

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Il tema arabo negli scritti di Ortega y Gasset: la riscoperta di Ibn Khaldun

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1964333> since 2024-03-27T15:56:18Z

Publisher:

Guida Editori srl

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Terra Murata

Incontri mediterranei

5

Collana diretta da
Luigi Mascilli Migliorini

Novecento Mediterraneo

a cura di
Giulia D'Argenio

Copyright © 2019 Guida Editori

www.guidaeditori.it
redazione@guida.it

Il volume è stampato con il contributo
del Dipartimento di Scienze umane
e sociali, Università degli Studi
di Napoli "L'Orientale"

Proprietà letteraria riservata
Guida Editori srl
Via Bisignano, 11
80121 Napoli

Finito di stampare
nel settembre 2019
da Grafica Elettronica srl
per conto della Guida Editori srl

978-88-6866-581-4

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del presente volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5 della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, corso di Porta Romana 108, 20122 Milano e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

*Il tema arabo negli scritti di Ortega y Gasset:
la riscoperta di Ibn Khaldūn*

Premessa

All'interno dell'estesa produzione saggistica e giornalistica di Ortega y Gasset uno spazio indubbiamente interessante è occupato da quello che potremmo definire il "tema arabo" o, per meglio dire, dai riferimenti, sicuramente frequenti nei suoi scritti, alla cultura e al mondo arabo. Si tratta di una tematica difficile da circoscrivere, naturalmente, che in Ortega spazia dai riferimenti alla figura di Maometto, evocata con finalità esemplificative o aneddotiche più che esplicative, come vedremo, al tema delle crociate, rilette come un'occasione di importante contatto tra culture, alla riflessione su al-Andalus e la presenza araba in Spagna o, ancora, sul caso Melilla e il conflitto in Marocco. E tuttavia, a parte le frequenti allusioni, richiami e riferimenti ad alcune specifiche tematiche correlate con la cultura e il mondo arabo, solo in una occasione Ortega sceglie di dedicare in modo esclusivo un articolo al tema. Tra il dicembre del 1927 e il marzo dell'anno successivo, infatti, Ortega scrive *Abenjaldūn nos revela un secreto. Pensamientos sobre África Menor*, articolo che avrebbe dovuto far parte del suo nuovo e ambizioso progetto di una rivista unipersonale dal titolo «El espectador», progetto che ben presto si vide però costretto a ridimensionare, scegliendo di raccogliere tutti i testi già redatti in 8 volumi, usciti tra il 1916 e il 1934, sempre con il titolo *El espectador*. L'articolo in questione troverà spazio nell'ultimo volume del 1934, e verrà pubblicato corredato da una cornice e una premessa scritte per l'occasione¹.

¹ Riguardo alla ricostruzione delle vicende editoriali dell'articolo e alla

È dedicato all'eccentrica personalità di Ibn Khaldūn, politico ed erudito del XIII secolo e, in particolare, all'analisi della sua brillante opera storiografica. Nel titolo, il nome compare traslitterato in spagnolo secondo le modalità di trascrizione alfabetica in voga all'inizio del XX secolo, quindi Abenjaldún. Nel sottotitolo, *Pensamientos sobre África Menor*, Ortega sceglie di rifarsi all'antica definizione tolemaica per indicare la fascia nord del continente africano.

Ibn Khaldūn nasce a Tunisi nel 1332 e muore al Cairo nel 1406. La sua è una personalità composita: uomo di grande cultura, politico, ma anche filosofo, storico, considerato precursore di una storiografia economica. La sua famiglia era originaria al-Andalus, vissero a Carmona e poi a Siviglia, muovendosi in seguito verso Ceuta e, infine, a Tunisi, dove Ibn Khaldūn vide i natali. Secondo il parere di alcuni traduttori della sua opera, si può ipotizzare che la prima lingua familiare alla nascita fosse lo spagnolo, anche se i suoi scritti sono tutti in lingua araba. Viene spesso definito pensatore maghrebino proprio perché nacque a Tunisi, ma la definizione risulta un po' restrittiva dato che la sua vita non fu certo stanziale. Fece infatti ritorno in Spagna, prima a Granada e poi a Siviglia, in seguito si trasferì nell'odierna Algeria, dove visse a Béjaïa, Tlemcen, Biskra e Frenza, poi a Fes, nell'odierno Marocco, infine, al Cairo.

La sua figura e l'importante ruolo politico che ricoprì nella sua epoca, assieme al suo pensiero e alle sue opere, vissero un lungo periodo di oblio sia nel mondo arabo che in quello europeo, forse dovuto anche al suo essere un personaggio in un certo senso di frontiera. Solo a fine Ottocento, come vedremo, si comincia a riscoprire la sua opera e ad apprezzare la lucidità della sua visione storica, in particolare grazie a Robert Flint e

sua scrittura in due tempi, si veda M. DE EPALZA FERRER, "El filósofo Ortega y lo árabe. Introducción a una lectura de su texto sobre Ibn Jaldún y Melilla", in J. L. Garrot Garrot, J. Martos Quesada (a cura di), *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, Madrid 2008, pp. 37-58.

Arnold Joseph Toynbee, alle traduzioni del Barone de Slane e di Etienne Quatremère o, ancora, alle celebrazioni del 1932, in occasione del sesto centenario della sua nascita. Proprio in questo contesto di prima riscoperta, rilettura ed ermeneutica degli scritti di Ibn Khaldūn si inserirà l'articolo e la riflessione di Ortega, oggetto della presente analisi. Per meglio comprendere, quindi, la prospettiva orteghiana al pensiero storico di Ibn Khaldūn, vale la pena di soffermarsi sulla presenza e trattazione del tema arabo nei suoi scritti.

Il tema arabo negli scritti di Ortega

Come già accennato, i riferimenti al tema e al mondo arabo negli scritti di Ortega sono abbastanza frequenti, anche se, nella maggior parte dei casi, si tratta di rimandi, allusioni e richiami indiretti, che non assurgono a tema centrale della sua riflessione.

Ad esempio, Ortega ricorre alla figura di Maometto in un articolo dal titolo *Maura o la política*, pubblicato sulle pagine della rivista «El Sol»², in cui muove la sua critica al secondo mandato di governo di Antonio Maura, tra il 1907 e il 1909, che terminò con i drammatici eventi della cosiddetta “Semana Trágica”. In questa occasione, in riferimento allo scarso pragmatismo di Maura, di un governo privo del sostegno di forze nazionali e appoggiato solo da sparuti gruppi professionali, Ortega rievoca ironicamente la tomba sospesa di Maometto, mantenuta in sospensione, secondo una credenza ancora in voga all'epoca, da magneti apposti nelle colonne. L'origine della leggenda era stata ricostruita da Pierre Bayle nel 1697 che, come ci ricorda Vanoli, alla voce Maometto del suo *Dictionnaire historique et critique* ne fa risalire la nascita agli inizi del XII secolo, un perio-

² J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, vol. XI, Madrid 1983, (da qui in avanti: OC) pp. 74-76. L'articolo fu pubblicato in data 19 dicembre 1925.

do in cui i contatti tra mondo cristiano e musulmano si fanno più frequenti,

un periodo in cui sempre più autori cristiani non esitano a dipingere i saraceni come pagani adoratori di idoli. Embricon di Mainz scrive una *Vita Mahumeti*, la prima forse in cui compare la leggenda della bara sospesa per forza magnetica. In questo racconto l'artificio è opera di un mago, che con le sue arti ha aiutato Maometto a diventare re di Libia e profeta di un nuovo culto. È il mago che alla morte di quell'impostore avrebbe fatto costruire un magnifico tempio d'oro e di marmo, nascondendovi, all'interno degli archi, i magneti necessari a sospendere nell'aria il sarcofago di Maometto e creando così un falso prodigio tale da spingere i suoi fedeli ad adorarlo³.

Il riferimento al magico artificio a sostegno della tomba di Maometto viene ripreso da Ortega anche in occasione di un altro articolo del 1928, dal titolo *La redención de las provincias: la unidad política local es la gran comarca*⁴, in cui affronta il tema del difficile rapporto tra nazione e province. L'immagine della sospensione instabile, in questo caso, è ironicamente evocata in riferimento alla politica nazionale, quando non è in armonia con le strutture amministrative e politiche locali. Come si diceva, ancora un uso anedddotico o esemplare del tema da parte di Ortega.

Altro tipo di trattazione, invece, riguarda il tema delle crociate, argomento affrontato, principalmente, in *En torno a Galileo* (1933)⁵ e nell'articolo *Guerra con cuartel* (1909)⁶. Nella visione di Ortega, nonostante l'esito fallimentare, le crociate rappre-

³ A. VANOLI, *Tra cielo e terra. Idoli e immagini nel Mediterraneo medievale*, in «Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Hebreo», 57, 2008, p. 263.

⁴ J. ORTEGA Y GASSET, «El Sol», 24-2-1928 in OC, XI, p.252.

⁵ ID., «En torno a Galileo», 1933, OC, V, 90-1.

⁶ ID., in «El Imparcial», 17 agosto 1909 in OC, X, p. 103.

sentarono un'importante occasione di contatto con la cultura araba ellenizzata, un contatto che ci permise la re-importazione di Aristotele e di quella cultura ellenica che sarà alla base del pensiero rinascimentale europeo:

Mas una clara distinción ha de hacerse en esta reflexión, puntualiza Ortega, y es que los árabes reciben la cultura antigua en su formato de Imperio Romano de Oriente, mientras que los cristianos europeos la recibieron en el formato heredado del Imperio Romano de Occidente. Ello permitió a los árabes conocer pronto a Aristóteles. Mas desde el siglo XIII, – puntualiza Ortega en una idea varias veces repetida a lo largo de su obra – la civilización árabe se reseca y petrifica a fuerza de Corán y de desiertos⁷.

Un'altra tematica relativa al mondo arabo e molto sentita in terra spagnola è quella di al-Andalus e della lunga coesistenza, in terra andalusa, di arabi e cristiani in epoca medievale. Al riguardo, le affermazioni di Ortega sono a volte contraddittorie. Ad esempio, nel 1921, in *España invertebrada* afferma che gli arabi non sono mai stati un ingrediente essenziale della civiltà spagnola: «ni los árabes constituyen un ingrediente esencial en la génesis de nuestra nacionalidad, ni su dominación explica la

⁷ L. M. PINO CAMPOS, *Mundo y cultura árabes en la obra de José Ortega y Gasset*, in «Revista de filología de la Universidad de La Laguna» 17, 1999, p. 614. Continua l'autore parafrasando il pensiero di Ortega al riguardo: «A fines de la Antigüedad había ocurrido que los pueblos del Imperio no podían abarcar la inmensidad de su propia cultura, por lo que fue epitomizándola; estos epítomes serán los que hereden los pueblos germanos y árabes e irán imitando a griegos y romanos, si bien con una diferencia esencial y decisiva en la Historia: los árabes absorben las ciencias helénicas, pero no la poesía antigua; los germanos, los cristianos europeos, absorben la poesía antigua, esencialmente la latina, pero no la ciencia helénica. De este modo se puede entender que el islamismo sea una imitación del cristianismo, sobre todo, del cristianismo oriental, mientras el cristianismo del germano sea un remedo del de los Padres de la Iglesia».

debilidad del feudalismo español [ya que] en España no ha habido apenas feudalismo»⁸. Un'affermazione, questa, in apparente contraddizione con quanto scriverà anni dopo nel prologo a *El collar de la paloma* (1952), un trattato sull'amore e gli amanti scritto da Ibn Hazm di Cordoba nel XII secolo e tradotto dall'arabo da Emilio García Gómez⁹. Qui Ortega, che si riferisce all'autore come *el árabe español*, avvia la sua riflessione sulla Spagna musulmana o, per meglio dire, sulla coesistenza ebraica, cristiana e araba in terra andalusa, sostenendo che una coabitazione, durata secoli, tra società musulmana e cristiana sarebbe da indagare non come fatto meramente iberico, ma come momento utile per comprendere il medioevo europeo. Sempre nella premessa al trattato sull'amore, vale la pena di ricordare una riflessione che il filosofo propone sull'amor cortese provenzale e il tema dell'amore nella sua coniugazione bagdadina: in linea con la visione nietzschiana della *Gaia scienza*, secondo Ortega la lirica provenzale è riflesso del sistema feudale (signora/domina-vassallo-servir), mentre nella sua coniugazione di Bagdad è diffusa e praticata solo tra le élite più colte ed è intrisa di platonismo.

Sempre in relazione al mondo arabo, ma anche alla politica di Maura, un'altra tematica che preoccupa Ortega è la questione del conflitto in Marocco. Al riguardo, la sua riflessione è molto lucida: la scelta di firmare o no un trattato di pace tra Spagna e Marocco deve essere letta all'interno di un contesto più ampio, ovvero quello di una politica europea di rappacificazione in terra nordafricana, perché il problema delle relazioni tra la costa sud e nord del Mediterraneo non risponde a qualcosa di contingente, ma sarà comunque una questione, spagnola ed europea, sempre viva per motivi di prossimità geografica. In tal senso, quindi, la decisione sulla pace tra Spagna e Marocco, dice Ortega, va presa in tutti i ministeri, eccetto che nel Ministero

⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, in OC, III, p. 129.

⁹ ID., *El collar de la paloma*, in OC, VII, pp. 39-55.

de Guerra y Marina de España, come si chiamava all'epoca il Ministerio de Defensa.

Il caso specifico di Melilla, l'exclave spagnola in terra marocchina, è la questione da cui prende l'avvio l'articolo dedicato al pensiero di Ibn Khaldūn. Come dicevamo, si compone di un corpus originario scritto nel '27 e incentrato sulla sua visione della storia, e di una cornice con premessa e conclusione scritte in un secondo momento, nel '34, in cui compare il riferimento a Melilla. Exclave spagnola dal 1497, nel XX secolo resta ancora chiusa dentro alle sue mura, dice Ortega osservandone il paesaggio, indifferente ed estranea alla campagna che la circonda. Sono trascorsi quattrocento anni, nei quali campo e città non si sono reciprocamente contaminati. D'altronde, precisa Ortega, ogni occupazione del nord Africa (cartaginesi, romani, spagnoli, portoghesi, francesi) non è stata altro che un tappeto steso su quei territori, come si fa in un giorno di festa, e ritirato poi, una volta finiti i festeggiamenti. Romani ed europei sono passati per il territorio africano senza mai capirlo e, quindi, senza mai intaccare davvero quei territori, senza contaminarsi né contaminare. Un tappeto, appunto. Per meglio comprendere le motivazioni di questa impermeabilità culturale, Ortega propone allora una rilettura di Ibn Khaldūn.

Fortuna di Ibn Khaldūn

Come già detto, la figura e l'opera di Ibn Khaldūn furono pressoché ignorate per quattro secoli sia nel mondo arabo che in Europa. Nel 1893, lo storico Robert Flint lo riscoprirà, riconoscendo la grandezza del suo pensiero con queste eloquenti parole: «Ibn Khaldūn had no equal in any age or country until Vico appeared more than three hundred years later»¹⁰. Nel 1934, Arnold Joseph Toynbee lo definisce «an Arabic genius»: «in the

¹⁰ R. FLINT, *Philosophy of History*, Londra 1893 [2010], p. 119.

Prolegomena (Muqaddimat) to his Universal History he has conceived and formulated a philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place»¹¹. Il riferimento è all'opera più importante e imponente di Ibn Khaldūn, la sua Storia universale, che si compone della *Muqaddima* o *Prolegomeni*, seguita da cinque libri, dedicati, come recitano i titoli, alla sociologia generale, alla sociologia della politica, della vita urbana e, infine, alla sociologia della conoscenza.

In Spagna, l'eminente economista Fabián Estapé Rodríguez dedicherà il suo discorso di ingresso alla Real Academia de Buenas Letras de Barcelona del 1993 proprio al pensiero di Ibn Khaldūn visto come precursore della storiografia economica, sottolineando come solo dopo quattro secoli si cominci a rileggerlo, in particolare la sua *Muqaddima*, la parte teoricamente più innovativa, e di come la sua opera assurga quasi a oggetto di contesa tra Oriente ed Europa:

a partir de 1932 cuando, con motivo de la celebración del sexto centenario de su nacimiento, el mundo "oriental" quiso profundizar en el conocimiento de todos los pormenores de esta figura gigantesca que, en cierto modo, le había sido "sustraída" por los eruditos occidentales. Hoy puedo afirmar que Ibn Jaldūn constituye, en estos momentos de recuperación histórica del mundo y del pensamiento musulmán, un nexo de unión entre culturas que han vivido demasiado tiempo de espaldas.¹²

In tempi recentissimi, vale la pena di ricordare il riferimento a Ibn Khaldūn fatto da Ronald Reagan in un discorso ufficiale del 1982, in cui spiega le diverse politiche finanziarie all'inizio e

¹¹ A. J. TOYNBEE, *A Study of History*, Oxford 1934, p. 322.

¹² F. ESTAPÉ RODRÍGUEZ, *Ibn Jaldūn o el Precursor*, Discurso leído el día 28 de octubre de 1993 en el acto de recepción pública en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona (con respuesta por el Académico numerario Juan Ver-net), Barcelona 1993, p. 13.

alla fine di un mandato: «in the beginning of the dynasty, great tax revenues were gained from small assessments, [...] at the end of the dynasty, small tax revenues were gained from large assessments»¹³.

Per meglio intendere i termini della riscoperta dell'opera di Ibn Khaldūn in epoca contemporanea, Fabián Estapé si sofferma, nel suo discorso, sull'importanza che ebbero le traduzioni. Due, in particolar modo: la traduzione francese della *Muqaddima* francese a cura di William McGuckin, uno studioso orientalista irlandese naturalizzato francese, che si firmava anche come Barone de Slane, uscita a Parigi in tre volumi tra il 1858 e il 1865.

La traducción estándar sigue siendo la de M. de Slane, *Les Prolégomenes d'Ibn Khaldoun, traduits en français et commenté par M. de Slane*, en tres gruesos volúmenes, que comenzaron a editarse en la Imprimerie Royale de París, en 1863. Seguía esta traducción a la publicación de la obra en árabe por Quatrèmere. La traslación del Barón de Slane conserva todavía hoy virtudes dignas de ser resaltadas: con ella se interrumpía la imposibilidad de acceso en una de las lenguas cultas de Occidente a la obra fundamental de Ibn Khaldūn.¹⁴

Indubbiamente la traduzione del Barone de Slane fu fondamentale perché permise un accesso più diffuso al testo, anche se la sua traduzione risente, a detta di Hannoum et al., dell'ideologia colonizzatrice francese dell'epoca. Il traduttore, infatti, travisa e altera il significato di alcune parole e passaggi che «misrepresents Ibn Khaldūn and at the same time reinforces the French domination of North Africa»¹⁵. Sempre a Parigi,

¹³ R. IRWIN, *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*, Princeton 2018, p. 143.

¹⁴ F. ESTAPÉ RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 45.

¹⁵ A. HANNOUM, *Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldūn Orientalist*, in «History and Theory», 42, 1 2003, p. 78. Dell'accurato lavoro di Hannoum, riportiamo qui la sua analisi delle scelte traduttive discutibili del Barone de Slane del termine *fath*: «Further, de Slane translates the term *fath*

nel 1858 vide le stampe anche un'edizione in lingua araba a cura di E. Quatremère:

Quatremère's edition of the *Muqaddima* was published in Paris in 1858 (...). It was printed by Firmin Didot Freres and presently available in three volumes. Unfortunately this edition was published without an introduction, and thus without official information from the hand of the editor about the manuscripts he used. Based on W.M. de Slane, the French translator of the *Muqaddima*, Quatremère based his edition on four manuscripts.¹⁶

A queste due prime, seguiranno altre traduzioni importanti per la diffusione della figura e del pensiero di Ibn Khaldūn, tra le quali ricordiamo quella in inglese a cura di Franz Rosenthal *An Introduction to History*, pubblicata in tre volumi a New York nel 1958, e una successiva al francese a cura di Vincent Monteil, *Ibn Khaldūn: Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, 3 voll., Beyrouth, Commission Libanaise pour la Traduction des Chefs-d'oeuvre, 1968.

as "domination" or "conquest," both meaning forced subordination (of course to other people) imposed by the force of weaponry, a relation of a loser to a winner, and finally, as a form of colonialism in which the goal is to impose religion on the vanquished. What does the word *fath* actually mean? It is a positive term for Ibn Khaldūn as for any Muslim; it designates the opening of an area of belief, of Islam, and the ending of a period of disbelief, of *Jāhiliya*; therefore, it is a divine favor for both those who arrive and those who join of their own free will or by force. Submission, in this view, is not of people to other people, but to God. Historically, the early Muslim community itself went through this transformation, from the *Jāhiliya* to Islam. *Fath* is a necessary condition for a Muslim. Once again de Slane translates a term (here, *fath*) through the colonialist lens that perceived the world in terms of domination», pp. 77-78.

¹⁶ Z. AHMAD, *The epistemology of Ibn Khaldūn*, London-New York 2003, p. 6.

Riferimenti bibliografici di Ortega

L'interpretazione orteghiana al pensiero di Ibn Khaldūn, proposto dal filosofo spagnolo come tramite per meglio comprendere la storia del Nord Africa, prende l'avvio dagli studi del geografo francese Émile-Félix Gautier, in particolare, *Les siècles obscurs du Maghreb* del 1927 e sulla traduzione del Barone de Slane. Ma la bibliografia, accuratamente citata da Ortega nel suo scritto, risulta particolarmente interessante, nel suo insieme, sia per la molteplicità dei riferimenti, sia perché ci permette di tracciare un profilo del filosofo spagnolo come di un lettore molto attento anche alle più recenti pubblicazioni europee, che spesso leggeva nella lingua dell'edizione originale, e molto aggiornato.

Ripercorrendola rapidamente nell'ordine progressivo indicato dallo stesso autore, ricordiamo la *Storia dell'arte della guerra* di Hans Delbrück (probabilmente letta in tedesco, con il titolo originale: *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*), uscita in quattro volumi tra il 1900 e il 1920, evocata da Ortega in riferimento ai dibattuti numeri dei guerrieri coinvolti nella battaglia delle Termopili; la *Scienza nuova* (1725) di Vico, trovando una coincidenza, forse in linea con Flint, tra Ibn Khaldūn e Vico nella visione della storia come scienza.

Seguono: *The lost Oases* dell'esploratore egiziano Ahmed Mohammed Hassanein Bey (Londra, 1925), in cui si narra la traversata del deserto libico compiuta in solitario dall'autore nel marzo-giugno del 1923; *Les Voyages* dell'esploratore spagnolo Ali-Bey al-Abbasi, testimone della conquista della Mecca da parte dei Wahhabiti nel 1807, libro pubblicato in lingua francese nel 1816. *The Heart of the Arabia* del 1922 scritto da Harry Philby, l'unico europeo che visse a stretto contatto con Ibn Sa'ud prima che diventasse sovrano del regno dell'Arabia Saudita; *Personal narrative of a Pilgrimage to El Medinah and Meccah* di Richard Francis Burton del 1857, esploratore e orien-

talista britannico che scrive del suo viaggio, solo e travestito per non farsi riconoscere, verso la Mecca; *Travels in Arabia Deserta* del 1888 di Charles Montagu Doughty; le lettere di Gertrude Margaret Lowthian Bell, in cui si narra la sua attività di agente segreto britannico in supporto al fondamentale ruolo di Lawrence d'Arabia nella rivolta araba durante la prima guerra mondiale e, naturalmente, *The Revolt in the Desert* di Thomas Edward Lawrence, del 1927.

Infine, ancora del 1927, medesimo anno in cui Ortega scrisse il suo articolo, è la pubblicazione citata di *Adventures in Arabia* di William Buehler Seabrook a Nueva York.

Ortega, interprete di Ibn Khaldūn

Da subito, Ortega sceglie di presentare al suo lettore la figura di Ibn Khaldūn sottolineando il rigore metodologico, quasi scientifico, del suo approccio al tema storico.

Abenjaldún, no contento con narrar los hechos del pasado africano - él escribe hacia 1373 - quiere comprenderlos. Comprender es, por lo pronto, simplificar, sustituir la infinidad de los fenómenos por un repertorio finito de ideas. Cuando más reducido sea este repertorio, la comprensión es más enérgica. El ideal de la ciencia sería explicar con una sola idea todos los hechos del Universo. [...] esa idea aísla y define un hecho radical del que todos los demás son puras modificaciones y combinaciones. Así la física ha aspirado a demostrar que las infinitas clases de movimientos observadas en el cosmos son casos particulares de un tipo único de desplazamiento: la caída de un cuerpo sobre otro. Donde se ensaye esta operación simplificadora hay ciencia en el sentido más riguroso de la palabra, en el sentido helénico y europeo.¹⁷

¹⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Abenjaldún nos revela un secreto. Pensamientos sobre África Menor*, in *El espectador*, vol. 8, in OC, II, p. 672. D'ora in avanti, i

Ibn Khaldūn, dice Ortega, propone uno schema concettuale molto semplice per comprendere l'evoluzione storica, sociale e culturale del Nord Africa, secondo il quale la storia africana si genera all'interno della dualità nomadismo/sedentarietà. Tale fenomeno di coesistenza tra vita nomade e sedentaria è esclusivo di quella specifica fascia di terre, l'Africa Minore, per l'appunto, come recita il sottotitolo. A volte un popolo sedentario si sposta, ma in questo caso si tratta di emigrazione, non di nomadismo. È uno schema concettuale dicotomico, ben diverso, secondo Ortega, dal nostro modo di osservare la storia. La nostra comprensione del fatto storico si basa, infatti, sull'idea di progresso, mentre nel caso del Nord Africa, l'unico criterio utile per comprenderne il paesaggio culturale e le dinamiche storiche non può che partire dalla logica che sottende a quell'eccezionale coesistenza tra nomadismo e sedentarismo. D'altro canto, precisa Ortega nel suo consueto tono ironico, sulla base della logica del progresso non siamo mai stati in grado neanche di comprendere i concetti di *polis* o di *civitas*, lo stato-città, per cui siamo ben lontani dalla possibilità di comporre una storia universale.

Risulta utile, allora, provare a coniugare i due concetti alla base del pensiero di Ibn Khaldūn in altri termini: stato e civiltà, o governo e cultura. Nel pensiero europeo sono concetti che si mescolano, dice, ma se guardiamo all'Africa sono nettamente separati: il governo è prerogativa della vita nomade, dei territori ampi, mentre la civiltà o cultura, della vita sedentaria, della città.

Las dos grandes realidades que llenan la historia son, a los ojos de Abenjaldún, el Estado y la civilización: esto es: gobierno y cultura. [...] Dos tipos de hombre por completo diferentes crean la una y la otra. El gobierno, según Abenjaldún, es cosa de los

riferimenti alla pagina delle citazioni dell'articolo oggetti di studio saranno indicati tra parentesi tonde nel testo.

nómadas, porque son los guerreros que imponen un poder a amplios círculos territoriales, a núcleos múltiples de pueblos. La civilización, en cambio, es cosa de los sedentarios; en último grado, de las ciudades. Pero aquí está el secreto de todos los movimientos históricos. La ciudad, donde reside el saber, el trabajo, la riqueza, los placeres, no tiene nervio para el dominio. El nómada, por el contrario, robustecido en una vida pobre y dura, posee la alta disciplina moral y el coraje. [...] Crean Estados. Pero éstos son irremisiblemente transitorios, porque la ciudad oculta el virus fatal de la molicie. El nómada triunfante se debilita, es decir, se civiliza y aburguesa o urbaniza. Queda, pues, a la merced de nuevos invasores [...]. Merced a este proceso, perpetuamente repetido, la historia está esencialmente, y no por azar, sometida a un ritmo. Períodos de invasión y creación de Estados, períodos de civilización de los invasores, períodos de nueva invasión. No hay más. Así un siglo y otro. Abenjaldún, emparejándose con ciertas lucubraciones recentísimas, llega a fijar la cifra temporal de este ritmo: tres generaciones, ciento veinte años. Eso dura un Estado. (p. 673)

Nella visione di Ibn Khaldūn gli stati hanno quindi una vita, proprio come gli individui: crescono, arrivano a maturità e poi cominciano a declinare. Un principio ineludibile, chiaro come la legge di Newton, commenta Ortega. Questa suggestione sui ritmi vitali del tempo storico tornerà in una nuova modulazione in un suo scritto posteriore, *En torno a Galileo*¹⁸, dove il filosofo spagnolo arriverà a proporre una ritmica generazionale per interpretare la storia d'Europa. In particolare, nella visione di Ortega, per comprendere ogni fase della storia di un popolo, di una nazione, bisogna sapere che in ogni tempo ne coesistono tre simultaneamente: i 20, i 45 e i 60 anni. Tre gruppi generazionali, ciascuno con una visione propria dell'oggi. Da questa tripla azione sull'oggi scaturisce il tempo dell'evento storico. Dice Ortega:

¹⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, in OC, V, p. 37.

Pero esto significa que toda actualidad histórica, todo “hoy” envuelve en rigor tres tiempos distintos, tres “hoy” diferentes o, dicho de otra manera, que el presente es rico de tres grandes dimensiones vitales, las cuales conviven alojadas en él, quieran o no, trabadas unas con otras y, por fuerza, al ser diferentes, en esencial hostilidad. “Hoy” es para uno veinte años, para otros, cuarenta, para otros, sesenta; y eso, que siendo tres modos de vida tan distintos tengan que ser el mismo “hoy”, declara sobradamente el dinámico dramatismo, el conflicto y colisión que constituye el fondo de la materia histórica, de toda convivencia actual.

Si tratta di una ritmica generazionale coniugata in termini europei, quindi sempre governata dalla logica del progresso. La storia africana, invece, si presenta come un'eterna ripetizione nella quale, assieme agli elementi invariabili che ritornano, sono leggibili le transizioni e i cambi. Ogni momento storico, quindi, si presenta come parzialmente uniforme e parzialmente differente dal precedente, come una ripetizione e, al tempo stesso, una trasformazione. In tal senso, quindi, per comprendere la storia africana, e non solo, non ci può essere Storia senza una sociologia, senza una teoria della società umana.

Necesitamos conocer la estructura esencial de la realidad histórica para poder hacer historias de ella. Y mientras falte ese conocimiento y el tipo de hombre capaz de poseerlo y ejercitarlo, será vano hablar de “ciencia histórica”, por mucho embutido filológico que se fabrique y muchos gestos de archivero mandarín que se hagan. Abenjaldún nos lo dice con todas sus letras: “es una ciencia nueva”, “instrumento que permite apreciar los hechos con exactitud y que servirá a los historiadores resueltos a marchar en sus escritos por la senda de la verdad”. El razonamiento, el concepto y hasta el vocablo coinciden con la Ciencia Nueva de Vico. (p. 676-677)

La storia come “scienza nuova” nelle parole di Ibn Khaldūn, strumento esatto per comprendere la struttura essenziale della realtà storica. Per cui all’interno dello schema dicotomico nomadismo/sedentarietà, governato da un ritmo vitale di continua ripetizione o ritorno, il movimento, nella visione di Ibn Khaldūn, è dato dalle due dimensioni primarie della vita sociale: cooperazione e lotta. Da queste emergono le due funzioni storiche corrispondenti: dalla cooperazione la civiltà, dalla lotta la sovranità, il potere moderatore degli antagonismi.

La sociedad humana comienza en el libre campo, como nomadismo, y es allí un mínimo de cooperación y un máximo de lucha. La sociedad humana “termina por la fundación de ciudades y tiende forzosamente a esto”. En cambio, no acontece lo inverso: los ciudadanos no retroceden a la vida nómada, al libre campo. “La vida sedentaria es el término en que la civilización viene a detenerse y corromperse; en ella el mal llega al máximo de su fuerza y no puede encontrarse el bien”. El ciclo de una sociedad se ha consumado; nacida en el campo, fructifica en la conquista de otros grupos, que reúne bajo una soberanía, y muere en la ciudad, fundada como residencia de ese poder político. (p. 677)

Il nomadismo è fonte perenne di vita storica perché è vita ridotta al necessario. La civiltà della città è la morte storica, una morte sempre tra agi e comodità: «la ciudad es la euthanasia» (p. 678). Lo stato di nomadismo è equiparato da Ibn Khaldūn allo stato delle fiere, dove la fame è disciplina di vita, mentre, una volta in cattività, i popoli si consumano anche per sterilità biologica e infertilità corporale. Il vigore creativo delle società si esaurisce in tre generazioni che, assieme alla nuova invasione nel ciclo che si ripete, compongono lo zodiaco della storia: fondazione, conservazione, imitazione e distruzione. Così in eterno, prigioniera all’interno di questo inesorabile circolo, si ripete l’esistenza africana, dice Ortega, aliena a ogni forma di progresso.

L'articolo ritorna poi, nella sua parte finale, sul caso di Melilla: «¿qué género de esterilidad padecía aquella población, en virtud de la cual no había podido en tantas centurias contaminar de sí misma ni cien varas de campo en torno?» (p. 680). L'osservazione del paesaggio attorno a Melilla suggerisce che campo e città si guardano in modo ostile, eppure, dice Ortega, la costa africana entra nello stesso campo visuale quando la si guarda dalla Spagna: c'è una unità di orizzonte che accomuna i due territori.

No se podrá entender lo que ha sido y es y será nuestra vida peninsular si no se la compara con lo que ha sido, es y será la porción Norte del otro continente. Nótese: la tierra es allí idéntica a la de media España. Las mismas influencias de cultura han pasado por allí y por aquí: Cartago, Roma, gente germánica, judíos, Islam, Europa. Sobre esto hay no pocas probabilidades de que una misma raza primitiva poblase las dos glebas. Sin embargo, la historia de España y la de África Menor son muy diferentes. ¿No es esto una ventaja para facilitar la comprensión histórica de nuestro pasado, de nuestro futuro? (p. 687)

Dovremmo imparare dal mondo delle scienze, dice Ortega: per studiare un particolare fenomeno, o un sistema di forze, il procedimento scientifico richiede che si creino nei laboratori due o più situazioni, che rispondono a specifiche condizioni e che si differenziano tra loro per un solo fattore. Nel nostro caso, da un lato del Mediterraneo vi è uno scenario definito da una storia progressiva, retto dalla logica del progresso e dello sviluppo, mentre dall'altro, lo scenario risponde a una storia ciclica, retta da un ritmo e da un ciclico riprodursi nella diversità. Sarebbe il laboratorio ideale per osservare e dare un senso, sicuramente alla storia di Spagna, ma anche a quella dell'Europa mediterranea. Infatti, conclude Ortega: «Para mí no hay duda: una de las grandes claves del arcano español está enterrada en África y hay que exhumarla allí» (p. 687).

