze der Grundlagen des Naturrechts. Lezioni di: J. Zaczyk, V. Hösle, L. Siep, W. Kröhler, A. Wildt, A. Bartuschat, E. A. Wolff.

Friburgo

Geschichtliche Erfahrung und symbolische Repräsentation: ein Symposium. Relazioni di: Alain Pons, Sabine Mödersheim, Holger Schmid, Nel Rodriguez Rial, Giovanni Moretto, Georges Navet, Gerd Krumeich, Jean-Michel Rey, Urias Arantes, Giuseppe Cacciatore, Patrice Loraux, Giuseppe Cantillo, Antonello Giugliano, Reinhold N. Smid, Marc Richir, Silvio Senn, Wolfhart Henckmann, Ashraf Noor, Javier San Martin, Hans Rainer Sepp, Petr Rezek, Daniel Payot.

Theoretische Physik: Einblicke in die moderne Forschung. Relazioni di: J. Honerkamp, F. Petruccione, D. Giulini, K. Pohlmeier, S. Waldmann, H. P. Breuer, T. Filk.

Einblicke in die moderne Forschung. Relazioni di: F. Petruccione, D. Giulini, H. P. Breuer, W. Dobler, H. Peter, K. E. Kunze, S. Waldmann, T. Filk.

Halle/Saale

Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext. Relazioni di: Paul Ricoeur, Vittorio Mathieu, Günter Abel, Lutz Danneberg, Jean Grondin, Maciej Potepa, Manfred Riedel, Jean-François Courtine, Ferdinand Fellmann, José M. Mardones, Gianni Vattimo, Rainer Enskat, Werner G. Jeanround, Reinhard Herzog, Anselm Haverkamp, Hent de Vries, Maria Christina Bartolomei, Bratislav Horyna, Fritz Stolz, Pier-Cesare Bori, Sergio Givone, Maria Villela Petit, Jaques de Visscher, Ada Neschke-Hentschke, Hans-Martin Gauger, Jochen Hörisch, Han J. Adriaanse, Oswald Schwemmer, Janos Petöfi, Julia Kristeva, Michel Meslin, Stewart Sutherland, Detlev von Uslar, Giuliano Crifò, Volker Gerhardt, Hans Georg Söffner, Dietrich Krusche, Klaas Huizing, Giuseppe Galli, Paul Moyaert, Jean Greisch, Ugo Perone.

Hannover

Internationaler Leibniz Kongreß. Relazioni di: André Robinet, Michel Fichant, Heinrich Schepers, Eberhard Knobloch, Massimo Mugnai, Noa Zauderer-Naaman, Emily Grosholz, Bianca M. Cuomo D'Ippolito, Klaus E. Kaehler, Helmut Schnelle, Horst Matthai, Robert C.

Sleigh, Jr., Wilhelm Totok, Miguel Beltrán, Dominique Berlioz, Maria Rosa Antognazza, Mark A. Kustald, Erhard Holze, Renato Cristin, Alexandru Boboc, Paul Schuster-Stein, Gerda Utermöhlen, Vladimir Katasonov, Vladimir Kirsanov, Marina Serbanescu, Fritz Hartmann, Wenchao Li, Kiyoschi Sakai, Zhu Yanbing, Claudia von Collani, Rita Widmaier, Hans-Peter Schneider, Philip Beeley, George G. Constandache, Günter Scheel, Peter Nitschke, Patrick Riley, James G. O'Hara, Joseph Gross, Hartmut Hecht, Ruth Hagengruber, Henk H. Kubbinga, Rainer E. Zimmermann, Randall R. Dipert, Hans-Joachim Waschkies, Ulrich Majer, Stefano Di Bella, Ulrich Wodarzik, Jan A. Cover, Wilhelm Totok, Antonella Balestra, Augustin Andreu Rodrigo, Ana-Marina Fernández Pérez, Hubert Horstmann, Dennis Rohatyn, Ursula Goldenbaum, Stefan Lorenz, Tadeusz Giec, Klaus-Rüdiger Wöhrmann, Luigi Cataldi Madonna, Hiroaki Yamada, María Jesús Vázquez Lobeiras, Goffredo Iommi Amunátegui, Helmut Pape, Manfred Buhr, Jürgen Herbst, Leonard H. Ehrlich, Christoph Kann, Jaime de Salas Ortueta, Begoña Ilarregui, Jaime Nubiola, Wolfgang Lenzen, Frédéric Nef, Hans Burkhardt, Alexander Subbotin, Jesús Padilla Gálvez, Ezequiel de Olaso, Gideon Freudenthal, Robert Merrihew Adams, Tilman Ramelow, Sven K. Knebel, Enrico Pasini, Michel J. Murray, Jens Häsel, Fritz Nagel, Pasqualino Masciarelli, Giovanna Varani, Alexandru Giuculescu, Friedrich Gaede, Antonio Lamarra, Gerhard Kuebart, Augusto Serrano, Mark A. Kulstad, Alexander A. Pechenkin, Naoum Daher, Andreas Goppold, Gerd-Günter Grau, Erika C. Mann, Hervé Barreau, Yves Charles Zarka, Karl Hahn, András Gedö, Wolfgang Dittrich, Malte-Ludolf Babin, Miguel Sánchez Mazas, Walter H. O' Briant, Witold Marciszewski, Walter

E. Ehrhardt, Frédéric de Buzon, Teodor Oiserman, Peter Shalimov, Anselm Model, Waldemar Voisé, Friedrich Wilhelm Korff, Konrad Moll, Heinz-Jürgen Heß, Thomas Gil, Janusz Czerny, François Duchesneau, Volker Bialas, Peeter Mürsepp, Hans Poser, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Quintín Racionero Carmona, Konrad Cramer.

Heidelberg

Scuola Europea di Filosofia

Die Universalität des hermeneutischen Denkens. Lezioni di Hans-Georg Gadamer.

Hermann Cohen e Franz Rosenzweig. Un contributo del pensiero ebraico alla filosofia del XX secolo. Lezioni di Reiner Wiehl.

Ragione e comprensione: un concetto comunicativo di razionalità. Lezioni di Joseph Simon.

Über den Sinn der praktischen Frage - Zwischen ethischer Grundlegungsfrage und moralischem Orientierungsanspruch. Relazioni di: Martin Sattler, Suzanne Kirkbright, Michael Hauskeller, Victor Schubert, Brigitta-Sophie von Wolff-Metternich, Carsten Dutt, Anja Stukenbrock.

Estetica, ermeneutica e neuroscienze. Convegno in occasione del 102° compleanno di Hans-Georg Gadamer. Relazioni di: Giuseppe Orsi, Jean Grondin, Olaf Breidbach, Wolfram Högbe, Barbara Stafford, Wolf Singer, Wolfgang Neuser, Gianni Vattimo, Reiner Wiehl.

Wahrheit und Verstehen: Davidson, Gadamer und das Desiderat einer objektiv-idealistischen Hermeneutik. Lezioni di Vittorio Hösle.

Europa denken: die Prinzipien der antiken politischen Philosophie heute. Lezioni di Volker Gerhardt.

Die Frankfurter Schriften Giordano Brunos und ihre Voraussetzungen. Relazioni di: W. D. Müller-Jancke, H. Brinckmann, W. Schmied-Kowarzik, K. Heipcke, F. Fellmann, S. Ricci, R. Heinrich, M. Cambi, M. A. Granada, R. Sturlese, P. R. Blum, S. Otto, G. Aquilecchia, A. Bönker-Vallon, E. von Samsonow, M. L. Heuser, C. Monti, M. Ciliberto, M. Stalder, W. Neuser.

Jena

200 Jahre Wissenschaftslehre: die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. Relazioni di: K.M. Kodalle, T. Rockmore, J. Schreiter, J.C. Merle, G. Duso, K. Okada, H.D. Klein, M. Fukuyoshi, A. Perrinjaquet, W.E. Ehrhardt, J.L. Vieillard Baron, M. Buhr, W. Schmied Kowarzik, M. Potepa, T. Pentzopoulou Valalas, C. Strube, A. Denker, D. Köhler, C. Iber, L. Hühn, B. Wanning, P. Oesterreich, T.S. Hoffmann, A. Mues, H. Jergius, D. Braezaele, H.G. von Manz, K. Hann, M. Vetö, U. Richll, J. Stolzenberg, H.P. Falk, H. Girndt, O. Dann, C. Amadio, D. Wildenburg, H.J. Gawoll, K. Stein, C. Bickmann, A.G. Wildfeuer, K. Lindner, J.L. Villacañas, A. Przylebski, J. Stahl, A. Engstler, F. Krämer, K. Hammacher, V. Lopez Dominguez, Th. Buchheim, M. Stamm, M. Bondeli, E. Düsing, J. Heinrichs, C. Kumamoto, T. Borodaj, G. Meckenstock, H. Traub, M. Ivaldo, M. Zagorskova, F.L. Lendval, F. Wittekind, M. Hölscher, E. Ruhnau, A. Lazzari, F. Aschoff, N. Gromyko, D. Vasiljev, A. Hutter, B. Sandkaulen, E. Kiss, S. Jürgensen, A. Iacovacci, P. Gaidenko, R. Loock.

Glauben und Wissen. Relazioni di: Klaus-Michael Kodalle, Andreas Arndt, Birgit Sandkaulen, Angelica Nuzzo, Jean-Louis Vieillard-Baron, Silvia Rodeschini, Wolfdietrich Schmid-Kowarzik, Henning Ottmann, Christiana Senigaglia, Pierluigi Valenza, Rolf Ahlers, Marco De Angelis, Klaus Wrehde, Josef Simon, Renate Wahsner, Vittorio Morfino, Horst-Heino von Borszeszkowski, Alessandro Mazzone, Karol Bal, Felix Duque, Rüdiger Bubner.

Kassel

Die Republik Neapel 1799. Lezioni di Hartmut Ullrich e Giuseppe Orsi.

Internationales Richard-Höningswalds-Symposion. Relazioni di: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Henry Hönigswald, Kurt Walter Zeidler, Michael Benedikt, Massimo Ferrari, Jean Grondin, Tom Rockmore, Ernst Wolfgang Orth, Roswitha Grassl, Norbert Meder, Irene Kajon, Wolfgang K. Schulz, Wolfgang Marx.

Mannheim

Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie. Lezioni di: Heinz Folkers, Claudio Cesa, W. Ch. Zimmerli, Hans Jörg Sandkühler, Domenico Losurdo, W. E. Ehrhardt, Wolfgang Schild.

Marburgo

Hegels Philosophie des subjektiven Geistes und ihre Darstellung in Hegels Vorlesungen. Relazioni di: Burkhard Tuschling, Franco Chiereghin, Reinhard Brandt, Klaus Düsing, Ludwig Siep, Rolf Peter Horstmann, Michael John Petry, Hans Christian Lucas, Adriaan Peperzak, Ugo

Rameil, Lothar Eley, M. Bienenstock, Iring Fetscher,
Dieter Henrich.

Monaco

Probleme des deutschen Idealismus in der Geschichtsforschung und im philosophischen Denken der Gegenwart.
Lezioni di: Klaus Düsing, Reinhard Brandt, Dieter Henrich, Reinhard Lauth, Hermann Krings, Hans Friedrich Fulda, Wolfhart Pannenberg.

Treviri

Die Republik Neapel 1799. Lezioni di Hartmut Ullrich e
Giuseppe Orsi.

Tubinga

Hauptaspekte der platonischen Philosophie. Lezioni di:
Konrad Gaiser, Jürgen Mittelstrass, Günther Bien,
Thomas Szlezak, Hans-Joachim Krämer, Rüdiger Bubner.

Hegel und die Naturwissenschaften. Lezioni di: Konrad
Gaiser, Dieter Wandschneider, Vittorio Hösle, Michael
John Petry, Karl-Heinz Ilting, Manfred Gies, Luuk
Fleischhacker, Imre Toth, Dietrich von Engelhardt.

I progressi degli studi sulla Biblioteca ercolanese di Filodemo.
Lezione di Marcello Gigante.

Weimar

*La strumentalizzazione della cultura e dei classici: il caso
Weimar.* Lezioni di Lothar Ehrlich.

Die europäische Bedeutung des Falles Weimar. Lezioni di: Justus H. Ulbricht, Giovanni Leghissa, Olaf Breidbach, Michael Siebenbrodt, Lothar Ehrlich, Christiane Wolf, Volkhard Knigge, Martin Sattler.

Die europäische République des Lettres in der Zeit der weimarer Klassik. Relazioni di: Lea Ritter - Santini, Hellmut Seemann, Paul Raabe, Marc Fumaroli, Klaus Menger, Michael Knoche, Christa Lichtenstern, Norbert Miller, Stéphane Michaud, Pierre Marechaux, Francisco Jarauta, Carlo Ossola.

Die europäische Bildung zwischen Weimar und Brüssel. Lezioni di: Giuseppe Orsi, Giovanni Leghissa, Justus H. Ulbricht.

Wittenberg

Giordano Bruno und Wittenberg, 1586-1588. Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie. Relazioni di: Th. Leinkauf, P.-R. Blum, J. Seidengart, T. Dragon, M. Ciliberto, S. Clucas, M. Mulsow, M.A. Granada, E. Canone, A. Bönker-Vallon, G. Aquilecchia, N. Ordine.

Wolfenbüttel

Aspekte der deutschen Aufklärung: Forschungsprobleme im europäischen Kontext. Lezioni di: Paul Raabe, Walther Killy, Walter Sparn, Gotthardt Frühsorge, Erdmann Weyrauch, Martin Bogardt, Rudolf Vierhaus, Franklin Kopitzsch, Gunther Gawlick, Albrecht Schöne, Günter Patzig, Ingrid Strohschneider-Kohrs, Werner Schneiders.

Eine Reise der Aufklärung: Lessing in Italien. Relazioni di: Helwig Schmidt-Glintzer, Helmut Pehle, Wolf Lepenies, Lea Ritter Santini.

Wuppertal

Edmund Husserl: die Phänomenologie 50 Jahre nach seinem Tod.

Relazioni di: Klaus Held, Ludwig Landgrebe, Jean François Courtine, Bernhard Waldenfels, Donn Welton, Renato Cristin, Ernst Wolfgang Orth, Pier Aldo Rovatti, Tadashi Ogawa, Aldo Masullo, Karl Schuhmann, Rudolf Boehm, Carlo Sini, Bernhard Rang.

AUSTRIA

Vienna

Die Bedeutung des Philosophischen Systemgedankens in der Gegenwart. Lezioni di: Konrad Cramer, Klaus Düsing, Geert Edel, Karen Gloy, Harald Holz, Hans-Dieter Klein, Peter Reisinger, Josef Simon, Wolfgang Schild, Dieter Wandschneider.

Research in Europe. Relazioni di: G. Aquilecchia, A. Barone, M. Capaccioli, U. Curi, M. Dürkop, A. Ebenbauer, U. Felt, M. Gendreau-Massaloux, A. Guidi, J. Lange, B. Maresca, G. Marotta, S. J. Noorda, H. Nowotny, N. Ordine, F. Petruccione, G. Pittella, C. Rizzuto, W. R. Shea, E. A. van Trotsenburg, W. Zwanenburg.

Parthenope für die Zukunft Europas. Relazioni di: H. Marte, A. Masullo, R. Bodei, G. Marotta.

Vereintes Europa oder Europa der Nationen? Relazioni di: A. Ebenbauer, G. Marotta, W. Streitenberger, Y. Hersant, C. Einem, U. Stenzel, H. Hawlicek, H. Kronberger, J. Voggenhuber, F. Frischenschlager, W. Kaltenbacher.

Europäische Integration und Erweiterung: eine Herausforderung für die Wissenschaft. Relazioni di: R. Schjerve-Rindler, W. Greisenegger, H.C. Ehalt, G. Marotta, W. Schmidt-Dengler, M. Benedikt, O. Rathkolb, Th. Angerer, M. Gehler, H. Haselsteiner, C. Horel, W. Schmale, K. Stuhlpfarrer, A. Somek, R. Levy, V. Mathieu, G. Reichelt, H. Tretter, P. Verschraegen, R. Buchegger, G. Goetz, W. Kohler, K. Raffer, K. Rothschild, G. Winckler, S. Puntsher-Riekman, K.A. Fröschl, M. Ley, H. Kramer, Ch. Reinprecht, B. Seidlhofer, R. Faistauer, G. Fischer, D. Larcher, H. Rabenstein-Moser, D. Newby, U. Smit, H. Widdowson, P. Kirsch, M. Cullin, E. Hager, W. Kaltenbacher, Ch. Lutter, I. Toth, P. Nelde, R. Möhring, A. Ebenbauer, W. Welzig, A. Schmidt, R. Kneucker, G. Wunberg, H. Schneider, U. Felt.

Minorities in European Linguistic and Cultural Policies. Relazioni di: Gerhard Baumgartner, Klaus Bochmann, Rudolf de Cillia, Jeroen Darquennes, John Edwards, Jürgen Erfurt, Durk Gorter, Dieter W. Halwachs, Normand Labrie, Kenneth D. McRae, Peter H. Nelde, Elke Novak, Els Oksaar, Pádraig O'Riagáin, Günther Rautz, Ilse Reiter, Rosita Rindler-Schjerve, Miquel Strubell, Peter Trudgill, Peter J. Weber, Glyn Williams, Sue Wright.

Die Zukunft der europäischen Mehrsprachigkeit in einer erweiterten Europäischen Union. Relazioni di: L. Papadima, L. Tibeská, A. Necak-Lük, J. Nekvapil, M. Fischer, N. Labrie, S. Gustavsson, D. Bakossová, W. Wölck, A. Dobart, R. Kneucker, M. Pittioni, P. Nelde, W. Kaltenbacher, D. Heindler.

System und Architektonik in der Philosophie Kants. Relazioni di: Karl Schlögl, Hans-Dieter Klein, Henry E. Allison,

Peter König, Reinhard Brandt, Hans-Michael Baumgartner, Karl Ameriks, Béatrice Longuenesse, Michael Wolff, Volker Gerhardt, Georg Siegmann, Konrad Cramer, Hans Friedrich Fulda, Brigitta von Wolff-Metternich, Michael Friedman, Jürgen Stolzenberg, Eckart Förster, Burkhard Tuschling.

Dimensionen der Anerkennung. Relazioni di: Traugott Koch, Hans-Dieter Klein, Peter Reisinger, Edith Düsing, Wolfgang Schild, Ludwig Siep, Matthias Kettner, Peter Warsitz, Gerhard Luf, Adriaan T. Peperzak, Traugott Koch.

La crisi dell'Università. Relazioni di: Alfred Ebenbauer, Michèle Gendreau-Massaloux, Federico Rossi, Gerardo Marotta, Carlo Rizzuto, Marlis Dürkop, Ulrike Felt, Roland Fisher, J.A. van Ginkel, Jozef Janssens, Josef Lange, Josef Melchior, S.J. Noorda, Alain-Philippe Segonds, Edmund A. van Trotsenburg, Giovanni Aquilecchia, Antonio Barone, Monica Bosse, Maria Burani Procaccini, Massimo Capaccioli, Edro Colombini, Umberto Curi, Guido D'Agostino, Natale Gaspare De Santo, Giacomo Garra, Angelo Giorgianni, Wolfgang Greisenegger, Antonio Guidi, Arturo Iannaccone, Wolfgang Kaltenbacher, Domenico Losurdo, Bruno Maresca, Giuseppe Martini, Helga Nowotny, Nuccio Ordine, Francesco Petruccione, Giovanni Pittella, Peter Rona, Achille Serra, William Shea, Andreas Stoll, Armando Veneto, Vincenzo Maria Vita, Moritz Csáky, Willibald Dörfler, Adolf Haslinger, Johannes Hengstschläger, Sigurd Höllinger, Helmut Konrad, Raoul Kneucker, Heinrich Otruba, Arnold Schmidt, Peter Skalicky, Christian Smekal, Miklós Szabó, Josef Wohinz.

Humanismus und Naturwissenschaften. Relazioni di: Christian Noe, Wolfgang Greisenegger, Peter Kampits, Giuseppe Orsi, Herbert Pietschmann, Olaf Breidbach, Friedrich G. Barth, Peter Schuster, Arthur Mettinger, Franz Römer, Rosita Schjerve-Rindler, Mariangela Isacchini, Reiahrd Brandt, Gerardo Marotta.

Vienna-Otterthal

Die philosophische und politische Dimension der Rhetorik. Relazioni di: Rudolf Bernet, Vladimir Bryushinkin, Luca Crescenzi, Günther Figal, Volker Gerhardt, Alexander Haardt, Géza Kállay, Gonsalv Mainberger, Miroslav Marcelli, Rastko Mocnik, Miroslav Petricek, Wolfgang Preisendanz, N.P. Ragosin, Gérard Raulet, László Tengelyi, Helmuth Vetter

SVEZIA

Stoccolma

Giordano Bruno e la cultura europea. Lezioni di: G. Aquilecchia, L. Berggren, N. Ordine, R. Risi.

POLONIA

Breslavia

Hegel im Lichte der Wirkungsgeschichte. Relazioni di: G. Amengual, D. Aleksandrowicz, G. Apostolopoulou, Sh. Avineri, T. Bautz, W. R. Beyer, A. von Bogdandy, H. Borowski, M. Buchwarow, V. Caysa, Dae-Suk Kung, V.

Gransow, H.-H. Holz, K. Hahn, M. N. Jakubowski, H. P. Kainz, J. Kuczynski, W. Kersting, P. Keiler, H. Kimmerle, R. Kozlowski, E. Klin, D. Lübke, W. Lorenz, M. Löbig, K. Lukasiewicz, B. Markiewicz, M. Meaney, M. Moser, E. Müller, A. Nedel, M. Nikolic, H. Ottomann, J. E. Pleines, R. Panasiuk, M. Potepa, R. Pozzo, A. Przylebski, F. Reinhardt, D. Saschew, R. Sonnenschmidt, W. Sunkel, W. Schmidt-Kowarzik, Th. E. Wartenberg, E. Wohlrapp, L. de Vos, R. E. Zimmerman.

Varsavia

Classical and Quantum Integrability. Relazioni di: Fiorella Barone, Fred Bloore, José F. Cariñena, Janusz Grabowski, Manuel De Leon, Paulette Libermann, Giuseppe Marmo, Krzysztof Maurin, Zbigniew Pradzynski, Manuel F. Rañede, Alberto Simoni, Gaetano Vilasi, Pawel Urbenski.

REPUBBLICA CECA

Olomouc

The Future of Phenomenology. Relazioni di: Jan Tesar, Ivan Blecha, Jan Sokol, Hans Reiner Sepp, Natalie Depraz, Dean Kornel, Ion Coporen, Demir Barbaric, Karel Novotny, Renato Cristin, Ichiro Tamaguchi, Dan Zuhavi, Ivan Chvatík, Pavel Konba, David Mik, Onay Sözer, Juris Rozenwalds, Helmuth Vetter.

Praga

Letztbegründung als System?. Relazioni di: Karen Gloy, Milan Sobotka, Edith Düsing, Milos Havelka, Wolfgang Kuhlmann, Dieter Wandschneider, Harald Holz, Carlos Cirne-Lima, Vittorio Hösle, Hans-Dieter Klein.

RUSSIA

Mosca

Secondary Calculus and Cohomological Physics. Relazioni di: Batalin, L. Bonora, R. Bryant, M. Fliess, P. Griffiths, M. Henneaux, V. Kozlov, I. Krasil'shchik, G. Marmo, B. Sadovnikov, J. Stasheff, M. Talon, I. Tyutin, C. Viallet, A. Vinogradov, B. Voronov.

L'Europa al 19° congresso mondiale di filosofia. Relazioni di: Evandro Agazzi, Vittorio Hösle, Domenico Jervolino, Paul Ricoeur.

UNGHERIA

Budapest

La ricerca in Europa. Relazioni di: Bruno Maresca, Leszlo Vigh, Wolfgang Kaltenbacher, János Kelemen, Gerardo Marotta, Paolo Marotta.

L'insegnamento della filosofia nelle scuole d'Europa. Relazioni di János Kelemen e Gerardo Marotta.

Gödöllö

Aufklärung philosophischer Empirismus, Nihilismus und dessen Dechiffrierung. Relazioni di: H. Poser, J. Rathmann, M. Benedikt, G. Tamassy, A. Farkas, T. Staller, L. Moinar, E. Kiss, C. Zehetner, F. Schwediauer, V. Heizler, R. Knoll, H. Kohlenberger, R. Perrotta, W. Cernoch, R. Sepp.

ROMANIA

Bucarest

Limba, cultura si hegemonie în opera lui Antonio Gramsci. Relazioni di: Giorgio Baratta, Domenico Losurdo, Isabella Amaduzzi, Luigi Manias, Andrea Catone, Ciro Migliacci, Tibor Szabo, Gheorghe Stoica, George Lazarescu, Ion Zara, Florin Druta, Sergiu Tofan, Ion Goian, Victor Voicu, Ivan Ivlampie, Elisabetta Gallo, Alexandru Florian.

Machiavelli e la cultura politica moderna. Relazioni di: Giuliano Procacci, Alexandru Balaci, Giovanni Muto, George Lazarescu, Eugenio Guccione, Gheorghe Stoica, Nunzio Dell'Erba, Cristian Preda, Ion Goian, Isabella Amaduzzi, Nicolae Luca, Salvatore Cingari, Alexandru Boboe, Giovanna Cavallari, Adrian Iliescu, Michele Prospero, Sergiu Tofan, Vasile Boari, Minodora Bueur, Ionut Stanomir, Bella Kopeszi.

Il pensiero politico di ispirazione cristiana nei secoli XIX-XX. Relazioni di: Gheorghe Stoica, Eugenio Guccione, Giuseppe Buttà, Gianfranco Morra, Stefan Delureanu, Giovanni Palladino, Sergiu Tofan, Ion Goian.

GRECIA

Salonico

La Repubblica napoletana del 1799 e i patrioti greci. Lezione di Filippo d'Oria.

TURCHIA

Istanbul

La tradizione dell'umanesimo europeo e l'opera dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Relazioni di: Ioanna Kuçuradi, Peter Kemp, Onay Sozer, Domenico Jervolino, Gabriella Baptist Enrique Dussel, Bernard Bourgois.

EGITTO

Dahab

High Energy, Condensed Matter and Enviromental Physics. Convegno internazionale sotto gli auspici dell'UNESCO, del CERN di Ginevra, del Ministero Affari Esteri della Repubblica Italiana, del Ministero egiziano per la ricerca scientifica e dell'Accademia delle Scienze di Israele. Relazioni di: M. Jacob, G. Veneziano, A. Barone, F. Bonaudi, R. Jackiw E. Rabinovici, G. Furlan, L. Alvarez-Gaumé, M. Assad Abdel-Rauf, M. Berry, E. Brézin, M. B. Ghassib, R. B. Laughlin, E. Rabinovici.

GIAPPONE

Tokio, Urawa, Kioto

Europa - Giappone: giornate di studio su Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento. Lezioni a Tokio di: Silvio Marchetti, Mitsuo Sato, Giovanni Aquilecchia, Remo Bodei, Nuccio Ordine. Lezioni a Urawa di: Giovanni Aquilecchia, Hiroaki Ito, Nuccio Ordine, Kazuyuki Ito, Nicholas Mann, Morimichi Kato, Remo Bodei. Lezioni a Kioto di: Miguel Angel Granada, Tan Sonoda, Angelika Bonker-Vallon, Emiko Enomoto, Jean Seidengart, Akihito Inoue.

REPUBBLICA POPOLARE CINESE

Hangzhou, Hong Kong, Pechino, Shanghai

Cristianesimo e culture dell'Occidente. Lezioni di Bruno Forte.

CANADA

Edmonton

Benedetto Croce: Fifty Years Later. His Historical, Aesthetic and Philosophical Legacy. Relazioni di Donald Bruce, Robert Burch, Emanuele Cutinelli-Rendina, Paolo d'Angelo, Edward Mozejko, Pino Patella, Fabio Rizi, David D. Roberts, Massimo Verdicchio, Daniel Woolf.

Toronto

Vico and Postmodernity. Relazioni di: Donald Ph. Verene, Gustavo Costa, John Schaeffer, John O' Neill, Eric McLuhan, Hugh Silverman, Edmund Jacobitti, Massimo Verdicchio, Peter Carravetta, Hayden C. White.

U.S.A

Austin (Texas)

Particles and Geometry. Lezioni di: Steven Weinberg, Bryce De Witt, Joseph Polcninski, Philip Candela, Richard Matzner, Will Fischler, Marc Henneaux, Cecil M.H. De Witt, John Archibald Wheeler.

Berkeley

Physics in the U.S.A.. Relazioni di: Bud Bridges, Pat Burchat, Rino Castaldi, Luca Cavalli Sforza, Roger Falcone, Fred Gilman, Clemens Heusch, W. Kozanecki, Marta Krebs, Robert Mortimer, Richard Muller, Pier Odone, Sherwood Parker, Martin Perl, M. Peskin, Paolo Pianetta, Charles Prescottto, Joel Primack, Buford Price, Chris Quigg, Emilio Segrè, L. Scotto, R. Taylor, Walter Toki, Kenneth H. Westmacott, Alex Zeitti, Bruno Zumino.

Chicago

Giordano Bruno. On the Edge of Modernity. Relazioni: Ted Anton, Giovanni Aquilecchia, Angelica Nuzzo, Jean Seidengart, Maria Pia Ellero, Armando Maggi, Arielle

Saiber, Paul Dietrich, Nuccio Ordine, Tamara Albertini, Paul R. Blum, Edward Gosselin, Graham Harman, Niklaus Largier.

New Haven

Assessing the new Soviet Archival Sources. Relazioni di: Andrea Graziosi, Oleg Khlevniuk, Julie Hessler, Peter Holquist, Terry Martin, Silvio Pons, Gennady Bourdiugov, David Shearer, Paul Bushkovitch.

New York

History and Culture of the University of Salerno. Relazioni di: Maristella de Panizza Lorch, Paul Oskar Kristeller, Margherita Platania, Roberto Racinaro, Giovanni Pugliese Carratelli, Joselita Raspi Serra, Aldo Trione.

The 200th Anniversary of Kant's Critique of Practical Reason. Relazioni di: A. Gulyga, A. Heller, F. Feher, D. Lactermann, W. Kuhlmann, V. Hösle, R. Bernstein, A. Wellmer, R. Schürmann.

Between Hermeneutics and Neopositivism. Relazioni di: Richard Brilliant, Riccardo Dottori, Aldo Gargani, Alexander Nehamas, Amedeo Conte, David Sidorsky, Vincenzo Vitiello, Giuseppe Zaccaria, Taylor Carman, Arthur Danto, Stefano Zecchi, Sergio Givone, Lydia Goehr, David Rosand, Maurizio Ferraris, Giovanna Borradori, Michael Kelly, Diego Marconi, Eva Picardi, Paolo Leonardi, Achille Varzi, Marco Santambrogio, Alessandro Zucchi, Isaac Levi, Carlo Penco, Johan Collins, Carlo Cellucci, Giuliano Toraldo Di Francia, David Albert, Giovanni Boniolo, Luigi Lombardi Vallauri, Frances

Kamm, Warren Thomas Reich, Remo Bodei, Giacomo Marramao, Thomas W. Pogge, Jeremy Waldron, Gabriella Bonacchi, Giancarlo Bosetti, Sebastiano Maffettone, Philip Pettit, Nadia Urbinati, David Rasmussen.

Teoria del comico e conoscenza. Lezioni di Nuccio Ordine.

I dialoghi italiani di Giordano Bruno. Relazioni di: Nuccio Ordine, Giuseppe Mazzotta, Dante Della Terza, Yves Hersant, Maristella Lorch, Paul Oskar Kristeller.

Washington

Monarca della Pittura: Piero and his Legacy. Relazioni di: Marilyn Aronberg Lavin, Stephen Nichols, Michael Curschmann, Serafin Moralejo, Jack Freiberg, Marc Fumaroli, Martin Kemp, Maurizio Calvesi, Colin Eisler, Bert Meijer, Daniel Arasse, Paul Grendler, John Shearman, Christine Smith, Albert Boime, Michael Zimmerman, Rosalind Krauss.

The Neapolitan Republic of 1799: a Bicentennial Analysis. Relazioni di: Tommaso Astarita, John A. Davis, Anna Maria Rao, Thomas Villette, Alexander Grab.

MESSICO

Città del Messico

Ermeneutica e nihilismo. La metafisica e il suo oltrepassamento. Lezioni di Gianni Vattimo.

ARGENTINA

Buenos Aires

Croce e Gramsci: etica e politica. Lezioni di Remo Bodei e Umberto Curi.

Cordoba

Filosofia e cristianesimo a confronto sull'uomo, fra moderno e post-moderno. Lezioni di Bruno Forte.

BRASILE

Rio de Janeiro

Krisis. Fórum de filosofia contemporânea. Relazioni di: Fernanda Bernardo, Simon Critchley, Deborah Danowski, Rosa Dias, Theotonio dos Santos, José Luiz Fiori, Eduardo Jardim, Luiz Henriquel Lopes dos Santos, Maria Chiara Lucchetti Bingemer, Jean-François Mattéi, Scarlett Marton, Nuno Nabais, Peter Palpelbart, Fernando Sá, Muniz Sodré, Davide Tarizzo, Gianni Vattimo.

São Paulo

Infiniti universi e mondi: Giordano Bruno e Galileo Galilei. Relazioni di: Leonardo Boff, Luiz Carlos Bombassaro, Giulio Giorello, Luiz Alberto Oliveira, Nuccio Ordine, Alessandra Vannucci.



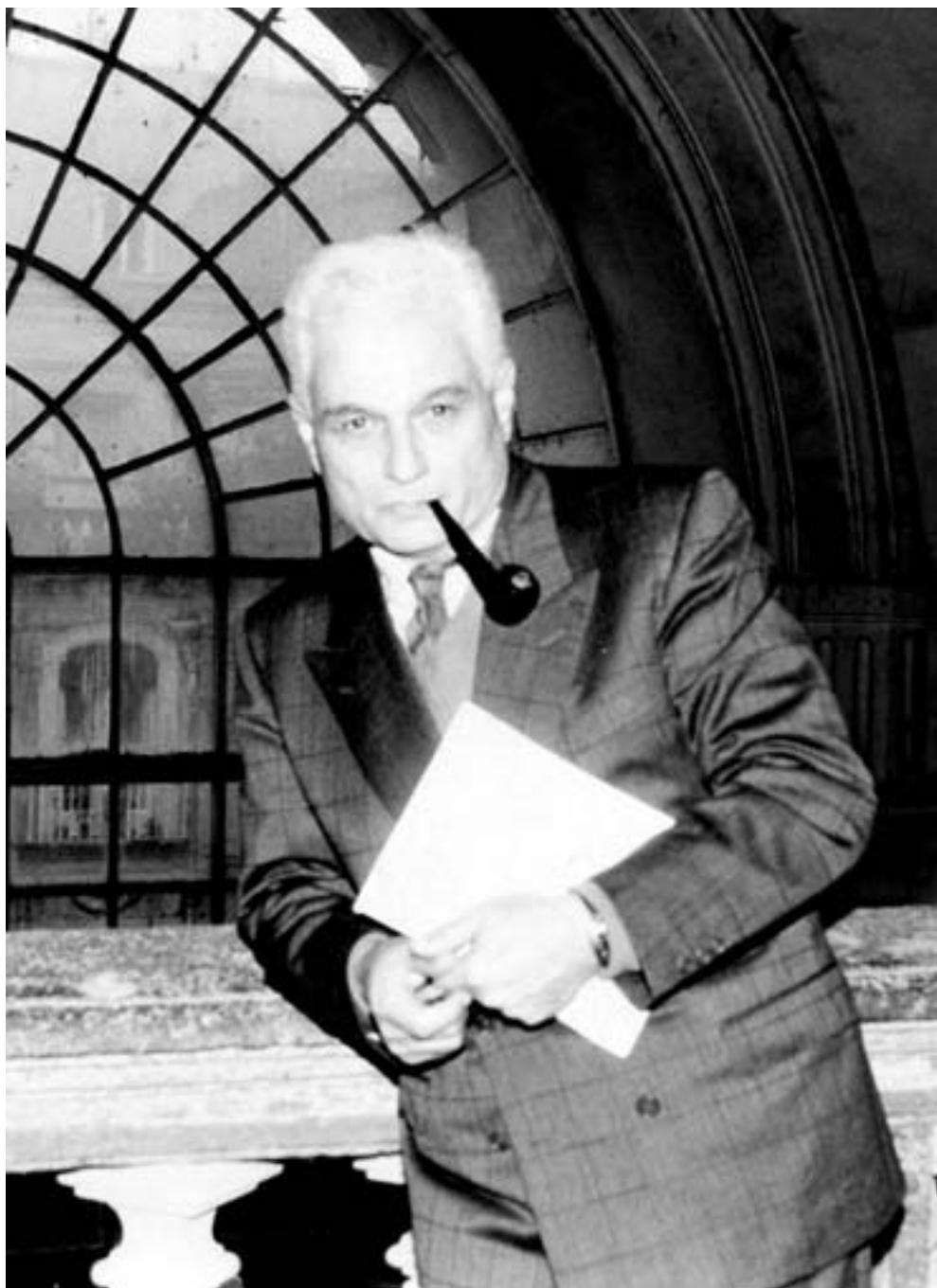
Hans-Georg Gadamer e Gerardo Marotta

FOTO E. BARBIERI



Ivon Belaval (Università della Sorbona)

FOTO F. MAGURNO



Jacques Derrida (École des Hautes Études en Sciences Sociales) FOTO E. BARBIERI



Imre Toth (Università di Regensburg)

FOTO E. BARBIERI



Sir Karl Popper e Gerardo Marotta

FOTO E. BARBIERI



Ernst Gombrich (The Warburg Institute)

FOTO E. BARBIERI



Lea Ritter Santini (Università di Münster)

FOTO E. BARBIERI



Konrad Gaiser (Università di Tubinga)



Ilya Prigogine, premio Nobel per la chimica

FOTO E. BARBERI



Gian-Carlo Rota (Massachusetts Institute of Technology)

FOTO E. BARBERI



Muhsin S. Mahdi (Università di Harvard)

FOTO E. BARBERI



Khaled Fouad Allam (Università di Urbino)

FOTO E. BARBIERI



Anurahda Naimpally

FOTO E. BARBIERI



Anurahda Naimpally

FOTO E. BARBIERI



Anurahda Naimpally

FOTO E. BARBIERI



Anurahda Naimpally

FOTO E. BARBIERI



Adolf Grünbaum (Università della Pennsylvania)



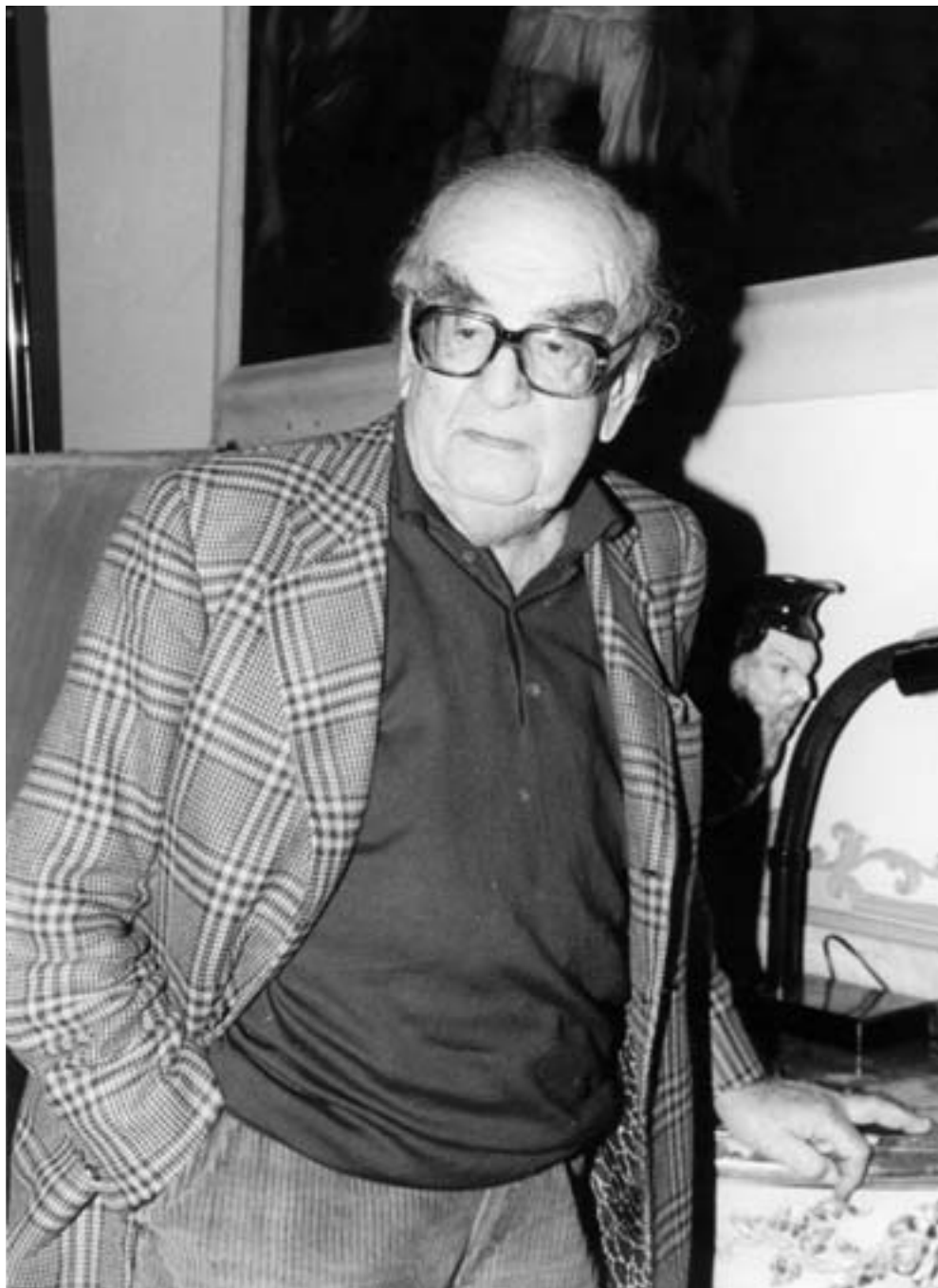
Hiroomi Umezawa (University of Alberta)

FOTO E. BARBIERI



René Wellek (Yale University)

FOTO F. MAGURNO



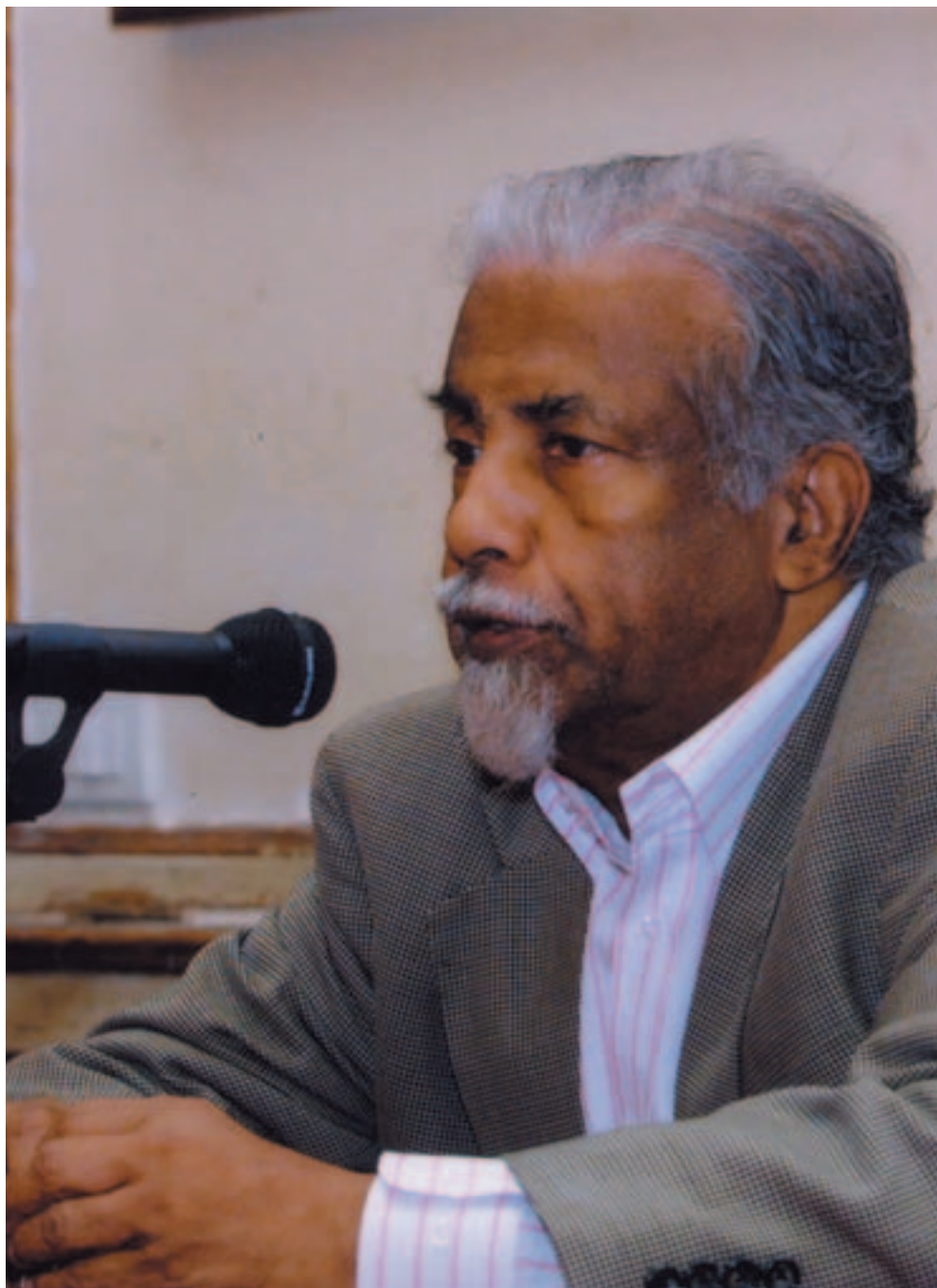
Ernesto Grassi (Fondazione Studia Humanitatis, Zurigo)

FOTO E. BARBIERI



Steven Weinberg , premio Nobel per la fisica

FOTO E. BARBIERI



E.C.G. Sudarshan (Università di Bangalore e University of Texas at Austin) FOTO E. BARBIERI



John A. Davis (University of Connecticut)

FOTO E. BARBIERI



Irving Lavin (Institute of Advanced Study, Princeton)

FOTO E. BARBIERI