

The background of the cover is a golden-yellow color with a textured, embossed appearance. It features ancient Egyptian hieroglyphs and a prominent figure of a seated man, likely a deity or a high-ranking official, wearing a headdress and holding a staff. The overall aesthetic is that of an ancient stone relief.

Sociologia comparata delle civiltà

A CURA DI LEONARDO ALLODI

RUBETTINO

Sociologia comparata delle civiltà

a cura di
Leonardo Allodi

RUBZETTINO

Questo volume è stato pubblicato grazie al contributo
del Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Bologna



Scaricabile da www.rubbettino.it

Introduzione

Tramonto o eclissi dell'universale?

«Poiché il passato non rischiarerà più l'avvenire, lo spirito avanza nelle tenebre».

A. de Tocqueville¹

«Noi dunque dobbiamo ritornare a una sociologia che abbracci anche la storia, non nel senso che debba sostituire la specializzazione sociologica, ormai così avanzata, ma in modo da fornirle il quadro generale, l'articolazione interna, e quindi in certi limiti anche un nuovo metodo di impostare i quesiti».

A. Weber²

1. Gli interrogativi essenziali che ispirano il presente volume, e ai quali i trenta contributi qui proposti cercano di offrire risposte in una prospettiva fortemente interdisciplinare, hanno come sfondo il dibattito sull'*Achsenzeit* (epoca assiale), così come si è sviluppato ormai nell'arco di quasi un secolo³, a partire da Alfred Weber e Karl Jaspers fino ai contributi più recenti di J. Assmann, C. Taylor, H. Joas e soprattutto J. Habermas. Una domanda ne condensa l'essenziale: ci è data ancora la possibilità di intuire l'universale nel particolare, possiamo ancora pensare a quell'idea di unità umana attraverso i tempi che ha ispirato fin dal suo nascere anche la sociologia e il suo fondatore A. Comte? Viene qui in mente quanto osservato a suo tempo da R. Aron: «[I]ronizzare su Comte è facile: più importante è comprendere quel che v'è di profondo nelle sue ingenuità»⁴. Ad aiutarci a considerare meno ingenua di quanto si possa pensare la comtiana "religione dell'umanità", vi è quel XX secolo che sta tra noi e A. Comte, e che P.A.

¹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, in ID., *Scritti politici*, a cura di Nicola Matteucci, libro II, IV, cap. 8, Torino 1968, vol. 2, p. 825.

² A. WEBER, *Sociologia*, in G. MANN, A. HEUSS (hrsg.), *Propyläen-Weltgeschichte*, Verlag Ullstein G.M.B.H., Frankfurt-Berlin 1961; trad. it. *I Propilei. Grande Storia universale*, Arnoldo Mondadori, Milano 1967, vol. 9, p. 671.

³ Ovviamente prescindendo dalle "anticipazioni" che se ne registrano nel XIX secolo nelle opere di E. von Lasaulx, V. von Strauss e dello stesso Hegel. Cfr. L. ALLODI, *Globalizzazione e relativismo culturale*, Studium, Roma 2003, pp. 64-69.

⁴ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico* (1965), Mondadori, Milano 1989, p. 130.

Sorokin, dopo aver elaborato, con la sua sociologia storico-comparativa, indici ponderati sul fenomeno della guerra negli ultimi 25 secoli della storia occidentale, ha potuto definire come il secolo “più sanguinario di tutta la storia”⁵. Il “ritorno della storia”, che è soprattutto il ritorno di sanguinosi conflitti che continuano a contrapporre grandi aree di civiltà, ci pone dunque di fronte alla domanda: siamo ormai di fronte al crepuscolo definitivo dell’“universale” o soltanto a una sua eclissi? Ad esempio, Chantal Delsol ne parla nei termini di un “crepuscolo”⁶ per il fatto che per la prima volta culture e civiltà esterne si rivoltano contro l’“universalismo” di cui l’Occidente si ritiene depositario, negando in particolare il carattere universale dei principi che l’Occidente ha diffuso in tutto il mondo. Una “ricusazione”, osserva la Delsol, che scompiglia la stessa comprensione dell’universalismo di cui noi pensiamo di essere i detentori. Due problemi emergono qui: la forma di “olismo” che molte di queste culture utilizzano per opporsi all’Occidente, tradotto in un rifiuto anche di quei criteri europei liberali che si consideravano una conquista definitiva per tutti (separazione dei poteri, sistema multipartitico, elezioni generali, indipendenza della giustizia, diritti individuali, difesa della vita ecc.) e che pongono al centro la persona umana, e dall’altra la domanda sulle ragioni più profonde che spingono grandi aree culturali a tale “ricusazione”. Dunque, non solo conflitto fra civiltà, ma anche fra due essenziali paradigmi sociologici e antropologici: olismo e individualismo, e l’ipotesi che quella visione occidentale oggi rifiutata abbia in realtà ormai poco a che fare con quel “pensiero dell’universale” che la “secondarietà culturale” dell’Europa ha saputo elaborare come diritto naturale classico, sintesi di “Gerusalemme, Atene e Roma”, oggi banalizzato nella “visione umanitaria postmoderna”. I conflitti che oppongono l’Occidente a molteplici aree culturali, dice la Delsol, si chiariscono meglio se prendiamo in considerazione questa evoluzione⁷. Quello che queste culture e civiltà ricusano è soprattutto l’individualismo occidentale nella sua forma più radicale, quel perversimento della cultura dell’autenticità che genera frammentazione sociale e narcisismo diffusi, di cui ha parlato C. Taylor. Per la Delsol «vi è in queste culture, oggi, l’idea che la postmodernità occidentale susciti un mondo falso e invivibile, nel quale gli individui sono privati delle loro indispensabili radici»⁸. I principi dell’umanesimo classico⁹, prima radicati nelle

⁵ Cfr. P.A. SOROKIN, *La dinamica sociale culturale*, a cura di Carlo Marletti, UTET, Torino 1975, p. 826: «Il XX secolo risulta essere stato il più sanguinario dell’intero periodo della storia europea che si è considerato, riguardo all’ammontare delle perdite; lo stesso secolo ha poi un livello eccezionalmente alto per l’incidenza degli eserciti rispetto alla popolazione».

⁶ CH. DELSOL, *Le crépuscule de l’universel. L’Occident postmoderne et ses adversaires, un conflit mondial des paradigmes*, Les Éditions du Cerf, Paris 2020, p. 13.

⁷ *Ivi*, p. 15.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Si veda al riguardo L. STRAUSS, *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973.

verità trascendenti delle religioni, oggi possono contare soltanto su un'“ontologia debole”, in realtà del tutto incapace di fondare un autentico universalismo. Così alla sacralità dell'uomo subentra la sacralità del mondo, all'umanesimo classico la filantropia, alla persona l'individuo, alla religione il fervore moralizzatore, alla fede il sentimento e l'emotivismo¹⁰. Il problema è che tanto questo individualismo radicale e narcisistico quanto l'olismo sono paradigmi che nella loro concezione ipo- o iper-socializzata dell'uomo eclissano l'idea stessa di persona¹¹.

La prospettiva di una sociologia comparata delle civiltà, aperta al contributo delle altre discipline umanistiche, in particolare la storia e la filosofia, può aiutarci ad avanzare risposte a questa grande domanda? In che senso nella particolarità e nella relatività storico-culturale è possibile scorgere la presenza di una medesima tensione metafisica? Preziosa, in questo senso, resta la riflessione di M. Scheler sul problema dell'*Ausgleich*, quell'“armonizzazione”¹² fra le culture resa possibile soltanto dalla presenza di un universale ordine oggettivo di valori, di quell'*ordo amoris* a cui è connessa strettamente la possibilità di un superamento del weberiano “politeismo dei valori”.

Prima dell'irrompere dello storicismo, questo “universalismo radicalizzato” che, come dice Robert Spaemann¹³, relativizzando tutto storicamente alla fine deve relativizzare anche se stesso, la storia poteva ancora essere pensata non solo come *Weltgeschichte* (mero complesso oggettivo degli avvenimenti umani) ma anche e soprattutto come *Universalgeschichte* (e cioè in una prospettiva critica che scaturisce «da una scelta, da una organizzazione e da un giudizio a proposito di questi avvenimenti»¹⁴). È il caso del grande poeta Friedrich Schiller, che soltanto tre anni dopo la composizione dell'*Inno alla gioia* (1786) tiene a Jena la prolusione: *Che cos'è e a qual fine si studia la storia universale?*¹⁵ Per Schiller, colui che studia in modo profondo questo campo, e cioè l'autentico “spirito filosofico”,

non può indugiare a lungo nella materia della nostra storia universale senza che sorga in lui l'impulso verso una concordanza, impulso che lo spinge irresistibilmente ad assimilare

¹⁰ CH. DELSOL, *op. cit.*, p. 31.

¹¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Personae. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, a cura di Leonardo Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005 (ed. orig. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1996).

¹² Cfr. M. SCHELER, *L'uomo nell'epoca della armonizzazione*, in ID., *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 121-149.

¹³ Cfr. R. SPAEMANN, *Universalismo o eurocentrismo?*, in «Il Nuovo Areopago», 6, n. 13 (23), autunno 1987, pp. 5-13.

¹⁴ Cfr. E. RAGIONIERI, *La polemica sulla Weltgeschichte*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1961, p. 27.

¹⁵ F. SCHILLER, *Che cos'è e a qual fine si studia la storia universale?* (1789), in ID., *Scritti storici*, a cura di Lavinia Mazzucchetti, Mondadori, Milano 1959, pp. 57-78.

alla propria natura razionale tutto quanto lo circonda e a elevare ogni fenomeno che si presenti alla più alta efficacia da lui riconosciuta, cioè al pensiero¹⁶.

Questa distinzione tra *Weltgeschichte* e *Universalgeschichte* sarà ripresa nei famosi *Propyläen-Weltgeschichte*¹⁷, impresa a cui, nella seconda metà del secolo scorso, furono chiamati alcuni fra i più prestigiosi esponenti della cultura umanistica internazionale: da Helmuth Plessner a Franz Altheim, da Arnold Toynbee a Carl Schneider, da Eugenio Garin a Walther Gerlach, da Geoffrey Barraclough a Karl Bracher, da Adolf Portmann ad Alfred Weber, fino a Raymond Aron, Hans Freyer e Gabriel Marcel, per citarne solo alcuni. Golo Mann, uno dei curatori dell'opera, volle affidare ad Alfred Weber il capitolo sulla "sociologia": fu l'ultima fatica del "grande vecchio di Heidelberg". Sulla scia della sociologia storico-comparativa del fratello Max, e anticipando Karl Jaspers, Alfred Weber, soprattutto in *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*¹⁸ e in *Das Tragische und die Geschichte* (1943)¹⁹, era stato il primo a fissare l'attenzione su un tema quasi sconosciuto, e cioè quella "frattura assiale" che fra l'VIII e il II secolo a.C., in differenti sfere culturali (zoroastrismo, profetismo ebraico, filosofi greci, Buddha, Lao-tse e Confucio) aveva visto l'emergere, simultaneo e indipendente, di una nuova concezione del rapporto fra uomo e trascendenza, una scoperta decisiva e destinata a influire in modo determinante sulla dinamica socio-culturale dell'intera storia universale. Alfred Weber aveva visto avanzare davanti a sé, in primo luogo nella propria patria, quel *Mensch rebarbarisierte*, quel "quarto uomo" del nichilismo e della barbarie totalitaria, al quale volle contrapporsi rivisitando i concetti di libertà e di umanità. Golo Mann vedrà in Alfred Weber e nella sua sociologia storico-culturale il più lucido rappresentante degli intenti spirituali di questi *Propyläen-Weltgeschichte*. La sociologia, come area di confine tra ricerca oggettiva e pensiero filosofico, nelle sue realizzazioni più alte, ha sempre a che fare, dice Golo Mann, con l'apporto personale di grandi personalità, come lo furono Alfred Weber e Karl Jaspers²⁰. Per Alfred Weber non è sufficiente riflettere sulle "forze autoevolutive" della civiltà (scienza, tecnica, economia), come avevano pensato Marx e come pensa il neofunzionalismo, occorre piuttosto considerare anche la spontaneità umana nella sua capacità di trascendenza come fattore decisivo della dinamica storico-culturale. Per tale ragione la sociologia culturale e storico-comparativa

¹⁶ *Ivi*, p. 75.

¹⁷ G. MANN, A. HEUSS (hrsg.), *Propyläen-Weltgeschichte*, cit.

¹⁸ A. WEBER, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935), in E. DEMM (hrsg.), *Alfred Weber-Gesamtausgabe*, Metropolis Verlag, Marburg 1997, Band 1, pp. 51-539.

¹⁹ ID., *Das Tragische und die Geschichte* (1943), in R. BRÄU (hrsg.), *Alfred Weber-Gesamtausgabe*, Metropolis Verlag, Marburg 1998, Band 2, pp. 29-390.

²⁰ Citato in G. MANN, A. HEUSS (a cura di), *I Propilei*, cit., vol. 9, p. 16.

doveva restare una disciplina critica e normativa «wertungsgefüllt bis zu Rande (piena fino all'orlo di giudizi di valore)»²¹:

[C]ome la medicina non può fare a meno dei concetti di malattia e di salute, così la sociologia ha bisogno di un concetto dell'uomo, di come egli dovrebbe essere e vivere²².

Se la spontaneità umana è il vero oggetto della sociologia (il rischio dell'istituzionalismo è sempre quello di non vedere l'individuale e il particolare, perché in esso spariscono le qualità decisive della spontaneità umana)²³, occorre tuttavia evitare allo stesso tempo anche i rischi del soggettivismo:

L'atteggiamento definito un tempo come soggettivismo è, come ci sembra, nient'altro che la forma di espressione di un nichilismo camuffato che non conosce nulla di assoluto²⁴.

Per Alfred Weber, come ci mostra la storia stessa, «vi è qualcosa di Assoluto che agisce in noi»²⁵ e la *Kultursoziologie* ha il compito di studiare i luoghi in cui irrompono “forze trascendenti” nella storia e nella società:

L'indagine del destino umano, specialmente del destino di ciò che ci appare valido, è, all'opposto, il nostro tema principale. E come sfondo della nostra indagine abbiamo questa validità satura di assoluto, di cui indaghiamo la sorte per enuclearla nel modo più accentuato possibile, e anche nell'ambito di questa indagine, per accentuarla sempre di nuovo nel modo più consapevole e chiaro possibile²⁶.

Nelle diverse culture Alfred Weber ha colto le molteplici manifestazioni di quell'“interdipendenza trascendente dell'uomo”, che proprio la “rottura assiale” ha messo in luce nel «taoismo e confucianesimo, nel brahmanesimo e buddhismo, nello zoroastrismo, giudaismo e cristianesimo, e anche nella tragica visione, pressappoco contemporanea, di Eraclito presso i greci»²⁷. Da qui la conclusione della sua *Kultursoziologie*:

²¹ A. WEBER, *Sociologia*, in G. MANN, A. HEUSS (a cura di), *I Propilei*, cit., vol. 9, p. 695.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. A. WEBER, *Mensch und Transzendenz*, in ID., *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, cit., pp. 505-510.

²⁶ ID., *Sociologia*, in G. MANN, A. HEUSS (a cura di), *I Propilei*, cit., vol. 9, pp. 697-698.

²⁷ *Ivi*, p. 698.

Da forze essenzialmente supervitali, trascendenti lo scopo, schiettamente spirituali scaturisce originariamente ogni fattore culturale e, quindi, il vivere civile e il progresso sociale²⁸.

Proprio nei momenti di crisi e a ridosso di grandi, drammatici eventi che segnano la storia delle civiltà, quando cioè l'ordine internazionale sembra vacillare, questi problemi fondamentali emergono con più facilità. In tali momenti, ha osservato A. Toynbee, «un orientamento universalistico della storia diventa una questione essenziale»²⁹, e dunque la necessità di pensare e intuire “l'universale nel particolare”, rivolgendosi a quelle grandi “riserve di senso” che sono rimaste per millenni le religioni³⁰. Proprio in questi momenti, secondo Toynbee, si può constatare il loro potere di resistenza inalienabile. In esse si svela la capacità tutta umana di trascendenza e di contatto con l'incommensurabile del “Totalmente Altro”. Nell'idea di trascendenza si riflette quello che possiamo constatare come un “universale antropologico” di ogni essere umano e, potenzialmente, di ogni civiltà («Gli uomini nella misura in cui sono esseri viventi partecipano anche di quella differenza che Aristotele definisce come la caratteristica di tutti gli esseri viventi superiori: la differenza tra *zen* ed *eu zen*, tra vivere e vivere bene»³¹), ovvero quella capacità di “uscire da sé” e di “guardarsi con altri occhi”, che prima M. Scheler e poi H. Plessner hanno assorbito nel concetto di posizionalità eccentrica:

Parlando di se stesso in terza persona, l'uomo esce dalla posizione centrale che ogni essere vivente naturale assume in rapporto al proprio ambiente, e si vede con gli occhi degli altri, come un evento del mondo³².

La moralità, dice Spaemann, è possibile soltanto sulla base di questa capacità di auto-oggettivizzazione e dunque di auto-relativizzazione. In virtù di questa “differenza interna”, che coglie in se stesso, «l'uomo avverte lo sguardo dell'altro, lo sguardo di tutti gli altri, lo sguardo di ogni possibile altro, lo sguardo che si dirige su di lui non provenendo da alcun luogo»³³.

²⁸ *Ivi*, p. 700.

²⁹ Cfr. A. J. TOYNBEE, *Le religioni superiori*, in G. MANN, A. HEUSS (a cura di), *I Propilei*, cit., vol. 2, pp. 33 e 713-731.

³⁰ Cfr. J. HABERMAS, *Tra scienza e fede* (2005), Laterza, Roma-Bari 2006, p. 14: «Di contro all'astensionismo etico di un pensiero postmetafisico che fa a meno di qualsiasi concetto generalmente vincolante di vita buona ed esemplare, nelle scritture sacre e nelle tradizioni religiose sono state articolate, traslitterate con sottigliezza e tenute per millenni ermeneuticamente vive le intuizioni di colpa, redenzione e salvezza grazie all'abbandono di una vita avvertita come scellerata».

³¹ R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, cit., p. 14.

³² *Ivi*, p. 17.

³³ *Ibidem*.

Questa capacità di auto-distanziamento è presente, in forme e misure differenti in ogni cultura ma soprattutto laddove sia emersa la scoperta dell'essere umano come persona³⁴. La stessa sociologia della cultura e delle civiltà sarebbe un non senso, una pura elencazione sociografica di eventi, senza questa intrinseca capacità di auto-distanziamento critico, che è anche capacità di percepire il negativo come negativo.

Secondo Spaemann, questo è anche quanto è emerso con la chiarezza più razionale nella "tradizionale autocoscienza europea" e nella sua tradizione giusnaturalistica. Per essa «ogni uomo è immagine di Dio, ha diritto a una patria e alla libertà, così come ogni popolo ha diritto all'autodeterminazione»³⁵. E questo è anche il motivo

per cui la storia europea è determinata da una dinamica rivoluzionaria come nessun'altra. Da nessun'altra parte il cambiamento culturale è più profondo, da nessun'altra parte lo sviluppo dell'arte e della scienza è determinato da una così fondamentale peripezia creativa come in Europa³⁶.

Noi non dubitiamo mai del nostro diritto di dubitare di leggi e costumi, egli dice. Tuttavia, quando questa tradizione, che prosegue quella del diritto naturale classico, perde di vista il riferimento a un "Assoluto", la dialettica dell'universalismo diventa "autodistruttiva"³⁷.

Ora la civilizzazione tecnico-scientifica, dice Spaemann, slega la prassi vitale umana da tutti i vincoli tradizionali e sostanziali e dai presupposti che resero possibile il sorgere di una tensione verso l'universale in primo luogo in Grecia, con la nozione di *Physis*. Anche lo storicismo, questo universalismo radicalizzato, che pure ha sensibilizzato in maniera incomparabile la cultura europea «per tutto ciò che è diverso da essa, per tutto ciò che è particolare, per le culture estranee come pure per le epoche del proprio passato»³⁸, cade vittima di se stesso quando rinunci a qualsiasi discorso «su Dio e sull'Assoluto»:

[C]on che cosa il particolare è allora in rapporto diretto? Solo con se stesso. Ma questo non gli dà nessun diritto, poiché diritto è una universale pretesa del particolare di ottenere un comune riconoscimento³⁹.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 20: «La storia del concetto di persona è la storia di un lungo cammino che, se richiamato alla mente ci porta per un momento nel cuore della teologia cristiana».

³⁵ R. SPAEMANN, *Universalismo o eurocentrismo?*, in «Il Nuovo Areopago», 6, n. 3, (23) autunno 1987, p. 6.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, p. 7.

³⁹ *Ibidem*.

La stessa idea di “diritti umani” perde consistenza con il venir meno di questa idea di Assoluto. A questo punto le culture esterne all’Occidente hanno buon gioco a contestarne qualsiasi pretesa di universalità.

Per A.J. Toynbee⁴⁰, con la svolta assiale «l’essere umano si accorge che egli non è più il succubo schiavo di un organismo politico limitato da confini ben definiti»⁴¹.

Intorno al VI secolo a.C. avviene una concentrazione di eventi significativi e momenti cruciali.

Si è fatto osservare che questo è il secolo di Confucio, di Lao-tze, di Siddharta Gautama il Buddha, di Mahavira, il fondatore del giainismo, di Zarathustra, dell’anonimo profeta ebraico conosciuto oggi come il Deutero-Isaia, e del filosofo-profeta greco Pitagora. Questa lista di figure titaniche ci consente di assegnare al VI secolo una posizione particolare, come periodo “assiale” della storia delle religioni. È un fatto storico incontestabile che almeno una dozzina di geni religiosi fecero la loro comparsa più o meno contemporaneamente in una serie di diverse zone culturali, disseminate da una estremità all’altra dell’ecumene. Questo fatto di per sé pone un problema. Una tale costellazione di astri di prima grandezza è stata soltanto una fortuita coincidenza? Oppure tutti questi geni trovarono le loro rispettive occasioni favorevoli (ciascuno nella sua natia provincia dell’ecumene) perché nel VI secolo l’evoluzione storica comune a tutta l’ecumene offriva in tutto il mondo l’opportunità di compiere ulteriori progressi? Un accurato esame dei precedenti storici dell’epoca “assiale” suggerisce che la seconda di queste due alternative contiene la risposta più probabile⁴².

Per Toynbee è l’esperienza del dolore e del “tragico”, così diffusa nei secoli che precedono tale frattura (VIII e VII secolo), quando cioè «in tutte le province dell’ecumene gli esseri umani dovettero subire sempre crescenti tribolazioni», che può spiegare questa relativa simultaneità/contemporaneità: «In Cina e in India, nell’Asia sud-occidentale e in Egitto, e non diversamente in tutto il mondo ellenico le guerre tra i vari Stati divenivano sempre più frequenti e devastatrici»⁴³. Aggiunge Toynbee:

Se dobbiamo credere al detto del poeta ateniese Eschilo, del V secolo, quando affermava che «la conoscenza viene dal dolore», nel VI secolo gli uomini e le donne si videro offrire un’opportunità del tutto eccezionale di arricchimento delle proprie conoscenze. E per

⁴⁰ A. TOYNBEE, *Le culture superiori*, in G. MANN, A. HEUSS (a cura di), *I Propilei*, cit., vol. 2, p. 713.

⁴¹ *Ivi*, p. 716.

⁴² *Ivi*, p. 719.

⁴³ *Ibidem*.

converso, questo significa che i geni religiosi contemporanei ebbero un'occasione affatto straordinaria di ammaestramento⁴⁴.

Assai acute, a tale riguardo, appaiono le osservazioni critiche che l'egittologo Jan Assmann ha mosso al concetto di "epoca assiale", per il quale ovviamente si rinvia al capitolo affidato a Matteo Andolfo. La critica di Assmann può, in ogni caso, essere letta in parallelo a quella di E. Voegelin, per la quale si rinvia al contributo di Nicoletta Scotti Muth. Per Assmann, infatti,

Con il suo concetto di età assiale, Jaspers ha voluto sostituire l'asse cristiano, che solo i cristiani riconoscono come tale, con un asse, un punto di svolta, che risale a circa 500 anni prima, interessa gran parte del mondo in quel momento e può rivendicare un significato globale senza privilegiare una certa religione o cultura⁴⁵.

Ora «è proprio questa pretesa di globalizzare l'idea cristiana di una svolta fondamentale che mostra quanto profondamente il suo progetto sia ancorato alla tradizione cristiana occidentale»⁴⁶.

Assmann osserva, infine, che:

A partire da Jaspers, il monoteismo e la metafisica sono stati i due punti focali del discorso dell'Età assiale. [...] Tuttavia, [...] si può dimostrare che la distinzione tra Dio e mondo – o tra metafisica e fisica – non è stata affatto mantenuta nel corso della storia in modo così radicale come diviene constatabile nell'impulso rivoluzionario dei libri dell'Esodo e del Deuteronomio. [...] Ciò che attira innanzitutto l'attenzione dell'egittologo quando studia l'età assiale è l'esclusione della sfera culturale più antica, delle grandi civiltà egizio-orientali, che avevano già più di duemila anni al momento della svolta o "trasformazione" dell'età assiale. [...] Con questa esclusione delle radici del Vicino Oriente antico, il dibattito sull'età assiale si iscrive nella grande svolta culturale-filosofica avvenuta in Europa alla fine del XVIII secolo. Fino ad allora, le origini del proprio mondo spirituale, religioso e culturale andavano viste in Egitto e in Mesopotamia, a cui anche Atene e Gerusalemme guardavano come a un'antichità che le precedeva [...]. [Dopo di allora] si ebbe un fondamentale riorientamento della genealogia europea e della ricerca delle origini, sganciandosi dall'Egitto e dalla Mesopotamia e scoprendo le proprie radici in India⁴⁷.

In conclusione: la condizione umana, l'essere uomo in una particolare situazione storica costituisce il vero oggetto della sociologia, la cui essenziale dimen-

⁴⁴ *Ivi*, pp. 719-720.

⁴⁵ J. ASSMANN, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, Beck, München 2018, p. 14.

⁴⁶ *Ivi*, p. 15.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 15, 17-18 e 24.

sione umanistica «implica un dialogo continuo con altre discipline che hanno per oggetto lo studio della condizione umana, e in particolare con la storia e la filosofia»⁴⁸. In questo senso la sociologia è necessariamente segnata da una relazione quasi simbiotica con la storia, «se non addirittura a intendere la sociologia come disciplina storica e comparativa»⁴⁹.

Allo stesso tempo la sociologia comparata delle civiltà rigetta ogni tesi “unicistica” che esclude la possibilità di qualsiasi comparazione e ricorrenza variata dei processi socioculturali, i quali, come osserva Sorokin, hanno aspetti di unicità ma anche di ripetizione. La tesi “unicistica” è logicamente insostenibile: «Non si può infatti descrivere alcun processo storico senza ammettere, implicitamente o esplicitamente, che molti dei suoi tratti essenziali si ripetono»⁵⁰. La tesi dell’irripetibilità, se sostenuta a fondo e coerentemente, distrugge se stessa. L’unicista, dice Sorokin, «non può fare alcuna descrizione scientifica senza usare termini linguistici che implicano inevitabilmente e ineluttabilmente l’esistenza di atti ricorrenti in tutti i fenomeni considerati unici»⁵¹. Anche per Burke⁵², l’approccio storico e quello sociologico non sono che complementari e interdipendenti, ed entrambi comportano necessariamente l’adozione del metodo comparativo⁵³.

In ordine alla nozione di “civiltà”, fra le numerosissime definizioni a disposizione, crediamo si possa richiamarne una delle più penetranti. Una definizione che ci apre anche a una considerazione critica del nostro tempo:

Una *civiltà* è, per essenza, un insieme di pensieri e decisioni elevate prodotte nei secoli, ma significa anche riversare questi contenuti in forme salde, così che ora, senza darsi pensiero delle limitate capacità delle anime mediocri, queste ultime possano essere trasmesse oltre e sopravvivere non solo al tempo, ma anche agli uomini. Nei tempi lunghi e nei grandi numeri proprio i contenuti elevati e di maggior spessore possono sopravvivere solo avvolti nel formalismo: *forms are the food of faith*, e si troveranno sempre spiriti che sappiano cogliere la loro potenziale fecondità. Naturalmente, anche il comportamento religioso deve in gran parte poggiare su analoghe abitudini stabilizzate, se non vuole divenire una premessa limitante che non produce opere. Se crolla la disciplina orientata all’*opus operatum* dei lavoratori qualificati e delle corporazioni professionali, dei giuristi, dei dotti, dei funzionari, dei governi e delle chiese, se l’ideologia e l’umanitarismo si

⁴⁸ P.L. BERGER, *Invitation to Sociology: A humanistic Perspective*, Anchor Editions, Washington 1963; trad. it. *Invito alla sociologia*, Marsilio, Venezia 1967, p. 162.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ P.A. SOROKIN, *La dinamica sociale e culturale*, cit., p. 175.

⁵¹ *Ivi*, p. 178.

⁵² P. BURKE, *Sociology and History*, George Allen & Unwin, London 1980; trad. it. *Sociologia e storia*, il Mulino, Bologna 1982, p. 37.

⁵³ *Ivi*, p. 38.

rendono autonomi e indeboliscono dall'esterno queste forme, allora la civiltà è alla sua fine, allora si comincia a "dar forma" a ciò che non è più interno a una forma⁵⁴.

A quel punto la dinamica socio-culturale imbocca la strada del "soggettivismo" ma anche della "cristallizzazione culturale":

Quando in una società molto differenziata si verificano grandi mutamenti politici e sociali privi di un indirizzo comune e che dunque si ostacolano, si compenetrano e si intralciano a vicenda, si diffonde un'insicurezza generalizzata. Allora si deve procedere per esperimenti proprio negli strati più profondi, o assecondare il presente e mettere nuovamente tra parentesi atteggiamenti ormai radicati. Il bisogno essenziale di fondamenti e di stabilità cambia sede e si fa strada nella coscienza, ossia in una sfera proprio ora divenuta più sensibile ed entrata in una fase acuta di allarme. Il tentativo di dare sicurezza al singolo semplicemente sul piano della coscienza, cioè con mezzi ideologici, diviene tanto urgente quanto disperato. Si moltiplicano anche le opinioni pubbliche, il cui vortice può inghiottire proprio tutto, in quanto, sotto questa costellazione, ogni dichiarazione appare come un'azione possibile, mentre viene completamente ignorato il dato di fatto che oramai la coscienza sovraccaricata, il linguaggio e l'opinione devono in gran parte sostituire l'agire pubblico. La sensibilizzazione nei riguardi della carta stampata e delle dichiarazioni ufficiali può toccare un grado elevatissimo: è come se tutti avessimo le tasche piene di provette per raccogliere le parole altrui⁵⁵.

2. A rispondere a questi grandi e cruciali interrogativi, sono stati chiamati trenta studiosi che ringrazio di cuore per la loro disponibilità e competenza. Giacomo Samek Lodovici ha indagato in Agostino d'Ippona il rapporto fra amore, società e storia. Dopo aver considerato la compresenza nei suoi scritti di teologia e filosofia e il problema della creazione come inizio del mondo e del tempo, viene affrontata la questione della possibilità, per Agostino, del progresso dei singoli e delle società e quindi quella della sua concezione rettilinea della storia. Quella di Agostino è un'antropologia relazionale alla base di una filosofia sociale incentrata sull'amore come principio di socialità, la pace e la concordia sociale. La presenza della *libido dominandi* e della *translatio imperii* nella storia è considerata alla luce della trattazione di Agostino sui due amori che hanno generato per sempre due peculiari società. Si occupa infine della replica di Agostino ai pagani, che accusavano il cristianesimo di essere colpevole della devastazione di Roma nel 410 fatta dai visigoti, dell'agostiniana giustificazione del diritto dei popoli all'autodifesa combattendo, per poi concludere sulla fine della storia come eternità e trionfo dell'amore.

⁵⁴ A. GEHLEN, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano 1994, pp. 30-31.

⁵⁵ *Ivi*, p. 51.

Annalisa Verza ha affrontato il problema della sociologia di Ibn Khaldūn tra particolarismo dei gruppi sociali e universalismo delle loro dinamiche trasformative, delineando nelle sue linee principali il pensiero di Ibn Khaldūn, il proto-sociologo e storico tunisino che elaborò, quasi mezzo millennio prima che la sociologia nascesse in Europa, una “scienza nuova”, destinata a studiare un oggetto anch’esso inedito: le forme di società e di civilizzazione. Grazie all’utilizzo dell’osservazione diretta, e a una speculazione logicamente guidata, Ibn Khaldūn è pervenuto, sostiene Annalisa Verza, a identificare lo schema universalizzabile che sovrintende alle trasformazioni cicliche delle civilizzazioni, in un’alternanza oscillante tra i poli di due forme di organizzazione sociale: quella non urbanizzata, la *badāwa* – un contesto caratterizzato da deprivazione, marginalità, essenzialità economica e un rapporto aperto con lo spazio – e quella urbana, la *ḥaḍāra*, caratterizzata da divisione del lavoro, lusso, eteronormatività e protezione. Secondo la Verza, con il suo lavoro di analisi delle logiche universali che presiedono all’oscillazione continua tra questi due tipi ideali, da un lato, e, dall’altro, dell’influsso dei fattori empirici nella determinazione dei caratteri propri di ogni specifico gruppo, Ibn Khaldūn ha prodotto la prima sociologia delle civilizzazioni e del potere della storia.

Fabrizio Lomonaco ha approfondito il rapporto tra uniforme e universale nel «diritto naturale delle genti» di Giambattista Vico, esaminando le ragioni della lettura di Vico tra ’800 e primo ’900 italiano intorno alla questione della “comparazione” giuridica, partendo dalla “mentalità positiva” di Emerico Amari e dalle riserve critiche di Giorgio Del Vecchio, anche in polemica con Giuseppe Folchieri, fino alle interpretazioni del neoidealismo italiano che, con Croce, hanno svuotato di ogni significato i richiami alla “comparazione” e al metodo empirico-sociologico. In considerazione di tale quadro teorico e storiografico, l’autore ha esaminato la relazione problematica in Vico tra individuale e universale nello studio sull’antico diritto romano (in particolare sulla legge delle XII Tavole) e nel contesto più ampio della *scienza nuova* intorno alla *comune natura delle nazioni*.

Per Robert F. Scalon, la sociologia delle civiltà di Tocqueville è l’esito delle sue ricerche volte a risolvere la sfida democratica, ovvero della conciliazione armonica, sul piano sociale e politico, delle due più intime e universali aspirazioni dell’uomo, l’uguaglianza e la libertà. Nelle sue ricerche comparate circa il dispiegarsi di questa sfida in Francia e in America, rifiutando qualsiasi legge deterministica della storia, Tocqueville, secondo Scalon, individua nella razionalità morale degli individui, e nella sua cornice religiosa, il criterio di razionalizzazione della contingenza storica e dello sviluppo storico.

Stephen Kalberg, fra i massimi studiosi a livello internazionale dell’opera di Max Weber, offre una sintesi della sociologia delle civiltà weberiana. Secondo Kalberg, l’approccio di Max Weber allo studio delle civiltà va considerato

in quanto basato su modalità di analisi che differiscono nettamente da tutti i tentativi recentemente intrapresi di definire e comparare le civiltà. Quanto più profondamente una sociologia delle civiltà è ancorata alle componenti costitutive dell'approccio interpretativo weberiano, tanto più, dice Kalberg, si rivela anche oggi in grado di offrire un contributo per la messa a punto di spiegazioni causali, capaci di fare piena luce sulle origini di una particolare civiltà, sulla sua fisionomia specifica, nonché sulla singolarità del suo percorso di sviluppo e sulle interazioni tra civiltà. La prima parte è dedicata all'ampia multicausalità della sociologia weberiana delle civiltà, mentre la seconda esamina i presupposti teorici e i metodi di ricerca: i valori e le idee, il radicamento dell'azione, le sfere sociali, il "senso soggettivo" e la "comprensione", l'impianto analitico contenuto nella sua opera principale *Economia e società*, l'intreccio di passato e presente, i vettori sociali e il *caput mortuum*.

Giacomo Miranda, interrogandosi sui "modelli di comprensione del divenire", indaga il rapporto fra storia e sociologia della cultura in Alfred Weber e Robert M. MacIver. L'accostamento delle sociologie della cultura sviluppate indipendentemente da Alfred Weber e Robert M. MacIver è giustificato dall'importanza che vi assume il binomio cultura-civilizzazione, articolato in una struttura tricotomica, nella lettura del divenire storico e nei conseguenti tentativi di elaborare modelli di comprensione della sua struttura e dinamica evolutiva. Il contributo di Giacomo Miranda si propone, da un lato, di far emergere i caratteri specifici del quadro concettuale in cui l'opposizione tra questi due termini si situa e viene riformulata; dall'altro, ne mette in risalto la fecondità per l'analisi storica che intenda pensare l'unità nella continuità, la particolarità nella totalità. Irriducibile a schemi deterministici, la compenetrazione di queste dimensioni diviene la condizione non solo per ricostruire l'alternarsi delle formazioni socioculturali del passato, ma anche per cogliere il loro rapporto con il presente e le implicazioni future che attendono l'umanità.

Adriano Dell'Asta affronta il problema del rapporto tra "tramonto di un mondo" e "rinascita della persona" in Nikolaj Berdjaev. Il contributo ne prende in esame il pensiero, dalla sua formazione, in dialettica con il marxismo e con le vecchie tradizioni religiose della Russia ortodossa, sino al superamento di questo mondo, attraverso la tragedia della rivoluzione e della successiva guerra civile. Grazie al confronto fecondo con la cultura occidentale, Berdjaev arriva poi a elaborare un originale "personalismo esistenziale cristiano", centrato sulla riscoperta di una verità e di una libertà irriducibili alle loro diverse oggettivazioni ideologiche e sulla contemporanea rielaborazione della dottrina della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio. L'idea di un'umanità caratterizzata dalla somiglianza con il Creatore si sviluppa quindi in un'antropologia della creatività umana, concepita come risposta libera al libero atto d'amore con il quale Dio ha creato l'uomo.

Guido Cusinato ha incentrato la sua analisi della sociologia della cultura (*Kultursoziologie*) di Max Scheler intorno al problema dell'armonizzazione (*Ausgleich*) delle culture. Nel pensiero sociologico di Scheler, sostiene Cusinato, sono individuabili due fasi distinte, anche se non contrapposte. Nella prima fase, precedente il 1924, partendo dalla distinzione fra *Zivilisation* e *Kultur*, Scheler sviluppa un'analisi della dinamica delle culture attraverso il concetto di funzionalizzazione e di *ethos*. Contemporaneamente individua nelle pratiche di condivisione emozionale i fondamenti dell'ontologia sociale. L'introduzione della tesi dell'impotenza dello spirito, che caratterizza la seconda fase, non determina una caduta nel dualismo fra spirito e vita, come spesso si è sostenuto, ma è la condizione indispensabile per l'irruzione dei fattori reali nella sociologia di Scheler. Solo in base a tali presupposti Scheler può infatti sviluppare una *Kultursoziologie* e una *Wissenssoziologie* basate sull'interazione e la complementarità fra fattori reali e fattori ideali. Il contributo mette poi in luce la rilevanza del concetto di armonizzazione (*Ausgleich*) per l'attuale dibattito sulla globalizzazione.

Marcello Veneziani legge l'opera di Oswald Spengler dalla prospettiva dell'ascesa e tramonto della globalizzazione. Il *Tramonto dell'Occidente* di Spengler ha originato l'idea del declino dell'Occidente, un'idea che si annuncia periodicamente da cent'anni, ed è stato riecheggiato dalla fine del dualismo est-ovest e da saggi, come quello di Fukuyama dedicato alla fine della storia, che riprendono la prospettiva globale e crepuscolare di Spengler. La storia per Spengler è una costellazione di mondi conclusi chiamati civiltà: ciascuna obbedisce al suo sistema di valori e al suo fato, in un determinismo ferreo, ma ciascun sistema è poi relativo rispetto agli altri e ai tempi, e ha una parabola: l'alba, l'apice e il tramonto. Così, il senso del destino si capovolge nel suo inverso, in relativismo storico e in darwinismo sociale, l'etica della fedeltà si rovescia in titanismo, il vitalismo antirazionalistico si fa puro attivismo. La matrice è nel *Faust* di Goethe: «In principio fu l'azione». È proprio la concezione faustiana, secondo Veneziani, il punto cruciale e più vulnerabile del pensiero spengleriano, il luogo in cui si verifica il suo scacco, il crocevia da cui esplodono le sue contraddizioni.

Massimiliano Morandi affronta il problema dell'epoca assiale nell'opera di Karl Jaspers. In questo senso *Origine e senso della storia* di Karl Jaspers è un'opera fondamentale che affronta la natura e la direzione della storia umana. Al centro di questa riflessione si trova il concetto chiave di "epoca assiale", epoca che si colloca tra l'VIII e il II secolo a.C., e che ha visto l'emergere di grandi figure filosofiche, religiose e culturali in diverse parti del mondo, come Confucio, Buddha, Zarathustra, e alcuni pensatori greci. Jaspers ha messo ben in luce la "novità" di questo periodo: la ricerca di significato e senso della vita, la riflessione sull'esistenza umana e la formulazione di nuove concezioni etiche. L'opera di Jaspers mostra come le idee e i movimenti nati durante l'epoca assiale abbiano influenzato lo sviluppo successivo delle civiltà contribuendo a definire la struttura

della storia mondiale. *Origine e senso della storia* offre in tal modo una profonda riflessione sulla natura dell'esperienza storica, ponendo l'epoca assiale al centro di una visione ampia e interculturale della storia umana.

Il tema affrontato da Gianni Ferracuti nell'opera di Ortega y Gasset è triplice: il tramonto dell'Occidente, la ragione storica e la prospettiva interculturale. Il testo analizza poi la critica di Ortega alle idee di Spengler e Frobenius e la sua proposta di una sociologia delle culture basata sul metodo della ragione storica.

Oscar Sanguinetti ha analizzato il problema della dinamica della storia umana e del provvidenzialismo nell'opera di Christopher Dawson, uno dei più qualificati studiosi di storia delle culture dell'area anglofona. Dawson studia la genesi delle civiltà e, in particolare, attraverso quella della cristianità medioevale, la genesi e il declino dell'Europa. Ciò che lo caratterizza, oltre a una sterminata erudizione, è la molteplicità degli strumenti disciplinari che egli applica e integra, giungendo a sintesi interpretative assai acute e innovative. La sua tesi principale è che l'elemento religioso sia il lievito delle culture e l'anima delle grandi civiltà mondiali. Questo nesso riluce particolarmente nella storia della civiltà cristiana, instauratasi in Europa e nell'Occidente plasmato dall'Europa.

Leonardo Allodi propone una sintesi e un approfondimento dei risultati più rilevanti della sociologia storico-comparativa di P.A. Sorokin, che studia la dinamica sociale e culturale degli ultimi 25 secoli della storia dell'Occidente (Grecia, Roma, Medioevo, Modernità), senza trascurare, con vasti e ampi riferimenti comparativi, le civiltà antiche medio-orientali e asiatiche. L'originalità di questa analisi consiste nell'approfondimento della dimensione socio-culturale delle concezioni fondamentali del tempo, dello spazio, delle periodicità, dei ritmi storici. Una "teoria integrale della realtà", l'individuazione di superritmi storici connessi ai tre fondamentali supersistemi culturali (ideazionale, idealistico, sensistico), l'idea dell'inadeguatezza di ogni "sistema di verità e realtà" a cui è connesso l'inevitabile alternarsi ritmico della storia, il principio del limite e dell'autoregolazione dei processi socio-culturali, la legge della polarizzazione: ecco quelli che appaiono ancora oggi come gli aspetti più rilevanti e originali di questa sociologia culturale e storico-comparativa. L'uomo è un "essere culturale" ma anche una persona, capace cioè di autonomia e di "auto-trascendenza": proprio su questo si fonda l'idea sorokiniana di una "spontaneità del sociale" a cui va inevitabilmente ricondotto ogni mutamento. In questo senso la critica di M. Archer a Sorokin come vero ispiratore del "mito dell'integrazione" e della cosiddetta "conflazione dall'alto" coglie solo in parte nel segno.

Luca G. Castellin analizza la vasta opera di Arnold J. Toynbee dall'angolo visuale delle civiltà e delle religioni. Intellettuale pubblico assai fecondo e longevo, che attraversa fasi di grande celebrità e profondo oblio nel corso del '900, Toynbee edifica un sistema di pensiero complesso, nel quale il ruolo delle civiltà è centrale non solo nella spiegazione di dinamiche storiche millenarie,

ma anche nell'analisi della politica internazionale del XX secolo. Il contributo esamina tanto la filosofia della storia quanto la teoria internazionale di Toynbee, e, in particolare, approfondisce il ruolo attribuito alle civiltà nelle dinamiche della storia universale. Dopo aver indagato la dirompente importanza che via via assumono le religioni nella visione dell'ordine politico elaborata dall'autore, Castelin propone un sintetico resoconto della (s)fortuna scientifica che Toynbee raccoglie nel dibattito accademico.

Andrea Borghini, approfondendo il rapporto tra sociologia e storia in Norbert Elias, si chiede: perché studiare ancora Elias? Quali insegnamenti ci ha lasciato il pensatore di Breslavia, che possano essere di una qualche utilità per interpretare i fenomeni della contemporaneità? In che termini Elias si "distingue" da altri autori a lui coevi e quali sono le ragioni per cui, a distanza di oltre 30 anni dalla sua scomparsa, egli fatica ancora a conquistarsi un posto duraturo nel pantheon dei sociologi classici? Il saggio prova a rispondere a tali interrogativi illustrando il percorso scientifico e intellettuale di Norbert Elias, a partire dalla sua opera maggiore (*Il Processo di Civilizzazione*) per arrivare alle altre opere, solo apparentemente minori. La costellazione di temi e suggestioni che emergono da questo breve viaggio all'interno del *Continente Elias* restituisce il profilo di uno studioso originale e sensibile, il cui sguardo, a margine ma non certo marginale, gli consente di descrivere gli aspetti più minuti e invisibili della vita quotidiana degli uomini, attraverso i quali è possibile cogliere, in lontananza, le trasformazioni strutturali del mondo sociale.

Gabriele De Anna approfondisce il pensiero di Leo Strauss assumendo la prospettiva della politica come problema filosofico e teologico. Il pensiero di Strauss si sviluppa su quattro assi principali: i) l'esoterismo della scrittura filosofica; ii) il conflitto tra antichi e moderni; iii) la critica alla filosofia politica moderna e allo storicismo; iv) la dimensione pratica della filosofia. Strauss propone un recupero della filosofia politica classica (Platone e Aristotele), per la sua capacità di integrare teoria politica e virtù pratica, in risposta all'astrattezza della scienza politica moderna. In questo senso diventa rilevante in Strauss il rapporto tra razionalità e religione per la sfera politica. Il capitolo si chiude con un breve profilo critico: l'accusa spesso rivolta a Strauss di conservatorismo estremo e radicale; il suo volontarismo eccessivo che gli fa sottovalutare alcune soluzioni tradizionali al problema del rapporto tra religione e filosofia; la vitalità dell'approccio metodologico di Strauss e della sua difesa della filosofia politica contro le pretese della scienza politica contemporanea.

Nicoletta Scotti Muth approfondisce il tema della pluralità delle culture e dell'unità della storia in *Ordine e storia* di Eric Voegelin. Anche se la vocazione di Eric Voegelin è inequivocabilmente filosofica, è comunque adeguato considerare il suo capolavoro, *Ordine e storia*, dal punto di vista della storia delle culture e della sociologia comparata delle civiltà. In quest'opera infatti egli parte dalla contesta-

zione delle “civiltà” intese come unità della storia, secondo l’accezione di Spengler e Toynbee, per proporre invece quello di “forme dell’esperienza dell’ordine”. “Ordine” viene qui inteso non solo in senso sociale e politico, ma primariamente come ordine dell’anima, con la sua apertura alle “esperienze di trascendenza”. Tracciare la storia delle esperienze d’ordine permette di rinvenire l’ordine nella storia. A tali forme si risale a partire dall’interpretazione dei fenomeni, intesi non come dati oggettivabili ma come simboli, i quali rimandano all’esperienza d’ordine degli uomini che li hanno prodotti. I primi tre volumi di *Ordine e storia* reperiscono tre principali esperienze d’ordine: cosmologica, caratteristica dei regni dell’Oriente antico, storica e filosofica, proprie rispettivamente dell’Israele preesilico e della Grecia classica. Il quarto, polemizzando con la categoria jaspersiana di “età assiale”, propone quella di “età ecumenica”, contrassegnata dagli imperi multi-etnici presenti sulla scena mondiale fra i secoli VII a.C. e VII d.C. Il contributo evidenzia anche l’influsso su Voegelin di Nietzsche, Husserl e Max Weber, che si manifesta rispettivamente nella radicalità della domanda sul senso della conoscenza storica e nell’applicazione del metodo genealogico; nella connessione tra il tema della coscienza e quello dell’esperienza; nell’attenzione per la componente religiosa dei fenomeni sociali e nell’apertura non pregiudiziale a tutti i dati che il passato presenta.

Francesco Raschi approfondisce in particolare il problema della civiltà industriale in Raymond Aron, mostrando come lo strumento concettuale di civiltà industriale per Aron spieghi meglio di altri il modello produttivo e sociale prevalente in epoca contemporanea, quello fondato sulla produttività della grande industria, la cosiddetta società industriale. In secondo luogo, si sofferma sulla stratificazione sociale che caratterizza tale civiltà, sia nella sua variante occidentale sia in quella sovietica. La conclusione cui giunge Aron è che anche nelle realtà politiche nate dalla rivoluzione marxista-leninista permangono una disuguaglianza e una stratificazione sociale, in cui un’*élite* domina la massa. In terzo luogo, sono analizzate le tipologie di regime politico che caratterizzano la società industriale. Infine, brevemente, si cerca di illustrare la risposta che Aron dà, sulla scorta delle grandi filosofie della storia dell’800 a partire da quella di Auguste Comte, all’interrogativo se la società industriale (e commerciale) sia più pacifica – o addirittura pacifista – rispetto alle altre società storiche.

Sergio Belardinelli approfondisce la teoria dell’evoluzione sociale e il metodo comparativo delle civiltà presenti in Robert Nisbet. Il quale si presenta come uno degli autori più critici della teoria dell’evoluzione sociale nelle sue varianti progressiste e decadentiste, nonché della possibilità che il criterio evolutivo possa essere adeguato per la comparazione delle diverse civiltà. Secondo lui, alla base delle concezioni “sviluppiste” del cambiamento sociale, che ritroviamo nell’ambito del pensiero occidentale dai greci a oggi, vi è la metafora della *crescita*, traspunta dalla natura alla società. L’errore dello *sviluppatismo* non consiste tanto

nel concepire metaforicamente ciò che è difficilmente conoscibile in termini rigorosamente empirici (sotto questo aspetto tale metafora può essere di una certa utilità pratica) quanto nella pretesa di ricondurre anche la concreta singolarità dei fenomeni storico-sociali agli attributi di una metafora. Invece, è la comunità fatta di individui autonomi e liberi a esprimere l'imprevedibilità, la contingenza, l'unicità, l'indeterminabilità dei fenomeni storici e sociali.

Paolo Terenzi indaga il problema del rapporto fra cultura, civiltà e modernità multiple in S.N. Eisenstadt. Il saggio è dedicato alla sociologia della cultura di S.N. Eisenstadt, con particolare riferimento alla riflessione di questo studioso sul concetto di *epoca assiale*. Il tema è importante non solo in una prospettiva di sociologia comparata della civiltà antiche, ma anche perché offre spunti di analisi per interpretare i processi di civilizzazione nelle società moderne. Terenzi si sofferma poi in particolare su quella che lo studioso considera una "seconda epoca assiale", la civiltà moderna europea. Eisenstadt non si riconosce nella lettura sociologica classica dei processi di modernizzazione e utilizza il concetto di "modernità multiple" per descrivere la civiltà moderna europea nelle sue dinamiche di sviluppo interne e nelle sue influenze a livello globale, che si riverberano in modi molto diversi nelle civiltà con cui vengono in contatto. Il saggio prende in esame, nello specifico, una tensione che attraversa tutto il programma culturale e politico della modernità; quella tra una concezione pluralistica e una concezione giacobina, quest'ultima alla base di molti fenomeni politici moderni, tra cui il fondamentalismo, che Eisenstadt analizza come una «moderna utopia giacobina antimoderna».

Luigi Cimmino ha affrontato il problema del rapporto tra le culture in René Girard. Vengono anzitutto tematizzate le caratteristiche fondamentali del desiderio mimetico girardiano, la situazione in cui un soggetto comincia a desiderare l'oggetto di un desiderio altrui indipendentemente dal contenuto di quest'ultimo. Ma quale – ci si domanda – la motivazione di tale pulsione se non è appunto il contenuto a essere voluto? Perché si vuole qualcosa voluto da altri, se non è appunto la sua determinata specificità a essere desiderata? La risposta di fondo alla domanda e all'intero meccanismo mimetico, come osserva Cimmino, è data dalla percezione in prima persona che ogni individuo ha della propria condizione ontologica, dall'avvertimento soggettivo di una sorta di "carenza d'essere" caratterizzante l'umano come tale. Tale carenza in prima persona produce la convinzione che l'altro, e i suoi desideri, abbiano una consistenza, appunto una pienezza d'essere, che il soggetto non avverte in sé. Si conclude osservando come interi sistemi, culture appunto, possano riprodurre a livello collettivo – come spesso accade – un meccanismo del genere. Il monito, da parte di Girard, a non cedere individualmente a una brama del genere, diventa tanto più significativa allorché sono intere culture a cadere nel possibile scacco del "meccanismo mimetico".

Matteo Bortolini ha indagato il tema del “comparare l’incomparabile” nella scienza sociale interpretativa di Clifford Geertz. Dopo aver presentato l’evoluzione del pensiero di Clifford Geertz dal punto di vista della scala e del metodo dell’analisi comparativa, Bortolini si chiede, con Geertz, quale sia il livello giusto per affrontare una comparazione di civiltà. Per Bortolini negli anni ’50 e ’60, scardinando la tradizione “macro”, Geertz allinea l’etnografia a un’analisi comparativa di tipo neo-weberiano. L’interesse per la semiotica e l’ermeneutica porta però l’antropologo a distanziarsi dal progetto originario e ad abbracciare una postura interpretativa in cui l’unicità delle culture prevale. Come mostra Bortolini, tale cambiamento non elimina la necessità di comparazione, ma la stravolge: ora le civiltà entrano in scena l’una come lo specchio dell’altra, un “commento reciproco” in cui ogni cultura riflette e illumina quello che le altre lasciano in ombra.

Lorenza Gattamorta ha approfondito il problema della sociologia comparata delle culture in Robert N. Bellah. Approfondendo alcuni temi discussi dal sociologo americano: la civiltà giapponese, l’evoluzione delle religioni e l’età assiale. Oltre al ruolo della religione civile nel modello sociale e politico rappresentato dagli Stati Uniti, ampiamente citato nella letteratura sociologica internazionale, Bellah ha infatti studiato anche i processi di civilizzazione, sia prendendo in esame specifiche forme di civiltà, come quella giapponese, sia riflettendo sull’evoluzione storica delle religioni e l’epoca assiale, argomento di crescente interesse nelle scienze sociali contemporanee.

Emanuele Castelli ha analizzato l’opera di Samuel P. Huntington dal punto di vista della politica internazionale nell’era delle civiltà, chiedendosi: qual è il ruolo delle civiltà nelle relazioni internazionali? Secondo alcuni, dice Castelli, cultura e identità transnazionali rappresentano fattori di aggregazione e differenziazione fondamentali nella politica globale; secondo altri, gli Stati continuano a svolgere un ruolo fondamentale nelle dinamiche internazionali. Samuel Huntington, che con il suo *The clash of civilizations* (1996) ha avuto il merito di avviare questo importante dibattito nella disciplina, ritiene che nel prossimo futuro le relazioni tra gli Stati saranno plasmate dalle differenze di civiltà, che rappresentano fattori di frizione ancestrali e, dunque, eterni e immutabili. Oggi gran parte dei leader politici – soprattutto quelli delle potenze emergenti come Russia, Cina e India – tende a sottolineare e a difendere l’identità culturale delle proprie nazioni, sia in politica estera, sia in politica interna. È da queste differenze identitarie, e dal progressivo declino della civiltà occidentale, che nel futuro potrebbero sorgere i pericolosi motivi di scontro tra gli Stati.

Paulin Sabuy Sabangu ha indagato il tema dell’“inversione ontologica” in rapporto alla civiltà africana, all’età assiale e alla postmodernità. Il tema dell’“età assiale”, quel processo di emersione di ciò che nella coscienza umana ha carattere di assoluto, viene esaminato in rapporto al pensiero di Robert Spaemann.

Lo sguardo è ampliato sia all'epoca che precede l'età assiale, senza la quale essa sarebbe inconcepibile, sia ai secoli che la seguono: il cristianesimo ha compiuto un passo decisivo nell'affermazione sicura dell'Assoluto, che nella sua concezione è Cristo stesso. E tramite l'affermazione della responsabilità individuale, legata alla disposizione del cuore e alle proprie scelte, ha portato allo sviluppo dell'idea di persona, che viene considerata nella sua distinzione dalla natura, riprendendo due tesi di Spaemann: la teleologia della natura e la sua inversione avvenuta nell'età moderna, sfociata nel sovvertimento morale postmoderno. Se questo è lo stato attuale dell'Occidente, il pensiero africano mostra oggi una feconda vitalità, come dimostra *l'ontologia imperniata sulla vita* di Placide Tempels, Léopold Sédar Senghor, Fabien Eboussi-Boulaga.

Luca Corchia ha indagato il problema della civilizzazione occidentale nel pensiero di Jürgen Habermas. Il saggio intende allargare lo sguardo dalla trama strettamente genealogica dell'ultima opera di Habermas – *Una storia della filosofia* (2019) – alla cornice teoretica in cui si dipanano i nessi genealogici e ancor più all'architettura complessiva del progetto. Dal punto di vista sociologico, dice Corchia, si tratta di ricerca di sociologia storica sulla civilizzazione in cui viene ricostruita la logica di sviluppo dei processi di apprendimento che hanno reso possibile la configurazione della moderna costellazione occidentale. Questo tracciato qui interessa nei limiti di due questioni cruciali per la teoria sociale che Habermas pone e la cui soluzione giustificerebbe la fondatezza dell'ultima impresa. La prima s'interroga sul carattere razionale del processo di civilizzazione occidentale, la seconda sulla portata universale – per gli “altri” – dell'intera nostra civilizzazione. Entrambe le questioni trovano risposta ancora nella teoria dell'evoluzione sociale, di cui Corchia introduce i concetti e i teoremi essenziali per soffermarsi sugli elementi più critici.

Paolo Costa ha indagato il problema, come egli dice, dell’“etno-eccentrismo” in Charles Taylor e una prospettiva che vuole andare oltre lo scontro di civiltà. La riflessione di Charles Taylor sulla Grande trasformazione moderna viene qui esaminata nell'ottica di un'ermeneutica dell'identità. Secondo il filosofo canadese, gli esseri umani hanno un'identità personale, sono dei sé, in quanto si posizionano all'interno di uno spazio morale modellato dalla distinzione e dalla tensione dialettica tra valutazioni forti e deboli. Tale identità, inoltre, ha uno sfondo. È parte, cioè, di una storia ed è quindi il prodotto di transizioni che modificano significativamente la suddetta topografia morale. Nella ricostruzione tayloriana, osserva ancora Paolo Costa, la svolta assiale è l'evento storico più importante in questa storia di lungo periodo, in quanto aggiunge una dimensione metatopica, trascendente, a tale topografia morale. Così anche la modernità nordatlantica, l'età secolare plasmata dall'*Immanent Frame*, è interpretabile come la risposta innovativa alla sfida epocale lanciata dalla svolta assiale, che è anzitutto una sfida circa il senso di un autentico progresso etico e spirituale.

Matteo Andolfo, che ringrazio di cuore per l'editing del volume, ha approfondito il problema dell'identità e memoria culturale nel Vicino Oriente antico secondo il pensiero e l'opera dell'egittologo Jan Assmann. Vengono esaminati tre suoi saggi in cui adotta un approccio comparativistico alle civiltà dell'Egitto faraonico e dell'antico Israele sui temi dell'identità culturale e della sua memoria, della teologia politica e della "mnemostoria". Da un lato, l'analisi viene ampliata alla Mesopotamia, trascurata da Assmann, per mostrare come essa offra conferma e sostegno alle sue tesi. Dall'altro, viene riletta criticamente l'applicazione che egli fa della mnemostoria per estendere la comparazione tra l'Egitto e la civiltà occidentale, a iniziare dal mondo greco. Seguono alcune riflessioni conclusive sui limiti e sulle potenzialità del comparativismo tra le civiltà orientali e tra queste e la cultura occidentale, pervenendo a tematizzare una possibile risposta critica, in prospettiva teoretica, al concetto di "crisi dell'universalismo" di Chantal Delsol.

Serena Meattini ha approfondito il problema del "futuro del passato" e della storia delle idee nell'opera di Rémi Brague. Il contributo analizza la storia dell'idea di "mondo" tracciata da Rémi Brague in *La saggezza del mondo* (1999), intesa come visione ed esperienza del mondo come totalità. Rispetto all'invenzione della scrittura, considerata da Brague come l'inizio convenzionale della storia, l'idea di mondo compare più tardi e coincide con l'*Achsenzeit* ipotizzata da Karl Jaspers. È questo il punto di partenza per la riflessione sulle differenti concezioni del mondo antico, che in Brague assume la forma di una modellizzazione in quattro forme principali, il cui scopo è quello di tracciare un quadro della "cosmologia vissuta" dall'antichità all'epoca moderna. *La saggezza del mondo* esprime chiaramente una concezione della storia come fonte viva di riflessione sulle questioni che interrogano l'essere umano oggi, come ricerca di risposte nel passato, che siano in grado di aprire al futuro.

Infine, Riccardo Prandini si è interrogato sullo "sguardo dal di fuori" di François Jullien come riflessione sulle diverse risorse delle lingue-pensiero occidentale e cinese. François Jullien, osserva Prandini, ha sfidato i presupposti invisibili e le categorie della metafisica greca, poi divenuta la lingua della civiltà occidentale, leggendo attraverso la lingua-pensiero cinese che nulla ha da condividere con le lingue indo-europee. Questo "pensiero-dal-di-fuori" permette di mostrare l'impensato dell'Occidente e di aprire una nuova prospettiva di fertilizzazione intellettuale. Non una comparazione – impossibile per definizione – tra due civiltà-identità diverse, bensì la selezione di "risorse" che aiutino i due mondi a cercare un "intellegibile comune". Sullo sfondo di questo entusiasmante tentativo riflessivo, dice Prandini, «emergono i molteplici scarti tra un pensiero dell'Essere e uno del Vivere che indirizzano verso il pensare dell'Incommensurabile, della De-coincidenza e di una Vita che non cessa mai di mutare in quanto capace di in(s)contro».

Leonardo Allodi

GIACOMO SAMEK LODOVICI

Agostino d'Ipbona
(354-430)

In principio era l'amore, alla fine ci sarà l'amore, nel mezzo dovrebbe esserci l'amore. È così che si potrebbe provare a sintetizzare, nel pensiero di Agostino¹, la parabola della storia umana e altresì l'etica da applicare alla sua filosofia sociale.

Ovviamente le seguenti righe non hanno alcuna pretesa di esaustività, sono consapevolmente incomplete, sia perché gli scritti di Agostino, considerando anche quelli più brevi, sono centinaia, sia perché i lavori sull'Ipbonate sono sterminati (e Marafioti ha stimato, quando ha scritto la sua introduzione al *De civitate Dei*, circa 300 nuovi studi all'anno su Agostino²).

Mi concentrerò specialmente sul *De civitate Dei*, i cui 22 libri sono stati scritti e pubblicati progressivamente, nel corso di circa 14 anni, dal 413 al 427.

Agostino vi tratta numerosissimi temi, tra cui quello (cfr. oltre § 6) dei due amori che producono due popoli. Il fatto epocale che lo spinge a dedicarsi a tale pluriennale impresa culturale è il sacco di Roma da parte dei visigoti di Alarico, che nei giorni 24-26 agosto del 410 la devastano, commettendovi violenze e stragi, gettando nello sgomento e nel terrore l'intero Occidente, per un evento che è stato definito l'«11 settembre del mondo antico»³. La città di Roma da alcuni era considerata eterna e da circa otto secoli sembrava inviolabile (da quando nel 390 a.C. i galli erano giunti al Campidoglio). Dopo il sacco di Roma Girolamo arriva a scrivere che «in una sola città tutto il mondo è stato distrutto»⁴ e c'era chi pensava che fosse giunto il tempo della fine del mondo.

Per questo evento il cristianesimo venne messo sotto accusa. Infatti, mentre per quasi tre secoli i cristiani avevano subito, a ondate, delle durissime persecu-

¹ Salvo dove diversamente specificato, riporto le traduzioni italiane dei testi di Agostino pubblicate dalle edizioni Città Nuova e reperibili, insieme al testo latino, su www.augustinus.it. Per quanto riguarda il *De civitate Dei*, riporto, prevalentemente, la traduzione di L. Alici, in AGOSTINO, *La città di Dio* (d'ora in avanti CD), Bompiani, Milano 2001.

² D. MARAFIOTI, *Introduzione ad AGOSTINO, La città di Dio*, Mondadori, Milano 2011, in due volumi; io cito dalla nuova edizione in un volume unico, Mondadori, Milano 2022, p. VIII.

³ L. ALICI (a cura di), *Agostino, Il libro della pace. La città di Dio XIX*, La Scuola, Brescia 2018, p. 5.

⁴ GIROLAMO, *Commento a Ezechiele*, prologo.

zioni, con Teodosio il cristianesimo era diventato la religione ufficiale e i pagani contemporanei di Agostino accusavano il cristianesimo di essere colpevole dello stupro subito da Roma, per due principali motivi.

Primo, per aver stornato il culto dagli dèi della religione romana. Non potremo esporre la risposta al riguardo svolta da Agostino, che ingaggia una critica serrata della religione pagana e inoltre affronta varie obiezioni alla religione cristiana (alcune delle quali mosse ancora oggi) con argomentazioni non di rado tutt'ora attuali, che possono ancora interessare l'uomo contemporaneo. Accenniamo solo che Agostino cita proprio vari autori romani, in particolare Cicerone e Sallustio, i quali avevano affermato che Roma era già da tempo in rovina, soprattutto per la corruzione e degenerazione morale che la piagava.

Secondo, per i contenuti dell'etica sociale e pubblica cristiana ritenuta nefasta per lo Stato. In altri termini, la grande accusa era la seguente: l'etica cristiana è nociva alla società, alla conservazione di uno Stato, visto che, per esempio, condanna il potere (almeno così si diceva), promuove il perdono delle offese, l'amore al prossimo. Un po' come dire: «Abbiamo i barbari in casa, l'amore ci nuoce, lo Stato ha bisogno di combattere e difendersi». Vedremo la sua risposta al § 7.

1. *Cenni biografici e compresenza di teologia e filosofia*

Per ora, poiché giovano alla comprensione del pensiero di Agostino, premettiamo alcuni cenni sulla sua vita, che mostra che egli è uno di quegli uomini che sono sempre contemporanei a chiunque, perché le loro vite hanno un fascino inesauribile e che

[s]olo questo egli non poté e non volle mai: accontentarsi di una normale esistenza piccolo-borghese. La ricerca della verità [e della felicità] bruciava in lui con troppa passione [...]. Così sperimentò quasi tutte le possibilità dell'esistenza umana [...]. La sua teologia non nacque a tavolino, ma venne sofferta e maturata nell'odissea della sua vita⁵.

Agostino nasce il 13 novembre del 354 a Tagaste nell'odierna Algeria quale cittadino romano (Tagaste e altre zone del Nord Africa erano divenute parte dell'impero romano più di 300 anni prima), e acquisisce sempre più nel corso della sua vita una grandissima conoscenza della cultura latina leggendo Cicerone, Sallustio, Livio, Virgilio, Terenzio, Varrone e tanti altri.

Viene educato al cristianesimo (ma non battezzato), che progressivamente abbandona. Studia a Cartagine, in un periodo della sua vita che lui descrive (nel-

⁵ J. RATZINGER, *Introduzione a G. VIGINI, Sant'Agostino. L'avventura della grazia e della carità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, p. 7.

le sue *Confessioni*) caratterizzato da alcune “bravate” e comunque moralmente disordinato, avvinto dalla concupiscenza e dal desiderio di fama.

Alla ricerca (anche) di maggiore successo, nel 383 si reca a Roma, poi nel 384 giunge a Milano. Si riavvicina al cristianesimo sia grazie all’influsso della predicazione e del pensiero del vescovo sant’Ambrogio sia grazie alla lettura dei testi di Platone e dei neoplatonici, nella cui filosofia trova vari concetti conciliabili con le dottrine cristiane. Agostino matura una profonda crisi spirituale, si converte e riabbraccia il cristianesimo, venendo battezzato da Ambrogio nel 387. Pochi mesi dopo torna a Roma e nel 388 torna in Africa a Tagaste. Nel 391 viene ordinato sacerdote a Ippona, dove poi, verso la fine del 395 e l’inizio del 396, viene consacrato vescovo.

Nei 34 anni successivi coniuga l’attività di scrittura di testi teologici e filosofici, che lo ha reso uno dei più fecondi scrittori di sempre, con la fondazione di monasteri, con l’attività episcopale, compreso il sostegno ai poveri e agli orfani, con la partecipazione ad accesissime controversie religiose e a concili.

Muore a 75 anni a Ippona, il 28 agosto del 430, mentre i vandali assediano la città, senza testamento perché non possiede nulla o, come dice Maria Bettetini, «forse possiede tutto, la vita eterna e l’eternità su questa terra»⁶: i suoi scritti sono stati letti da milioni di persone e ancora oggi sono letti in tutto il mondo e influiscono sulla vita e sul pensiero di molti esseri umani.

Agostino è stato erede della civiltà antica e insieme interprete della novità cristiana, animato dalla passione per la verità e dalla tensione dell’amore, capace di unificare in un plesso sintetico teologia, filosofia e vita, e ha espresso il bisogno, il gusto, la bellezza e l’ebbrezza di Dio⁷. Per Ratzinger-Benedetto XVI (grande e riconosciuto studioso di Agostino):

Di rado una civiltà ha trovato uno spirito così grande, che sapesse accoglierne i valori ed esaltarne l’intrinseca ricchezza, inventando idee e forme di cui si sarebbero nutriti i posteri⁸.

Come conseguenza di quanto accennato, gli scritti di Agostino coniugano teologia e filosofia (incluse, come vedremo, filosofia sociale e filosofia della storia, ma anche ontologia, antropologia, filosofia morale, gnoseologia, estetica, pedagogia ecc.): se nei suoi testi sulla storia prevale il registro teologico, nondimeno Agostino ha articolato una grande molteplicità di argomentazioni filosofiche⁹.

⁶ M. BETTETINI, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 36.

⁷ G. VIGINI, *op. cit.*, p. 10.

⁸ BENEDETTO XVI, Udienza generale del 9 gennaio 2008, reperibile on line.

⁹ Insiste sulla presenza in Agostino (anche) di una *filosofia* della storia M.F. SCIACCA, *Interpretazione del concetto di storia di s. Agostino*, 1960, ripubblicato on line col titolo *La storia secondo Sant’Agostino*, in «Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori», 40, 2023, pp. 23, 27 e 30.

Quanto alla circolarità tra Rivelazione teologica e filosofia, era già stata ampiamente applicata da Platone: la filosofia era nata come archiviazione del *mythos* e con la sua sostituzione col *logos* argomentativo, ma Platone rivaluta alcuni miti (taluni dei quali nei suoi dialoghi sono grandiosi) come fonte, per la conoscenza, di arricchimento e di approfondimento su quei temi circa i quali la filosofia non è in grado di procedere. Ad esempio, la filosofia di Platone è pervasa dall'anelito alla vita eterna ed egli dice che circa i destini ultimi dell'uomo si può

accettare tra i ragionamenti umani, quello migliore [...] e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio del mare della vita [...]. A meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su una più solida nave, cioè affidandosi a una divina rivelazione¹⁰.

Mancandogli una divina rivelazione, Platone elabora alcuni miti sul destino dell'anima dopo la morte. Ma secondo Agostino, che scrive circa 800 anni dopo, la solida nave a cui anelava Platone è ormai divenuta disponibile: «[N]essuno [...] può attraversare il mare di questa vita, se non è portato dalla croce di Cristo»¹¹.

2. *La creazione*

All'origine delle società, dell'uomo, della storia, del tempo, per Agostino c'è la creazione, che non è la trasformazione di qualcosa di preesistente, non interviene su un X previo, bensì fa cominciare il mondo che prima non esisteva assolutamente. Inteso in questo senso, il concetto di creazione è inedito rispetto alla filosofia greca.

Ora, mediante la creazione Dio fa totalmente cominciare a essere anche il tempo, il quale "prima" della creazione non esisteva, perché non esisteva alcun "prima". Come dice Agostino «non è nel tempo che tu [Dio] precedi i tempi»¹².

La creazione, anche dell'anima umana, è motivata dall'amore divino, a cui l'essere umano è chiamato a cor-rispondere, partecipando così, inoltre, a una delle due *civitates* (di cui parleremo) che sono mescolate insieme nella storia.

¹⁰ PLATONE, *Fedone*, 85 C-D, in ID., *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 95.

¹¹ AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, II, 2.

¹² ID., *Confessiones*, XI, 13, 16. Sulla creazione cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La creazione di fronte al nichilismo*, in «Etica & Politica», 23, n. 3, 2021, pp. 373-386, reperibile on line.

3. Il progresso dei singoli e delle società e la concezione rettilinea della storia

I greci non avevano il concetto della creazione e (tranne Platone) non si soffermano sull'inizio del tempo e inoltre la maggior parte dei greci (non tutti¹³, ma compreso Aristotele, sebbene egli abbia solo rapidamente accennato questa sua convinzione) pensava il tempo in termini circolari¹⁴, come ripetizione identica delle vicende e delle azioni umane, in un "circolo vizioso", analogo a quello in cui cade quel peccatore che ripete continuamente i propri peccati¹⁵ (analogo perché questi ultimi sono atti nuovi, sono spesso analoghi ai precedenti ma non davvero identici).

L'eterno ritorno dell'identico¹⁶ implica una concezione della vita di ciascuno in cui è già stato scritto tutto e in cui, a ben vedere, la libertà umana è impossibile: soltanto se il tempo non è circolare «ogni evento diventa irreversibile» e «tutto avviene una volta sola»¹⁷, così «il valore dell'atto, la dignità della decisione singolare attiva e responsabile cancellano il primato della ripetizione»¹⁸.

L'Ipponate rivolge diverse critiche¹⁹ alla concezione, come lui la chiama, dei *circuiti temporum*, che rinveniva in svariati autori antichi: così, con Agostino, il cristianesimo e la filosofia che il cristianesimo stesso ha ispirato hanno nitidamente archiviato sia la visione circolare della storia, sia quella (arcaica) del tempo

¹³ C'è qualche eccezione tra i filosofi (e diverse tra gli storici, ma la loro concezione è stata culturalmente meno influente di quella dei filosofi, in particolare culturalmente molto meno influente della concezione ciclica di Aristotele [per es. *Problemata*, XVII, 3,916a, e *Fisica*, 223 b 25-35] e di quasi tutti gli stoici) menzionata in S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. III, pp. 412-461, nota 555 (qualche altro distinguo anche in A. MOMIGLIANO, *Il tempo nella storiografia antica*, 1966, in ID., *La storiografia greca*, Einaudi, Torino 1982, pp. 64-94). Peraltro lo stesso Mazzarino scrive: «[L]a vera e propria intuizione lineare del tempo [...] è ignota all'antichità classica» (e sarebbe, a suo discutibile giudizio, solo moderna) e la storia per gli antichi è una «selva [...] senza una strada unitaria» (S. MAZZARINO, *op. cit.*, pp. 376-377; anche pp. 439 e 451). Per quanto riguarda Platone, K. GAISER, *La metafisica della storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1988, ricostruisce nel suo pensiero una concezione del tempo senza un termine ultimo, con cicli analoghi ma senza eterno ritorno dell'identico; comunque dice che per Platone la storia «non permette una conoscenza vera e propria» e dice che tale concezione di Platone è «solamente [...] un abbozzo preliminare ipotetico che non presenta una verità ultimativa» (ivi, pp. 49 e 153): ben altra è la certezza di Agostino sulla storia rettilinea.

¹⁴ Su Erodoto e Tuciddide cfr., da un lato, K. LÖWTH, *Significato e fine della storia. Presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it., il Saggiatore, Milano 2010, pp. 25-29; dall'altro, S. MAZZARINO, *op. cit.*, pp. 415, 420, 434-435 e 438 e A. MOMIGLIANO, *op. cit.*, pp. 77-78.

¹⁵ AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 139,13.

¹⁶ Non è qui possibile raffrontare questa concezione con quella di Nietzsche.

¹⁷ Cfr. R. DE MONTICELLI, *Una metafisica al vocativo*, in AGOSTINO, *Confessioni*, Garzanti, Milano 2015, p. LXVIII.

¹⁸ Cfr. B. FORTE, *Due modelli di teologia della storia: Agostino e Giocchino*, in L. PERISSINOTTO (a cura di), *Agostino e il destino dell'Occidente*, Carocci, Roma 2000, p. 141.

¹⁹ AGOSTINO, *CD*, cit., XII, 14-21.

come continua decadenza da un'origine aurea²⁰, come decadenza da cui la salvezza è possibile sospendendo il tempo col rito, che ri-attualizza le origini primordiali²¹.

La storia non è ciclica bensì rettilinea e progredisce certamente verso la seconda venuta di Cristo e verso il trionfo della *civitas Dei* (di cui parleremo).

Ma anche il progresso tecnico, scientifico, culturale, morale ecc. delle società e dei singoli esseri umani è possibile, sebbene non ineluttabile e infallibile (alla Hegel, per esempio), perché sono possibili gravissimi regressi, specialmente in campo morale, e²² il futuro intrastorico è solo congetturabile (cioè non prevedibile con certezza) per analogia col passato (come dirà Vico), ma solo a volte e con errori: non è deducibile dal passato o da concetti filosofici.

Tale progresso è possibile anzitutto a livello conoscitivo. Per Agostino nemmeno la conoscenza per fede deve frenare lo sforzo di conoscere quelle cose che anche la filosofia può giungere a dimostrare: «Lontano da noi il credere che la fede ci impedisca di [...] cercare la spiegazione razionale di quanto crediamo»²³.

In generale, è mirabile «la potenza così grande della mente e ragione [umana]», che è «dono di Dio» all'uomo. Per esempio:

Quali risultati mirabili e stupendi ha raggiunto l'attività dell'uomo nell'arte del vestire e nelle costruzioni. Quali progressi sono stati fatti in agricoltura e nella navigazione; [...] nella varietà della scultura e delle pitture; [...] quante medicine e antidoti sono stati preparati per conservare e proteggere la salute [...]. Quante leccornie e condimenti per il piacere della gola; quali innumerevoli segni per manifestare il pensiero [...]; quale acutezza d'ingegno nella conoscenza della geometria e dell'aritmetica e nell'astronomia²⁴.

La storia può potenzialmente progredire nei vari campi, per almeno due motivi: sia appunto perché Dio ha donato all'uomo la ragione, che è una straordinaria capacità di invenzione, di miglioramento ecc.; sia perché la Provvidenza guida benignamente l'umanità, anche se bisogna che ogni singolo uomo liberamente risponda.

²⁰ K. LÖWTH, *op. cit.*; É. GILSON, *Le metamorfosi della città di Dio*, trad. it., Cantagalli, Siena 2010, F. BOTTURI, *Senso storico e storicità. L'aporia della fine della storia*, in *Di fronte alla storia*, Ibis, Como 2002, pp. 31-69, G. MORRA, *Storia e sacro: un solo destino*, in «Rivista Rosminiana», 97, 2003, pp. 161-171, sottolineano il nesso tra teologia cristiana (specialmente col suo concetto di *Telos* escatologico della storia) e pensabilità della storia. È un tema cruciale che qui non è possibile affrontare.

²¹ Oltre ai già citati lavori di Botturi e Morra, cfr. M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, trad. it., Borla, Torino 1968, per es. pp. 55-58, 102-105 e 121.

²² AGOSTINO, *De Trinitate*, IV, 17, 22-23.

²³ ID., *Epistula 120*, 1,3.

²⁴ ID., *CD*, cit., XXII, 24,3, trad. mia.

Così, in sinergia con i concetti di positività della vita umana (dato che l'uomo è voluto e creato da un Dio buono), di libertà dell'uomo (Dio ha creato l'uomo volendolo libero), di dignità di ogni lavoro²⁵ (anche quello tecnico e/o umile) e di preziosità della ragione (valorizzata moltissimo, certo senza idolatrarla, come faranno alcuni illuministi), il concetto ebraico e poi (con maggior forza) agostiniano e cristiano di progresso, affermando nitidamente che la novità e il miglioramento sono possibili, ha favorito molto lo spirito di iniziativa in tutti i campi²⁶: sociale e civile, nonché scientifico, artistico, culturale e economico.

Certo, il concetto di progresso può portare anche a una grave deriva, quando si pensa non già, come Agostino, che il progresso storico sia: a) *possibile*; b) imperfetto nella storia; c) bisognoso di Dio, bensì: a) ineluttabile e trionfale; b) totale-perfetto nella storia e non nell'*eschaton*; c) non bisognoso di Dio. Questo secondo modo di pensare il progresso ha condotto alcuni a tentare di realizzare un paradiso intra-storico in terra e ciò ha sorretto anche i totalitarismi, i messianismi terreni (gnostici), con le loro mostruosità. Infatti, la superbia, che (gnosticamente) fa credere al singolo di poter essere autarchico, di essere autosufficiente e non bisognoso di Dio, conduce talora alcuni gruppi umani, a volte quelli che governano gli Stati, a cercare di ottenere quella gloria assoluta che spetta solo a Dio²⁷ e talora a credere di poter realizzare il Regno di Dio senza Dio (come poi è successo, per es., col nazismo e col comunismo). Per Agostino²⁸ la biblica costruzione della torre di Babele, con la sfida umana a Dio, è espressione «della superbia creaturale manifestantesi nell'edificazione politica»²⁹: la torre di Babele per Agostino è paradigmatica della concretizzazione sociale, cioè del farsi *civitas*, dell'*amor sui* dell'individuo che odia di avere Dio sopra di sé³⁰.

4. Antropologia relazionale, amor socialis, pace e concordia

Veniamo ad alcuni *cenni minimi* sull'antropologia di Agostino e solo a quelli che influiscono sulla sua filosofia sociale e sulla sua teologia/filosofia della storia.

²⁵ Cfr. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, VIII, e ID., *De opere monachorum*, 13,14 e 27,35.

²⁶ Cfr. R. STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, trad. it., Lindau, Torino 2006. Una trattazione divulgativa in G. SAMEK LODOVICI, *Cristianesimo: ti siamo tutti debitori*, Ida, Milano 2019.

²⁷ AGOSTINO, *CD*, cit., XIV, 28.

²⁸ *Ivi*, XVI, 4.

²⁹ G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Borla, Roma 1988, p. 228. Cfr. *ivi*, pp. 228-235.

³⁰ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 12,3.

Agostino articola un'ontologia relazionale³¹ (che scaturisce dall'indagine di Agostino sulla Trinità), da cui discende un'antropologia che vede l'uomo come essere in relazione³².

Agostino non ha riversato del tutto tale accennata concezione relazionale nella sua filosofia sociale, influenzato dal neoplatonismo, in cui il rapporto verticale dell'uomo con l'Uno-Dio tende a cancellare il rapporto con gli altri uomini, perché quest'ultimo distrae dal primo. Comunque, per Agostino l'uomo è un essere naturalmente sociale, «è portato, in base alle leggi della propria natura, a costituire una società»³³, a vivere in società.

E per Agostino la comunione dell'uomo con Dio non dev'essere individualistica bensì proprio sociale³⁴. Infatti, per Agostino «l'amore per un oggetto genera spontaneamente una società formata da tutti coloro i cui amori coincidono in esso»³⁵. È quel che avviene³⁶ persino durante uno spettacolo all'interno di un gruppo di spettatori che non si conoscono ma si «innamorano» di un attore, compiacendosi del suo talento. Amando quell'attore (ma si pensi anche al tifo per una squadra) essi iniziano anche ad amarsi tra loro, perché tra loro sorge almeno una simpatia reciproca, determinata proprio dal loro comune oggetto d'amore e così sorge una piccola società³⁷.

E Agostino, dopo aver esaminato³⁸ la nozione di popolo esposta da Cicerone, ne propone un'altra: «Il popolo è l'insieme degli esseri ragionevoli, associato nella concorde comunione delle cose che ama». Tale popolo è «più o meno buono, quanto più o meno buone sono le cose che fondano la sua concordia», dunque «per conoscere la natura [morale] di ciascun popolo, bisogna guardare alle cose che esso [la sua maggioranza] ama»³⁹.

L'esempio della società tra gli spettatori mostra il carattere sociale dell'amore che a maggior ragione si riscontra quando l'oggetto concorde dell'amore è Dio: «Chi ama Dio si trova, per il fatto stesso, in relazione sociale con tutti quelli che lo amano»⁴⁰.

³¹ Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Dio e mondo. Relazione, causa e spazio in S. Agostino*, Studium, Roma 1979, in particolare pp. 163-179, 215, 254 e 326, reperibile on line.

³² Cfr. G. SAMEK LODOVICI, *Agostino*, in L. BRUNI, S. ZAMAGNI (a cura di), *Dizionario di Economia civile*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 24-26.

³³ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 12,2, p. 962.

³⁴ Cfr. A. RAMAIOLI, *Antropologia e storia nel De civitate Dei*, tesi di laurea (da me seguita), Università Cattolica di Milano, anno accademico 2019-2020. Cfr. anche H.A. DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia University Press, New York - London 1963, p. 80.

³⁵ É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it., Marietti, Genova 1983, p. 199.

³⁶ AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 29,30.

³⁷ Cfr. É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., p. 199.

³⁸ AGOSTINO, *CD*, cit., II, 21,1.

³⁹ *Ivi*, XIX, 24, p. 984.

⁴⁰ É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., p. 199.

Del resto, in Agostino la dimensione sociale dell'*amor* emerge dalla sua interpretazione dei due *praecipua praecepta* del cristianesimo, quello dell'amore verso Dio più di ogni altra cosa e quello dell'amore verso il prossimo come⁴¹ se stessi: per questi precetti «l'uomo deve amare tre realtà: Dio, se stesso e il prossimo»⁴². Essi sono i due precetti principali, perché a essi può essere ridotto tutto il Decalogo⁴³.

Per l'Ipponate tutti gli esseri esistenti sono ontologicamente positivi⁴⁴ (*vs* il manicheismo), ma hanno un valore ontologico gerarchicamente diverso e decrescente: Dio, gli esseri umani, gli animali, le piante, gli esseri inorganici. L'uomo deve amare ogni bene in modo corretto, realizzando con le azioni virtuose un *ordo amoris*. Per Agostino l'amore è il principio di ogni umano dinamismo, è l'energia che ci slancia⁴⁵ verso tutti i beni che vogliamo conseguire. Ma, siccome di beni ne esistono molteplici, i nostri amori sono moralmente buoni se li amano con l'intensità adeguata a ciascuno e se ne rispettano il poc'anzi menzionato ordine gerarchico. Così, la virtù è *ordo amoris*⁴⁶, è il risultato dell'attività di ordinamento del nostro amore⁴⁷ (e l'ordine nelle relazioni umane deve riflettere la prossimità relazionale⁴⁸, deve rispettare la trama delle relazioni in cui ognuno è inserito, iniziando dalla propria famiglia⁴⁹).

L'*amor sui* è l'egoistico amore di se stessi che però non vuole il vero bene per il sé, dal momento che non si volge al vero Bene⁵⁰. Viene definito anche *amor privatus* e comporta più una perdita che un arricchimento⁵¹: fa precipitare nel bisogno (*angustia*) spasmodico-inesausto di beni finiti, che non appagano mai

⁴¹ Per una trattazione in Tommaso d'Aquino di che cosa significhi amare il prossimo *come se stessi*, cfr. G. SAMEK LODOVICI, *Letica della guerra (e l'amore ai nemici) in Tommaso d'Aquino*, in «Forum. Supplement to Acta Philosophica», 8, 2022, pp. 205-207, reperibile on line.

⁴² AGOSTINO, CD, cit., XIX, 14, p. 967. Sull'amore in Agostino cfr. A. CARPIN, *Amare l'amore. La carità in sant'Agostino*, in «Sacra doctrina», 60, n. 2, 2015, e H. ARENDT, *Il concetto dell'amore in Agostino*, trad. it., SE, Milano 1992.

⁴³ Cfr. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 30,32: «Non diversamente insegna l'apostolo Paolo [Rm 13,9-10]. Dice: "Infatti, non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare illecitamente, e se c'è qualche altro comandamento, si riassume in questa parola: Ama il prossimo tuo come te stesso. L'amore del prossimo non commette alcun male"».

⁴⁴ Per es., ID., CD, cit., XIV, 11,1.

⁴⁵ È il tema dell'amore come *pondus*, cfr. per esempio ID., *Confessiones*, XIII, 9,10.

⁴⁶ ID., *De Moribus*, XV.

⁴⁷ Sul nesso tra volontà, amore, *ordo amoris* e virtù in Agostino, cfr. É. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, cit., specialmente pp. 154-265. Sulla virtù come *ordo amoris* e sui suoi criteri regolativi, cfr. G. SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 156-170.

⁴⁸ AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 28,29.

⁴⁹ ID., CD, cit., XIX, 14.

⁵⁰ Cfr. ID., *De natura boni*, 12.

⁵¹ Cfr. ID., *De Genesi ad litteram*, XI, 15,19.

veramente quando vengono conseguiti e raggiunti⁵², e prelude la partecipazione alla *civitas Dei*⁵³.

Invece il *frui Deo*⁵⁴, l'amore a Dio, genera anche l'amore giusto di sé e l'amore del prossimo, «include in sé tanto l'amore del prossimo [...] quanto il *probis amor sui*: si ama se stessi quando si ama il Signore»⁵⁵.

E antitetico all'*amor privatus* è l'*amor socialis*, che, fondato sulla *humilitas* verso Dio, si prodiga a favore dell'*utilitas proximi*⁵⁶. In sintesi:

[A]more sociale vuol dire per Agostino l'amore del bene comune, mentre amore privato significa l'amore del bene proprio, cioè d'un bene posseduto o desiderato con l'esclusione degli altri. Perciò quello unisce, questo divide [...]. Si chiama privato perché si chiude in sé e *priva* [...] della comunione, che è autentica ricchezza di Dio e degli altri uomini⁵⁷.

E come c'è una pace nella famiglia, che è la concordia tra i familiari, così c'è una analoga pace nello Stato⁵⁸, che è la «concordia ordinata dei cittadini nel comandare e nell'obbedire»⁵⁹: è l'*ordinata concordia* dei connazionali (per usare un termine odierno), almeno al suo livello basilare di coesione sociale⁶⁰ (altra espressione odierna). Queste due paci sono prodotte da individui accomunati dall'amore per un medesimo oggetto: infatti «si dice "concorde" colui che unisce il proprio cuore a quello degli altri» e «non può esserci vera pace dove i cuori sono divisi»⁶¹.

Al conseguimento della giusta pace serve, ma non basta da solo⁶², l'ordine pubblico e così per Agostino la pace è sì la «tranquillità dell'ordine»⁶³, ma con

⁵² AGOSTINO, *Confessiones*, I, 1.

⁵³ Cfr. ID., *De Genesi ad litteram*, XI, 15,19.

⁵⁴ Sulla differenza tra *uti* e *frui* cfr., per es., ID., *De doctrina christiana*, I, 3,3-4,4 e *passim*.

⁵⁵ Cfr. R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 153-154.

⁵⁶ AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XI, 15,20.

⁵⁷ A. TRAPÈ, *Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Città Nuova, Roma 2001, p. 279.

⁵⁸ Non possiamo soffermarci precisamente sulla valutazione dello Stato fatta da Agostino. Bisognerebbe analizzare il famoso passo di *CD*, IV, 4, sugli Stati definiti sì come «*magna latrocinia*», cioè gigantesche bande di criminali, ma «*remota itaque iustitia*», cioè quando manca la giustizia negli Stati stessi, nelle organizzazioni politiche. Una trattazione recente (che menziona diverse tra quelle errate del passato) in A. DENTILLI, *Il De civitate Dei di Agostino e la sua influenza sul processo di secolarizzazione dello Stato*, in «Stato, chiese e pluralismo confessionale», *Rivista telematica*, 1, 2022, pp. 9-30.

⁵⁹ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 13,1, p. 964.

⁶⁰ G. CATAPANO, *L'idea agostiniana di civitas. Un approccio lessicale*, in L. ALICI (a cura di), *I conflitti religiosi nella scena pubblica / 2. Pace nella «Civitas»*, Città Nuova, Roma 2018, p. 187.

⁶¹ AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 77,5, trad. mia.

⁶² Cfr. per es. I. BOCHET, *L'ordine della pace*, in L. ALICI (a cura di), *I conflitti religiosi nella scena pubblica / 2*, cit., p. 145.

⁶³ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 13,1, pp. 963-964.

l'aggiunta della concordia e della giustizia: ad es., negli Stati totalitari c'è ordine ma non ci sono concordia né giustizia. Per questo, Agostino indica

il *vinculum concordiae* come principio istitutivo e normativo di ogni *civitas* storica, approssimazione analogica e imperfetta di quella *concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo* [la massima concordia nel gioire di Dio e nel gioire reciprocamente in Dio] che è l'ideale di massima comunione possibile⁶⁴.

Ogni tipo di concordia determina un tipo di pace, compresa la pace ingiusta. Per Agostino tutti gli esseri umani tendono a una qualche pace, nel peggiore dei casi a una pace provvisoria, ma pur sempre a una pace, perfino coloro che vogliono la guerra: infatti il loro scopo è raggiungere una situazione di pace per essi più gloriosa o più vantaggiosa⁶⁵, non vogliono vivere in una condizione di guerra ininterrotta.

La pace celeste (che non è stasi, come accenneremo), esito escatologico della *civitas Dei*, è quella finalmente totale e perfetta.

5. Libido dominandi e translatio imperii

Dall'egoismo discendono le passioni antisociali: per esempio l'avidità, l'invidia, e, soprattutto, la *libido dominandi*. A causa di quest'ultima passione l'individuo crede di poter disporre a suo piacimento del mondo e anche degli altri uomini, e, a volte, per superbia (che è «l'ambizione di una perversa superiorità»⁶⁶ e l'inizio sia del primo peccato del genere umano, quello di Adamo ed Eva, sia, ancora più a monte, del primo peccato di sempre, quello di Lucifero⁶⁷) si sostituisce a Dio, che, in quanto è Creatore di tutto, è l'unico che può legittimamente disporre di ogni cosa. A volte (come abbiamo accennato nel § 3) la superbia spinge a voler diventare come Dio⁶⁸, giunge a rifiutare totalmente (e gnosticamente) il proprio limite creaturale.

La *libido dominandi*, in parte analoga alla volontà di potenza tematizzata da Nietzsche, caratterizza buona parte degli imperi che si sono succeduti storicamente.

L'impero romano è stato il più grande e duraturo della storia⁶⁹ e in un certo senso è stato l'erede dei grandi imperi orientali, in particolare⁷⁰ dell'impero as-

⁶⁴ Cfr. L. ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, p. 132; cfr. AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 13,1 e XIX, 17.

⁶⁵ *Id.*, *CD*, cit., XIX, 12.

⁶⁶ *Ivi*, XIV, 13,1, p. 669.

⁶⁷ *Ivi*, XII, 6 e AGOSTINO, *De Musica*, VI, 13,40.

⁶⁸ *Id.*, *CD*, cit., XXII, 30,4.

⁶⁹ *Ivi*, V, Prefazione.

⁷⁰ *Ivi*, IV, 7, V, 21, e XVIII, 2,1.

siro, dell'impero persiano e di quello di Alessandro Magno. Ora, nella *translatio imperii* per Agostino

sembra profilarsi il continuo reiterarsi della stessa logica. La società umana, [quando è] fondata sulla ricerca individualistica dei propri vantaggi e delle proprie aspirazioni, finisce per dividersi al suo interno, generando la dominazione⁷¹ di alcuni su altri⁷².

E Agostino condanna la schiavitù⁷³, dei singoli ai loro padroni e dei popoli ai loro dominatori, e per lui (come già per Socrate) la schiavitù peggiore è quella alle proprie pulsioni e propensioni malvagie e viziose: egli cita *Gv* 8,34, scrivendo che «[c]hiunque commette peccato è schiavo del peccato» e per questo molti sono schiavi di un padrone-schiavo «della passione» e «la passione del dominio (per non parlare delle altre), sconvolge il cuore dei mortali con la più crudele delle tirannie»⁷⁴.

Tornando alle società e alla storia, nelle culture c'è sempre stata l'ammirazione per coloro che hanno amato la libertà più della vita e hanno rifiutato di essere sottomessi e hanno combattuto eroicamente, preferendo la morte alla schiavitù.

E la grandezza e la tenacia di Roma nell'amore della libertà e nell'amore della gloria l'hanno resa unica e inoltre voluta dalla Provvidenza: a Roma l'amore per la libertà si è sposato con

uno "splendido vizio", il desiderio di gloria: esso è infatti un vizio, poiché è brama di grandezza e di considerazione mondana, ma ha anche la singolare dote di frenarne altri, poiché fa anteporre il servizio dello Stato ai propri interessi privati e la difesa della patria all'attaccamento alla propria vita. Splendido perché allora confina con la virtù: difatti propone ai cristiani stessi esempi di abnegazione e di martirio⁷⁵.

Quando è esercitato nel modo pienamente virtuoso, può diventare amore del prossimo. Per Agostino, Dio volle affidare l'impero romano soprattutto a uomini che non esitarono «ad anteporre alla propria salvezza quella della patria, riuscendo a contenere la brama del denaro e molti altri vizi a favore di quest'unico vizio che è l'amore della gloria»⁷⁶. L'impero romano

⁷¹ *Ivi*, XIX, 7, I, 30, XVIII, 2,1.

⁷² F. LEONARDI, *Agostino*, in R. MORDACCI (a cura di), *Prospettive di filosofia della storia*, Bruno Mondadori, Torino 2009, pp. 16-17.

⁷³ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 15.

⁷⁴ Già PLATONE, *Repubblica*, 569 B-C, dice che i sudditi di un tiranno sono spesso schiavi di uno schiavo (il tiranno) delle sue pulsioni.

⁷⁵ F. LEONARDI, *op. cit.*

⁷⁶ AGOSTINO, *CD*, cit. V, 1,13, p. 285; ma si leggano per intero le pp. 285-295.

«[s]eppur inconsciamente [...] serve agli scopi della razionalità⁷⁷ che governa la Storia»⁷⁸.

Insomma, dice Agostino,

tramite quell'impero così vasto e di lunga durata, così famoso e pieno di gloria per la virtù di uomini tanto grandi, fu loro data la ricompensa che cercavano e a noi [cristiani] sono stati offerti insegnamenti tanto esemplari e insostituibili, che dobbiamo provare vergogna se per [conseguire] la gloriosissima città di Dio non abbiamo raggiunto quelle virtù che essi in modo pressoché analogo hanno raggiunto per [conseguire] la gloria della città terrena.

E anche se ciò costa sofferenze e talora persecuzione: «[L]'Apostolo ha detto: "Le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura"⁷⁹»⁸⁰.

6. *Due amori, due società*

Possiamo adesso riprendere e sviluppare i cenni già anticipati sulle due società-popoli presenti nella storia.

Anzitutto in Agostino c'è un concetto di storia universale perché «tutti gli uomini possono essere considerati come un essere collettivo, la cui storia unica si svolge nel tempo»⁸¹.

Inoltre il termine *populus*⁸² negli scritti di Agostino è non di rado equivalente al termine *civitas*⁸³, quando quest'ultima sia intesa non già come una società politica, geograficamente organizzata e strutturata (per esempio uno Stato politico), bensì costituita da un popolo che ha un minimo comun denominatore, da un popolo come *multitudo* di esseri razionali con-cordi, che mirano allo/agli stesso/stessi bene/beni; magari tanti di loro vi mirano anche in modo confliggente, ma almeno alcuni di loro debbono collaborare (anche in una banda di criminali è necessaria una certa collaborazione). In italiano si usa tradurre il termine

⁷⁷ Per vari motivi, il rapporto tra Ragione e storia in Agostino ed Hegel è molto diverso.

⁷⁸ M. BETTETINI, *Tre città in una Storia: il De civitate Dei*, in «Etica & Politica», 16, n. 1, 2014, p. 451, reperibile on line.

⁷⁹ Rm 8,18.

⁸⁰ AGOSTINO, *CD*, cit., V, 18,3, p. 295.

⁸¹ É. GILSON, *La città di Dio e i suoi problemi*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1958, pp. 76-77.

⁸² Su cui cfr. D. PAGLIACCI, *L'idea di «populus» nel «De civitate Dei». Tra «amor socialis» e «con-cors communio»*, in L. ALICI (a cura di), *I conflitti religiosi nella scena pubblica / 2*, cit., pp. 235-256.

⁸³ Sulla cui nozione in Agostino, cfr. G. CATAPANO, *L'idea agostiniana di civitas*, cit., che seguo nel seguito di questo paragrafo, insieme a D. PAGLIACCI, *op. cit.*, e J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, tr. it., Jaca Book, Milano (1978) 2011, specialmente pp. 265-302.

agostiniano *civitas* col termine *città*, da cui *La città di Dio* come traduzione del monumentale testo dell'Ipponate, ma il termine città in italiano è fuorviante perché fa pensare, soprattutto, a una serie di edifici costruiti in un certo luogo geografico, invece che a un insieme di persone.

Ora, nella storia sono mescolati due insiemi-popoli di persone e ciò che accomuna i membri di ciascuno di questi due popoli è la scelta di vita pro Dio (scelta, tra gli uomini, fatta già, perlomeno, da Abele⁸⁴) o contro Dio⁸⁵, è l'amore verso Dio o l'amore errato verso il sé. E chi appartiene a un popolo non può *simultaneamente* appartenere all'altro⁸⁶, anche se può successivamente cambiare, e più volte, il popolo a cui appartiene. La scaturigine dell'appartenenza alla *civitas Dei* o alla *civitas hominis* è l'interiore disposizione del cuore, è la scelta radicale della volontà di ciascuno.

Nel corso della storia i membri di ciascuna di queste *civitates* vivono, mescolati, in concrete e a volte diverse società-comunità-città politiche collocate in un certo luogo, e la qualità morale maggioritaria di una città politica è data dal rapporto – quantitativo, ma anche di potere – tra i membri delle due *civitates* presenti in tale città politica, che «sarà buona se prevarranno i buoni, cattiva se prevarranno i cattivi»⁸⁷. Le due *civitates* durante la storia sono mescolate⁸⁸ e intrecciate.

Ecco le famose parole con cui Agostino si esprime al riguardo nel *De civitate* (altri passi simili sono già presenti in alcuni suoi testi precedenti⁸⁹):

[N]onostante tutti i popoli che vivono sulla Terra abbiano diverse religioni, diversi costumi, diverse lingue, armi e abbigliamento, [in realtà] non esistono tuttavia che due generi di società umana, [...] due città.

Due amori [...] hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé ha costruito la città celeste [...].

La città terrena [...] è posseduta dalla passione del potere; nella città celeste gli uomini prestano servizio vicendevole nella carità [...].

La città terrena nei suoi uomini di potere, ama la propria forza; la città celeste dice al suo Dio: *Ti amo, Signore, mia forza*⁹⁰.

⁸⁴ AGOSTINO, *CD*, cit., XV, 1, 2.

⁸⁵ *Ivi*, XIV, 13,2.

⁸⁶ G. CATAPANO, *L'idea agostiniana di civitas*, cit., p. 205.

⁸⁷ *Ivi*, p. 207. Cfr. AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 24.

⁸⁸ *Id.*, *CD*, cit., X, 2,4, XI, 1, XV, 20,4, XIX, 27, XX, 26,1.

⁸⁹ In *De vera religione, Confessioni, Contra Faustum, De catechizandis rudibus, Contra epistulam Parmeniani, De Genesi ad litteram, Enarrationes in Psalmos*. Poi, dopo il *CD*, in *Retractationes*. Per i riferimenti precisi, cfr. D. MARAFIOTI, *Introduzione*, cit., pp. XVIII-XXVI.

⁹⁰ *Sal* 18,2.

Nella prima città [...] sotto il potere dell'orgoglio [...] Hanno venerato e adorato la creatura⁹¹ al posto del Creatore [...].

Nell'altra città invece non v'è sapienza umana all'infuori della pietà, che fa adorare giustamente il vero Dio e che attende come ricompensa nella società dei santi, uomini e angeli, che Dio sia tutto in tutti⁹².

Va ribadito (cfr. § 4) che l'*amor sui* di cui parla in questi passi Agostino è l'egoismo dell'*amore smodato e immorale di sé* e va chiarito che il disprezzo di sé riguarda le proprie colpe: non è l'*odium* verso di sé.

Così, «se [per Agostino] si esprime nella parola *caritas* l'intera realtà del culto monoteistico [cristiano], dall'altra parte Agostino vede espresso nella *cupido* il contenuto metafisico del culto pagano», cioè se è peculiare della *caritas* esercitarsi in una duplice direzione (come abbiamo già visto parlando del precetto dell'amore di Dio e del prossimo), «quella della elevazione al Dio altissimo e quella del piegarsi misericordioso verso l'uomo», così, «anche nella *cupido* c'è una duplice direzione, quella della divinizzazione» degli esseri non veramente divini, e «quella della chiusura egoistica in se stessi»⁹³.

Nella *civitas hominis* spesso l'uomo erige a Dio se stesso (il proprio successo o piacere o ricchezza ecc.) o altri uomini o qualche umana realizzazione o prerogativa (per fare esempi⁹⁴, in parte moderni: lo Stato, la Scienza, la Ragione ecc.).

Non è questo il luogo per esporre tutti i componenti (terreni e anche spirituali, storici e anche oltre-storici, tra loro mescolati⁹⁵) di queste due *civitates*, a cui appartengono non solo gli uomini viventi nella storia ma anche coloro che sono già morti e vivono la vita ultraterrena: a esse appartengono sia tutti gli esseri umani del passato, del presente e del futuro, sia anche gli angeli e i demoni, ed esse dureranno in eterno⁹⁶, una nella gioia, l'altra nell'afflizione che ha voluto procurarsi. Né qui è possibile soffermarsi sul rapporto tra queste due *civitates*, la Chiesa e lo Stato⁹⁷.

⁹¹ Agostino biasimerebbe la contemporanea venerazione del Pianeta, che va però custodito, perché appartiene non all'uomo ma al Creatore.

⁹² AGOSTINO, *CD*, cit., XIV, 1, p. 643 e XIV, 28, pp. 691-692.

⁹³ J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, cit., p. 285.

⁹⁴ Alcuni dei quali sferzati anche da F. NIETZSCHE, per es. *Frammenti postumi 1887-88*, 9 [43].

⁹⁵ Ciò riflette in Agostino la teologia dell'Incarnazione, cfr. M. BETTETINI, *Introduzione a Agostino*, cit., pp. 151-152.

⁹⁶ Cfr., per es., AGOSTINO, *CD*, cit., XV, 1, XIX, 27-28, XXII, 30.

⁹⁷ Su questo tema D. MARAFIOTI espone la sua interpretazione, in *Introduzione*, cit., pp. LIX-LX, dopo averne utilmente passate in rassegna decisamente molte (per esempio quella di Gilson, Bochet, Marrou, Lettieri, Van Oort, Ratzinger, Trapè e Alici, cfr. *ivi*, pp. L-LIX). L'interpretazione di Marafioti è stata criticata da V. GROSSI, *Nota all'Introduzione di una recente traduzione del De civitate Dei*, in «Augustinianum», 52, 2012, pp. 467-486, a cui Marafioti ha risposto in D. MARAFIOTI, *Come leggere il De civitate Dei*, in «Augustinianum», 53, 2013, pp. 441-467.

Va almeno di nuovo sottolineato che la nascita delle due *civitates* storiche e della dialettica della storia alberga, anzitutto (anche se non esclusivamente), nel cuore dell'uomo⁹⁸.

Così, come scrive Catapano:

Le sorti di una civiltà [...] dipendono essenzialmente anche dalle libere scelte operate da cittadini e governanti, i quali quindi ne sono, almeno in una certa misura, responsabili. Nello stesso tempo, queste libere scelte e le loro conseguenze, insieme agli altri fattori degli eventi storici, sono sotto il controllo della provvidenza di Dio⁹⁹.

E Agostino argomenta lungamente che Provvidenza (che è anche pedagogia *graduale* verso l'uomo¹⁰⁰), prescienza divina e libertà umana sono compatibili¹⁰¹.

Ancora circa la Provvidenza e la storia: Dio è come un eccelso musicista e insieme un eccelso direttore d'orchestra, «sa ciò che è opportuno per ciascuna età», in modo che nella storia «si compia come il concerto di un ineffabile artista»¹⁰², sa «adornare, anche per la presenza di alcune antitesi [c'è il male oltre al bene e Dio trae il bene anche dal male¹⁰³], l'ordine dei secoli, come per un magnifico poema»¹⁰⁴.

Va notato che, nel *De civitate*, Agostino elogia una certa forma di pluralismo culturale¹⁰⁵, purché non avverso al cristianesimo:

[alla *civitas Dei*] non interessa affatto con quali abitudini o forme di vita uno voglia seguire la fede con cui si arriva a Dio, basta che non siano contrarie ai comandamenti divini. E quando gli stessi filosofi [e anche gli altri uomini] diventano cristiani, non li obbliga a cambiare il modo di vestire o di mangiare, perché ciò non è un ostacolo alla religione, ma solo le false dottrine¹⁰⁶.

Similmente, la *civitas Dei*

⁹⁸ Cfr. per es. L. ALICI, *Introduzione*, cit., p. 34.

⁹⁹ G. CATAPANO, *Agostino e la religione nelle crisi di civiltà*, in «Archivio di Filosofia», 91, n. 1, 2023, p. 150.

¹⁰⁰ Cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, III, 7,13-14 e 8,15.

¹⁰¹ ID., *CD*, cit., V, 9.

¹⁰² ID., *Epistula 138*, 1,5.

¹⁰³ Cfr. anche ID., *CD*, cit., XXII, 1,2 e 2,2. Sarebbe l'enorme tema *de malo*.

¹⁰⁴ ID., *CD*, cit., XI, 18, trad. mia. Cfr. P. BREZZI, *Il carattere e il significato della storia nel pensiero di S. Agostino*, in «Revue des études augustiniennes», 1, n. 2, 1955, p. 160.

¹⁰⁵ Sottolineato da D. MARAFIOTI, *Come leggere il De civitate Dei*, cit., pp. 464-466, e da G. CATAPANO, *Agostino e la religione nelle crisi di civiltà*, cit., pp. 153-154.

¹⁰⁶ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 19, trad. it. tratta da D. MARAFIOTI, *Come leggere il De civitate Dei*, cit., p. 465 (cfr. forse anche AGOSTINO, *CD*, cit., V, 17,1).

chiama cittadini da tutte le nazioni e [...] fra tutte le lingue, senza badare a diversità di costumi, di leggi, di istituzioni [...], senza eliminare o distruggere nessuna di esse, anzi accettando e seguendo tutto ciò che tende a un unico e medesimo fine della pace terrena, nonostante le diversità da nazione a nazione, purché ciò non costituisca un ostacolo per quella religione¹⁰⁷ che insegna a venerare l'unico, vero e sommo Dio¹⁰⁸.

La civitas Dei

ha un atteggiamento positivo verso le stesse culture [...]. Chiede una cosa sola: che siano modificati e abbandonati tutti quegli elementi che sono contrari alla fede, e perciò stesso contrari alla verità e al bene dell'uomo¹⁰⁹.

7. *Il diritto dei popoli all'autodifesa*

Abbiamo anticipato che i pagani accusavano il cristianesimo di essere nocivo alla società.

Ora, non possiamo qui esporre l'interpretazione elaborata da Agostino¹¹⁰ circa l'evangelico «porgere l'altra guancia» e diciamo solo che per lui non va inteso come *dovere* di lasciarsi colpire l'altra guancia.

Inoltre Agostino risponde agli accusatori che il cristianesimo giustifica le guerre per autodifesa:

Se la dottrina cristiana condannasse ogni specie di guerre, ai soldati che nel Vangelo¹¹¹ chiedono [a Gesù] il consiglio per salvarsi, [Gesù] prescriverebbe di gettar via le armi e di sottrarsi completamente agli obblighi del servizio militare. Invece è stato loro detto [da Gesù]: «Non fate violenza a nessuno [cioè per esempio non commettete soprusi] e non calunniate; siate contenti della vostra paga». Evidentemente non si vieta di attendere al servizio militare a coloro cui è comandato [da Gesù] di accontentarsi della propria paga¹¹².

Inoltre Agostino risponde:

¹⁰⁷ Cfr. A. DENTILLI, *op. cit.*, pp. 29-30.

¹⁰⁸ AGOSTINO, *CD*, cit., XIX, 17, p. 972.

¹⁰⁹ D. MARAFIOTI, *Come leggere il De civitate Dei*, cit., pp. 465-466.

¹¹⁰ AGOSTINO, *Epistula 138*, 2,12-13. Cfr. più in breve anche ID., *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 113,4.

¹¹¹ *Lc* 3,14.

¹¹² AGOSTINO, *Epistula 138*, 2,14-15 e ID., *CD*, cit., XIX, 7. Cfr. per esempio s. SIMONETTA, *Uccidere per amore? Tommaso e Agostino sulla guerra giusta*, in A. RODOLFI (a cura di), «*Ratio practica*» e «*ratio civilis*». *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, Ets, Pisa 2016, pp. 43-62, con una nutrita bibliografia sulla guerra in Agostino alla nota 30 di p. 51.

[C]oloro che affermano che la dottrina del Cristo è nemica dello Stato, ci diano un tale esercito, [...] tali provinciali, tali mariti, tali sposi, tali genitori, tali figli, tali padroni, tali servi, tali re, tali giudici, infine tali contribuenti e tali esattori del fisco, quali prescrive che siano la dottrina cristiana, e poi osino chiamarla nemica dello Stato e non esitino piuttosto a confessare che, se essa fosse osservata [pienamente], sarebbe la potente salvezza dello Stato¹¹³.

Similmente:

[S]e tutto quello che tale religione insegna intorno a una vita giusta e onesta venisse accolto e messo in pratica dai re della terra e dai popoli tutti, dai governanti e dai giudici del mondo, dai giovani e dalle fanciulle, dai vecchi e dai bambini [...] lo Stato non solo potrebbe allietare la vita presente ma anche ascendere alla vita eterna per dimorarvi nella più perfetta felicità!¹¹⁴

Inoltre (cfr. § 4): «Che cos'è [...] una comunità di cittadini se non una moltitudine di persone unite tra loro dal vincolo della concordia?»¹¹⁵. Ora, dice Agostino, niente più dell'amore – predicato dal cristianesimo – promuove la concordia.

Del resto, l'anelito alla patria celeste non deve comportare il disimpegno dalla storia. Per Agostino, immune da qualsiasi oltremondano, la destinazione escatologica non giustifica affatto la diserzione dalla storia, anzi è doveroso l'amore verso ogni altro uomo (secondo i criteri dell'*ordo amoris*) ed è doveroso l'impegno civile. Ancora, «bisogna pregare [...] per gli uomini che stanno al potere»¹¹⁶ e nella concordia ordinata della *civitas* (§ 4) c'è giustamente il potere del comandare e l'obbedire.

8. Conclusione: eternità e trionfo dell'amore

Da quanto sopra visto sull'origine del mondo e della storia dall'amore di Dio (dunque in principio era l'amore¹¹⁷), sull'origine dei due amori e della storia nel cuore dell'uomo (dunque nel mezzo dovrebbe esserci l'amore buono¹¹⁸) possiamo così concludere:

La storia è un terreno per l'esercizio della libertà e simultaneamente è lo spazio in cui si dispiega un progetto divino. [...] La storia è dunque la risultante di due libertà: quella

¹¹³ AGOSTINO, *Epistula 138*, 2,15.

¹¹⁴ ID., *CD*, cit., II, 19, p. 151.

¹¹⁵ ID., *Epistula 138*, 2,10.

¹¹⁶ ID., *CD*, cit., XIX, 27, p. 986.

¹¹⁷ Cfr. l'*incipit* del presente contributo.

¹¹⁸ Cfr. *ibidem*.

umana e, al di sopra di questa, quella divina, che sa includere quella umana in un piano più ampio senza cancellarla¹¹⁹.

E, così, «*la storia è storia della libertà [...] la storia la scrive Dio ma con la libertà dell'uomo*»¹²⁰, cioè il «meraviglioso poema» (cfr. § 6) è scritto da Dio con la libertà dell'uomo.

Con le parole di Agostino che quasi concludono il *De civitate Dei*, la fine della storia «non sarà il tramonto» perché:

Là riposeremo e vedremo, vedremo e ameremo [dunque alla fine sarà l'amore¹²¹], ameremo e loderemo¹²². Questo sarà alla fine e non avrà fine! Quale altro è il nostro fine, se non arrivare al regno che non ha fine¹²³?

*Bibliografia essenziale*¹²⁴

Sui temi principali di Agostino trattati dal presente contributo:

AGOSTINO, *De civitate Dei*, trad. it. *La città di Dio* (nel presente contributo abbreviato CD), a cura di Luigi Alici, Bompiani, Milano 2001.

– *Tutte le opere*, www.augustinus.it.

ALICI LUIGI, *Introduzione* (con ricca bibliografia) ad AGOSTINO, *La città di Dio*, cit., pp. 7-68.

LETTIERI GAETANO, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Borla, Roma 1988.

MARAFIOTI DOMENICO, *Introduzione* (con ricca bibliografia) ad AGOSTINO, *La città di Dio*, Mondadori, Milano 2022, pp. VII-LXXXVI.

RATZINGER JOSEPH, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, trad. it., Jaca Book, Milano (1978) 2011.

¹¹⁹ G. CATAPANO, *Agostino e la religione nelle crisi di civiltà*, cit., p. 150.

¹²⁰ M.F. SCIACCA, *Lezioni di filosofia della storia*, Leo S. Olschki, Firenze 2007, p. 42. L'argomentazione al riguardo è forse da Sciacca più estesa in ID., *La storia secondo sant'Agostino*, cit.

¹²¹ Cfr. di nuovo il nostro *incipit*.

¹²² Manca lo spazio per argomentare che la felicità finale per Agostino sarà immortale, ma non sarà una condizione di stasi o comunque una condizione “noiosa” (come la concepisce talvolta l'uomo contemporaneo, perciò spregiando la vita eterna), bensì sarà una «*insatiabilis satietas*» (*Confessiones*, II, 10,18), sarà un innamoramento massimo e un esercizio attivo di amore (ricambiato) alla massima deflagrazione (uno spunto in É. GILSON, *Introduzione*, cit., p. 164), un attivo esercizio in cui «non c'è inerzia che raffreni», in cui Dio «sarà amato senza fatica» (AGOSTINO, CD, cit., XII, 30,1, pp. 1189-1190) e in cui ci sarà la partecipazione alla vita di Dio che è massima attività e che sa «agire riposando» (*ivi*, XII, 18,2, p. 587).

¹²³ *Ivi*, XXII, 30,5, p. 1193.

¹²⁴ La presente bibliografia essenziale è una selezione minima che è il risultato di una cernita dolorosa e inevitabilmente insoddisfacente.

Per un'introduzione complessiva al pensiero di Agostino (compresi i temi trattati dal presente contributo):

BETTETINI MARIA, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2008.

CATAPANO GIOVANNI, *Agostino*, Carocci, Roma 2010.

DODARO ROBERT, MAYER CORNELIUS, MÜLLER CHRISTOF (hrsg.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe Verlag, Basel (opera pluriennale in vari volumi, giunta nel 2020 al lemma *Tempus*: espone in ordine alfabetico concetti, persone, luoghi, istituzioni, fatti ecc. della vita, degli scritti e dell'insegnamento di Agostino).

FITZGERALD ALLAN (a cura di), *Agostino: dizionario enciclopedico*, trad. it. di L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007.

GILSON ÉTIENNE, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it., Marietti, Genova 1983.

Su entrambi i punti:

Bibliografia agostiniana, www.augustinus.it/sussidi/bibliografia/index.htm.

ANNALISA VERZA

Ibn Khaldūn
(1332-1406)

Nel punto centrale della città di Tunisi, in fondo a via Habib Bourguiba e alle porte del centralissimo *suq*, campeggia una statua a figura piena. La statua rappresenta un uomo dritto che, vestito in pesanti abiti tradizionali che richiamano il basso medioevo tunisino, regge un libro con la mano destra, tenendolo sul petto, mentre la sinistra è appoggiata sul cuore. Questa statua rappresenta Ibn Khaldūn, uno dei più grandi intellettuali, assieme ad al-Fārābī, Avicenna e Averroè, del periodo “classico” della cultura arabo-musulmana.

Ibn Khaldūn è ritratto anche, con i suoi occhi penetranti, nella banconota tunisina da 10 dinari, e sempre a Ibn Khaldūn sono intitolate tantissime università e centri di studio, a Tunisi, come ad Algeri, in Egitto, in Turchia, in Indonesia, in Pakistan.

La ragione della grande importanza attribuita, nel mondo arabo-musulmano, a tale studioso – in Occidente non ancora considerato quanto merita – sta proprio nella portata dirompente del libro che l’uomo della statua tiene sul cuore. Si tratta infatti della *Muqaddima* (un termine arabo che significa “introduzione”), un’opera vastissima¹, da lui scritta nel 1377 ma incredibilmente “anticipatrice” di molto di ciò che l’Occidente, mezzo millennio dopo, avrebbe iniziato a elaborare sotto il nome di “sociologia”.

Tale opera voleva dare una chiave di lettura teorica, introduttiva, appunto, ai sei volumi successivi di un progetto complessivo (il *Kitab al-Ibar*) per il quale Ibn Khaldūn è noto nella sua altra veste, quella di storico. Nel pensiero khalduniano, infatti, lo studio della società è necessariamente lo studio di qualcosa che continuamente muta, seguendo schemi ricorrenti dotati di un’intrinseca razionalità, e quindi sociologia e storia non possono che andare assieme: mentre la teoria fornisce la chiave per comprendere la storia, è la storia ciò che costituisce l’enorme serbatoio di esempi “ammaestranti” (gli *ibar*, appunto) dai quali è possibile indurre le regole teoriche del suo divenire.

¹ IBN KHALDŪN, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 voll., trad. di F. Rosenthal, Princeton University Press, Princeton - New Jersey 1958.

Forse è stata anche l'epoca in cui ha vissuto, un'epoca di crisi per molti aspetti, ad aver acceso in lui l'intuizione dell'esistenza di questi schemi, di queste traiettorie esplicabili che avrebbero sottratto il dipanarsi degli eventi del suo tempo al caos per conferire loro una più rassicurante intelligibilità. Essendo vissuto tra il 1332 e il 1406, ossia alla fine dell'età dell'oro della potenza araba, Ibn Khaldūn è stato infatti necessariamente e acutamente consapevole del momento di decadenza che stava attraversando, e proprio questa consapevolezza è stata probabilmente il detonatore che ha stimolato la sua ricerca di una chiave che permettesse di comprendere il "senso profondo" degli eventi del suo tempo, inserendoli all'interno di un quadro dinamico più grande.

1. *La Muqaddima*

Nato a Tunisi nel 1332, Ibn Khaldūn lasciò già in giovane età la sua città per partecipare alla vita amministrativa, politica e giuridica dei diversi regni che si estendevano tra il Nord Africa e Granada. Fu tra luglio e novembre del 1377 che, dopo aver accumulato tanta esperienza, durante un ritiro presso la fortezza berbera di Qal'at Ibn Salāma, Ibn Khaldūn febbrilmente elaborò la prima stesura della *Muqaddima* – un volume che oggi, tradotto, conta circa 1.600 pagine.

Nel resto della sua vita Ibn Khaldūn continuò a operare come consigliere, giudice malikita, messo diplomatico e insegnante universitario tra diversi regni del Nord Africa e della penisola iberica, fino a raggiungere l'Egitto (dove visse a lungo e morì nel 1406) e la Siria; tuttavia, pur nelle turbolente vicende del suo tempo, sempre continuò a migliorare e aggiornare la sua opera, che si premurò di lasciare, in omaggio, presso alcune delle più importanti biblioteche del tempo, grazie alle quali fu conservata fino alla sua riscoperta, nel XIX secolo, in un Occidente che si apprestava a diventare l'incubatore della nuova scienza sociologica².

Nella *Muqaddima* Ibn Khaldūn elabora – come egli stesso la definisce – una «scienza nuova»³, mai pensata e esplorata prima, nella quale le vicende che sostanziano l'incessante mutare delle condizioni delle comunità politiche sono studiate in maniera scientifica, e ricostruite sulla base di uno schema circolare spiraleggiante, espressione di *leggi generali* (e dunque universalizzabili) poste a capo del mutamento della società.

² Per un approfondimento, sia sulla teoria khalduniana che sui possibili punti di contatto tra questa e il pensiero di autori come Niccolò Machiavelli, Giambattista Vico, Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim e altri (alcuni dei quali, come Durkheim e Marx, certamente avevano conosciuto la sua opera, mentre altri avrebbero potuto conoscerla), mi permetto di rimandare ad A. VERZA, *Ibn Khaldūn. Le origini arabe della sociologia della civilizzazione e del potere*, Franco Angeli, Milano 2018.

³ IBN KHALDŪN, *op. cit.*, vol. I, p. 77.

Secondo Ibn Khaldūn tutto, nel mondo sublunare, è soggetto a una dinamica di ascesa, corruzione e caduta. Anche la storia di questo nuovo soggetto collettivo che sono le società, quindi, segue, spinta da leggi affini a quelle che sovrintendono al mondo naturale, una sua direzione, la quale prevede, in uno schema inevitabile, un'alternanza tra due forme di civiltà.

La prima è quella non urbanizzata, la *badāwa* – un contesto che, nel panorama del mondo khalduniano, era rappresentato dal deserto, e comunque da deprivazione, marginalità, essenzialità economica e un rapporto aperto con lo spazio. Caratterizzati da forte coesione sociale (*ʿaṣabiyya*), valore, e dalla «fortezza» forgiata nell'essenzialità del loro stato selvaggio e deprivato, i gruppi emergenti dalla *badāwa* ambiscono naturalmente alla conquista della civiltà urbanizzata (la *ḥaḍāra*), forma di organizzazione sociale caratterizzata invece da lusso, da un rapporto razionalizzato e protetto verso lo spazio (il termine “*ḥaḍāra*” indica il recinto), da forme istituzionalizzate di potere, e da specializzazione delle funzioni.

Tutti questi elementi di agio, tuttavia, diventando, nel tempo, vettori di corruzione dell'interna *ʿaṣabiyya* e «fortezza» del gruppo originario, determineranno inevitabilmente la sua caduta e conquista da parte di nuovi gruppi sociali, emergenti, ancora, dalla *badāwa*, e dunque ancora dotati di quell'*ʿaṣabiyya* e di quella «fortezza» che il nuovo gruppo giunto alla *ḥaḍāra* avrà intanto perduto.

Ma di qui un nuovo ciclo ripartirà, perché anche questi ultimi gruppi, raggiunta l'ambita sicurezza e abbondanza propria dello stadio della *ḥaḍāra*, verranno svuotati da dentro dei loro elementi di forza proprio dall'affidamento a lusso e sicurezza, lasciando così spazio a loro volta a future nuove forze coese e selvagge, emergenti dagli spazi aperti della *badāwa*⁴.

2. La particolarità delle culture è legata ai fattori ambientali

Se per Ibn Khaldūn la ciclicità dinamica giocata tra i due poli della *badāwa* e della *ḥaḍāra* determina – magari con possibili differenze relative alla lunghezza dei relativi cicli ed ep cicli – il destino evolutivo pressoché universale di ogni forma di civiltà, d'altro canto, sin dal primo capitolo della *Muqaddima*, Ibn Khaldūn affronta anche l'opposto e complementare tema della caratterizzazione specifica e particolare di ogni dato gruppo sociale.

⁴ Molti autori hanno colto le evidenti analogie esistenti tra il duplice schema khalduniano e l'impostazione data allo studio della società da Tönnies (con la sua alternativa tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*) e soprattutto da Durkheim (che conosceva il pensiero khalduniano), per via della sua contrapposizione tra solidarietà meccanica (legata da un senso di unione che fortemente rimanda alla khalduniana *ʿaṣabiyya*) e solidarietà organica, caratterizzata, come in Ibn Khaldūn, da forte concentrazione demografica e specializzazione delle funzioni.

Per Ibn Khaldūn il fondamento del comportamento politico degli uomini, e della loro storia, va ricercato, in primo luogo, nelle basi materiali ed empiriche della civilizzazione – ovvero nel clima, nell’ambiente, nel nutrimento, e nel modo in cui vengono risolti i problemi relativi alle necessità della vita. In altre parole gli esseri umani, pur nascendo ovunque con identiche capacità e potenzialità di base, si differenziano proprio in funzione, appunto, dell’influsso esercitato da questi fattori di sfondo, sia in relazione alle loro caratteristiche morali, sia per il livello di solidarietà sociale che li lega.

2.1 *La necessità della società*

La necessità, per l’uomo, di una vita socialmente organizzata non nasce, nel pensiero khalduniano, da una riflessione ideale e utopistica, ma dall’analisi concreta dei fattori posti alla base non solo dell’impossibilità per l’uomo di sopravvivere come singolo, ma anche dell’impossibilità per i gruppi sociali stessi di sopravvivere in una condizione di anarchia.

L’uomo dunque, innanzitutto, capisce di non poter bastare a se stesso per la propria sussistenza. Se anche, infatti, un uomo fosse in grado, individualmente, di procurarsi, da solo, abbastanza cibo da garantire la propria sopravvivenza, egli necessiterebbe comunque, a tal scopo, di attrezzi e utensili, necessari sia per ottenerlo, sia per prepararlo; ma la realizzazione di questi utensili richiederebbe la cooperazione di altre persone, esperte nelle rispettive arti, e quindi di una struttura cooperativa⁵.

Inoltre, ogni individuo necessiterebbe dell’aiuto dei propri simili anche per assicurare la propria difesa: mentre gli animali selvaggi hanno artigli, denti o corazze per aggredire e difendersi, l’uomo ha necessità di utilizzare armi e strumenti a tal fine, e per farlo avrà bisogno di appoggiarsi a un’organizzazione sociale che gli permetta di ricorrere al contributo di altri uomini, capaci di padroneggiare la loro arte produttiva nella realizzazione di tutto ciò.

Se l’uomo, dunque, vive in società, ciò non è dovuto a un astratto istinto gregario, ma al fatto che egli, dotato di intelligenza, capisce che stare in società è il modo migliore per garantire la propria sussistenza.

Ma a sua volta, la semplice unione dei pari, di per sé, non costituisce una forma sociale stabile, né pacifica. La facoltà del pensiero dimostra anche, infatti, che l’organizzazione sociale, per non disgregarsi, necessita di identificare al proprio interno una forma di potere che sia capace di limitare i suoi membri nella loro naturale tendenza all’aggressione reciproca.

Elemento imprescindibile della società è, dunque, l’esistenza di quella qualità umana naturale, data dall’attitudine e dal desiderio del comando, che è necessaria per l’umanità in quanto fonte del potere politico: il *mulk* (il potere).

⁵ IBN KHALDŪN, *op. cit.*, vol. I, p. 77.

2.2 L'influsso del clima

Sulla base della *Geografia* di Tolomeo ([I secolo a.C.] 1561), e del *Kitāb Rujār* (*Libro di Ruggero*) di al-Idrīsī ([1154] 2008), Ibn Khaldūn descrive la terra come una sfera divisa, a partire dall'equatore, in sette zone climatiche (*aqālim*), nelle quali la civilizzazione (*'umrān*) non fiorisce in modo omogeneo.

Il centro della civiltà, in tale visione, è dato dalla quarta zona, quella di mezzo – la più temperata, ove il clima è più benevolo. Seguono – e sono anch'esse favorevoli – la terza e la quinta zona, mentre la civilizzazione stenta a svilupparsi – fino a annullarsi – nelle altre zone, soprattutto in quelle climaticamente più estreme.

Con considerazioni che anticipano di molto le intuizioni espresse da Montesquieu nel suo *Spirito delle leggi*⁶, Ibn Khaldūn sottolinea⁷ come ciò che cresce e si produce nelle zone climaticamente temperate, e parimenti le scienze, le arti, gli edifici, i vestiti, gli alimenti, i frutti, gli animali, nonché i corpi, i colori e i caratteri delle persone che lì si sviluppano, pure tenderà a presentare caratteristiche temperate e proporzioni armoniose.

Gli abitanti delle zone non temperate invece – salvo che il clima non venga, ad esempio, corretto dall'apporto di correnti marine – risentiranno di questo squilibrio anche nel carattere. Di fatto dunque – sottolinea criticamente Ibn Khaldūn – se esistono terre dove gli uomini vivono in modo simile agli animali, la colpa di ciò non è da attribuirsi alla loro «storia» di scarsa evoluzione, né alla loro «razza», ma all'ambiente che li accoglie.

Difatti, la causa del modo di essere di tali popolazioni, scrive Ibn Khaldūn, sta essenzialmente nell'influsso che l'atmosfera, e in particolare il sole e la «composizione dell'aria» specifici della zona, esercitano sulle creature che vi sono immerse. L'ambiente, infatti, condiziona anche le strutture psichiche degli individui in esso immersi, imprimendovi caratteristiche comuni che costituiranno poi, per il gruppo, una sorta di «carattere» di partenza⁸.

2.3 L'influenza dell'abbondanza o della scarsità di cibo

L'osservazione dei diversi gruppi sociali, afferma Ibn Khaldūn⁹, dimostra che anche la quantità e qualità delle risorse prelevate dall'ambiente per il proprio sostentamento – e dunque, in primo luogo, l'alimentazione – influisce sul carattere degli uomini: infatti, Ibn Khaldūn avanza l'ipotesi che una quantità eccessiva di

⁶ MONTESQUIEU CH.-L. DE SECONDAT BARON DE, *De l'esprit des lois*, Chatelain, Amsterdam 1748.

⁷ IBN KHALDŪN, *op. cit.*, vol. I, Third Prefatory Discussion.

⁸ *Ivi*, First Prefatory Discussion.

⁹ *Ibidem*.

cibo e umidità a disposizione (tipica della *ḥaḍāra*) genererebbe materia superflua nociva per il corpo e per la mente. Meglio, dunque, l'alimentazione povera e semplice della *badāwa* che non quella della gente di città, raffinata e ricca di cereali e di frutta.

Come esempio di ciò, viene suggerito di paragonare, per salute, forza e tempra, le gazzelle alle capre, le giraffe ai cammelli, e gli asini e i buoi selvatici a quelli domestici. Come gli animali che vivono allo stato selvaggio, dove il cibo è una conquista quotidiana, sono più forti e intelligenti rispetto a quelli allevati nelle pianure fertili, così anche gli uomini che vivono nell'abbondanza sono più delicati rispetto a quelli che vivono in zone che obbligano alla frugalità e alla semplicità.

La maggiore o minore abbondanza, inoltre, influisce anche sulla religiosità, perché la vita frugale e l'abitudine alla fame e all'astinenza, a livello sia individuale che collettivo, predispongono meglio alla devozione religiosa che non il lusso e l'abbondanza.

3. *L'oscillazione tra badāwa e ḥaḍāra*

Per definire, in senso ampio, l'organizzazione della società, Ibn Khaldūn preferisce significativamente al più comune termine *ijtimā'*¹⁰, che è usato essenzialmente per definire l'ampio *genus* dell'organizzazione sociale, il più dinamico e "vivo" termine *'umrān*, che rimanda all'idea del popolare, far fruttificare, coltivare e valorizzare.

Ma – come nello stesso etimo proprio delle lingue romanze, del resto – nel quadro khalduniano il concetto del «coltivare» si estende a comprendere anche la «coltivazione» umana di livello più «alto», ovvero la «cultura», e cioè le scienze, le arti e i mestieri, che la «colorano» e che la caratterizzano in modo tipico.

I due modelli essenziali e «naturali» di *'umrān*, sempre trasmutanti l'uno nell'altro, sono descritti nella *Muqaddima* sulla base di dicotomie strutturali: da un lato la campagna, dall'altro la città; da un lato la società nomade, dall'altro quella sedentaria; da un lato una forte solidarietà di gruppo (*'aṣabiyya*), dall'altro l'esplosione dell'egoismo individualista. Tali modelli, con le loro caratteristiche, si determinano sulla base del modo di vivere adottato dai gruppi sociali: l'uomo che in essi cresce e si sviluppa, insomma, è essenzialmente forgiato dalle abitudini di vita che ivi assume.

Nello specifico, i due modelli di base di società da lui analizzati, che costituiscono i poli entro i quali si muove l'oscillazione continua del ciclo dell'evoluzione

¹⁰ Così G. TURRONI, *Ibn Khaldūn: penseur classique de l'islam laïque*, in M. CAMPANINI (ed.), *Studies on Ibn Khaldūn*, Polimetrica, Milano 2005, pp. 123-144, qui a pp. 135-136.

politica¹¹, sono caratterizzati, al contempo, da stili di vita, sistemi sociali e politici, e peculiari livelli di sviluppo della scienza e della tecnica, per molti versi opposti e complementari.

Tra i due poli, quello considerato logicamente precedente è quello della *badāwa*: le ragioni fornite da Ibn Khaldūn sono prettamente psicologiche. Sono infatti gli abitanti del «gruppo naturale» della *badāwa*, immersi come sono, per definizione, in uno stile di vita frugale e naturale marcato dal continuo rischio di deprivazioni, gli unici soggetti posti nella condizione di ambire ascensionalmente a guadagnarsi le comodità della *ḥadāra*. Il contrario non avviene mai: il movimento inverso, quello di ritorno, benché inevitabile secondo lo sguardo khalduniano, non si configura, quindi, che come risacca, fisicamente inevitabile, di quello precedente, e mai come frutto di una specifica ambizione sociale.

La *badāwa* è descritta da Ibn Khaldūn sulla base del modo in cui in essa vengono soddisfatte le principali necessità umane, a partire dall'alimentazione, la quale, dato lo stile di vita caratteristico delle genti della *badāwa*, non può che essere limitata allo stretto necessario. Il cibo dei popoli della *badāwa*, infatti, è poco, o per niente, elaborato, così come semplice è anche il loro abbigliamento, ed essenziale è il loro tipo di dimora, concepito, in termini funzionali, essenzialmente come un riparo.

Nella situazione nomade, l'assenza di una dimora necessariamente fissa determinerà, a sua volta, il fissarsi di altri tratti caratteristici di tale situazione, come una scarsa organizzazione uomo-ambiente volta al reperimento dei mezzi di sussistenza, e la consuetudine del possesso comune delle terre.

La durezza e le privazioni che rendono poco appetibile tale stile di vita fungeranno, conseguentemente, da concausa rafforzante della tendenziale endogamia del gruppo, la quale, a sua volta, renderà possibili e concettualizzabili anche altre caratteristiche alle quali è attribuita grande importanza nella situazione della *badāwa*: dalla centralità sociale e valoriale accordata all'unione della stirpe e della famiglia, intesa come sistema di parentele allargato ai vari nuclei di cugini, spesso destinati a sposarsi tra di loro, alla considerazione della purezza di lignaggio come fonte del concetto di «nobiltà».

Ma lo stile di vita, come si diceva, ha riflessi profondi anche sul carattere e sul comportamento delle persone. Infatti, nonostante la diversità delle tipologie esistenti al suo interno, i soggetti inclusi nella *badāwa*, dice Ibn Khaldūn¹², proprio perché non viziati dall'indulgenza nei piaceri mondani, saranno destinati a sviluppare un carattere più retto rispetto agli urbanizzati, in quanto l'importanza

¹¹ A. CHEDDADI, *Ibn Khaldūn: L'homme et le théoricien de la civilisation*, Gallimard, Paris 2006, pp. 476-477.

¹² IBN KHALDŪN, *op. cit.*, vol. I, p. 252.

da loro assegnata all'onore e alla lealtà non verrà scalzata, fintanto che si manterranno all'interno di tale forma di vita, dall'attenzione per i lussi e le comodità.

Le condizioni della loro vita, caratterizzata da un livello molto basso di organizzazione politica, li renderanno autonomi, adusi a stare sempre all'erta e a essere sempre pronti a lottare in prima persona per la difesa propria e dei propri cari: è in conseguenza di ciò che essi svilupperanno le doti del coraggio e della fierezza, e che verrà a emergere in loro una virtù – quella della «fortezza»¹³ – particolarmente valorizzata nel quadro esplicativo sociologico khalduniano.

La «fortezza», infatti, porterà tutti gli individui, nell'intero gruppo sociale «colorato» da essa, a competere tra di loro su base egualitaria, e a non tollerare imposizioni da nessuna persona, a meno che ciò non avvenga spontaneamente, e con la garanzia del rispetto reciproco. In altre parole, il concetto di potere sovrano (*mulk*) non può trovare spazio in questo contesto, dove è invece sostituito da un tipo di socialità fortemente coesiva, ove a spiccare potrà essere solo il soggetto riconosciuto e acclamato, liberamente, come il migliore, alla stregua dei valori condivisi dal gruppo – e comunque, solo fino a che egli continuerà ad attirare tale consenso.

A partire da tali presupposti, saranno due i fattori propulsivi che metteranno in moto la spinta dalla *badāwa* verso la civilizzazione e la cultura: innanzitutto, servirà un'aspirazione trainante, ovvero la ricerca del lusso e di una vita più facile, ma anche, in secondo luogo, dovrà verificarsi una condizione di possibilità, che non sempre si realizza, ovvero la presenza effettiva di un leader riconosciuto capace di attirare a sé l'ammirazione e l'identificazione del suo gruppo, compattandolo sotto di sé, e di guidarlo così verso la realizzazione del suo desiderio di conquista.

Di contro, lo stile di vita degli abitanti urbanizzati della *ḥadāra*, civilizzazione caratterizzata da una divisione e specializzazione delle funzioni, che sarà tanto maggiore quanto più numeroso sarà il gruppo concentrato nella città, è caratterizzato da un benessere spinto ben oltre le necessità di base, prodotto da tale sistema cooperativo, e prevede, anzi, lo sviluppo progressivo dell'abitudine, sempre più compulsiva, alle comodità e alla disponibilità dei beni di lusso (*taraf*).

Ma, a mo' di contrappasso storico, nella *ḥadāra* il lusso esplicherà una funzione ambigua: polo attrattivo del desiderio, da un lato, esso sarà anche vettore di corruzione dall'altro, ed esplicherà tale funzione fino a che gli abitanti, del tutto spogliati della loro «fortezza», non si ritroveranno carichi di oggetti di consumo velleitari, ma al contempo indeboliti, disarmati e indifesi, costretti a dipendere da altri anche per la stessa difesa della loro vita.

Questa dipendenza e fragilità, infatti, costituirà il contraccolpo negativo di quel processo, apparentemente positivo, volto alla massimizzazione del benessere e della sicurezza. L'abitudine alla pigrizia, alle comodità, al benessere nel quale i

¹³ *Ivi*, p. 258.

suoi abitanti si affosseranno, assieme all'affidamento della difesa della loro vita e delle loro proprietà a elementi a loro esterni, come le mura che li circondano e le milizie a ciò preposte dal governo, e all'intorpidimento dato dalla tranquilla prevedibilità del loro vivere regolato da leggi poste a organizzarlo e a razionalizzarlo, porteranno infatti inevitabilmente, passato un certo punto di equilibrio, all'inversione discensionale del ciclo.

Come conseguenza, i caratteri stessi degli abitanti dell'*ḥaḍāra* subiranno una profonda trasformazione, rispetto alla situazione di partenza che si dava nella *badāwa*: corrotti dal lusso e dalla mollezza, nutriti dall'individualismo scatenato dalla rincorsa a beni sempre più velleitari, essi acquisiranno (se ne «coloreranno», dice Ibn Khaldūn) quelli che, da un punto di vista sociale, sono i peggiori tra i difetti¹⁴, come l'attitudine alla menzogna e l'egoismo, mentre, a causa del loro affidamento eteronomo ad altri, essi verranno a perdere il loro coraggio, e proprio quelle qualità che avevano determinato la loro ascesa dalla *badāwa*¹⁵.

Inoltre, tale corruzione del carattere e dello spirito può essere peggiorata dai difetti specifici della forma di potere caratteristica di ogni dato gruppo urbanizzato. Una dominazione oppressiva e intimidente, infatti, attuata con leggi imposte attraverso punizioni inflitte a persone incapaci di difendersi, finirà per umiliarle spezzandone del tutto la «forzezza», deprivandole così della loro capacità di resistenza, e sviluppando inerzia e rassegnazione nei loro cuori oppressi.

4. L'importanza della 'aṣabiyya

L'acuta analisi del concetto solidaristico di *'aṣabiyya* elaborata da Ibn Khaldūn riesce a mettere a fuoco la centralità di un fattore di aggregazione sociale che a lungo è sfuggito, nella sua radicale importanza, al pensiero europeo, troppo concentrato nello sviluppo della classica dicotomia giusnaturalista che avrebbe previsto, da Hobbes¹⁶ in poi, un'alternativa binaria tra uno "stato di natura" – disaggregato e totalmente astratto –, da un lato, o, dall'altro, uno stato di vita associata, retto da una forma di potere, conferito al sovrano in virtù dei benefici che tale stato di cose avrebbe arrecato ai suoi razionali soggetti.

Ibn Khaldūn, invece, non teorizza, ma direttamente *constata*, nei fatti, che il *potere* politico (nella sua terminologia, il *mulk*), appartenente solo alla fase avanzata della *ḥaḍāra*, è preceduto – e, in verità, dialetticamente prodotto – dalla mutazione e dallo sviluppo della forma aggregativa «attrattiva» che interessa la fase antecedente, quella della *badāwa*: una fase che non costituisce un immagi-

¹⁴ *Ivi*, p. 254.

¹⁵ *Ivi*, p. 258.

¹⁶ T. HOBBS, *Leviathan*, Penguin, London 1985 (1651).

nario stato di natura asociale, ma, al contrario, una forma, anch'essa, di socialità, oltretutto potentissima, e capace di generare uno stato di unione tra i suoi membri molto più stretto di quello che lo Stato, governato dal potere politico, non sia in grado di stimolare.

Tale senso di unione, l'*ʿaṣabiyya* – che non è espressione di potere coercitivo, bensì dell'interiorizzazione dei valori e dell'identità unitaria del gruppo stesso – costituisce, rispetto all'alternativa binaria hobbesiana, la «terza forma» possibile di struttura sociale, alternativa sia all'anarchia che al potere istituzionalizzato.

Organizzata nella forma del gruppo coeso, l'*ʿaṣabiyya* della *badāwa* lega individui che si relazionano da «pari», tutti ugualmente protagonisti dell'impresa collettiva, e amalgamati dalla comune sensazione di costituire un tutto unito non dalla paura o da un disgiuntivo calcolo di razionale *self-interest*, ma da ragioni emozionalmente fondate, affettive, di trasporto interiore, e in buona parte, irrazionali, anche se non per questo meno produttive di conseguenze reali.

Vera “testata d'angolo” della sua teoria, l'*ʿaṣabiyya*, benché legata, nel suo senso primario, alle caratteristiche tribali dei gruppi sociali, si estende comunque anche al di là della dimensione familiare, andando a includere anche altri tipi di legami sociali, nutriti, anch'essi, dalla condivisione, come le relazioni di vicinato e di protezione: l'alleanza (*ḥilf*) e la clientela (*walāʾ*).

Anche queste relazioni, infatti, così come quelle di famiglia, riescono a produrre quell'attitudine psicologica di stretta appartenenza da cui scaturisce lo stimolo alla difesa comune e all'appoggio indiscusso per il proprio gruppo (essenziale nella *badāwa*, in assenza di potere istituzionalizzato).

Il fattore aggregante dato dall'*ʿaṣabiyya* è dunque il generatore originario della creazione e del mantenimento della forza del gruppo sociale.

Proprio la forza di tale fattore «organicizzante» è, tra l'altro, anche l'elemento che più di tutti determina il successo, anche militare, dei gruppi attratti da mire ascensionali venuti dai margini della civiltà, e che li porta a prevalere, nonostante essi possano essere materialmente meno attrezzati, sui gruppi già immersi nel benessere e, in quanto tali, corrotti dall'individualismo materialista che esso induce – per questo destinati a sgretolarsi e cedere davanti a forze sociali più coese.

Di fatto, comunque, l'*ʿaṣabiyya* è una forma di potere naturale, che nasce, opera e muta sulla base delle sue stesse leggi, che sono naturali proprio come quelle fisiche. E proprio per questa ragione, anche essa è soggetta, nel suo sviluppo politico, al processo ciclico che prevede la corruzione ineluttabile – perché naturale – di ogni forma di organismo (collettivo e non).

5. 'Aṣabiyya e leadership e la loro trasformazione

L'*aṣabiyya* è essenziale, ma da sola non è sufficiente a garantire la sicurezza dei suoi membri. La tendenza all'aggressione è infatti connaturata all'uomo: per questo, il gruppo tenderà a individuare, al proprio interno, un leader – il soggetto più capace di emanare, evocare e catalizzare tale forza coesiva – che possa esercitare un'influenza contenitiva e mediare tra i membri del gruppo, impedendo agli uomini di combattersi a vicenda. Il leader, dunque, svolgerà la sua funzione non solo in relazione all'esterno, collaborando a garantire la protezione della comunità dalle aggressioni che possono giungere dal di fuori, ma anche all'interno della stessa, ove le tendenze alla reciproca aggressione necessitano di un freno.

Naturalmente, le caratteristiche proprie della socialità basata sull'*aṣabiyya*, tipica della *badāwa*, andranno a influire anche sulla natura del rapporto che intercorrerà tra il leader e il suo gruppo.

Nella situazione della *badāwa* infatti, ove l'*aṣabiyya* unisce tra loro soggetti essenzialmente di «pari grado» e autonomi, il rispetto di un capo non potrà basarsi su una costrizione, ma solo sul carisma e sulle qualità del leader. Chi, sullo sfondo di una forma di unione sociale basata sull'*aṣabiyya*, riuscirà a emergere come leader, insomma, potrà essere tale solo per consenso, non per forza.

L'essenza impalpabile e a-razionale della qualità della «leadership» – assimilabile a quella che poi nel lessico weberiano (ricavato, non a caso, dal linguaggio religioso) sarà definita «carismatica» – non sfugge dunque a Ibn Khaldūn, il quale commenta¹⁷ che la capacità di far presa sul gruppo è qualità elargita da Dio, non rapportabile, nella sua essenza, a fattori razionali come, ad esempio, la «giustizia» delle idee del leader. Senza quel *quid* dato dal «dono divino» (il carisma, appunto), non sarà infatti possibile muovere con successo un gruppo.

Raggiunto, però, lo stadio della *ḥaḍāra*, la leadership si tramuta nel potere (*mulk*). Conquistato tale obiettivo, infatti, il leader tenderà a garantirsi il potere regale, la gloria, la pace e una vita di maggior agio. E così, non volendo perdere il proprio ruolo, trasformerà la qualità della sua «presa» sul suo gruppo: il suo *status*, da autorevolezza attrattivamente fondata, si trasformerà in forma di comando e controllo basata sul potere, regale, di costringere all'obbedienza.

In tale processo trasformativo, grande importanza giocherà l'abitudine: una volta stabilmente affermata, infatti, la leadership non necessiterà più di un collegamento diretto con l'*aṣabiyya* che l'aveva generata, perché si auto-sosterrà in maniera abitudinaria¹⁸. Tale cambiamento, però, porterà all'atrofizzazione dell'*aṣabiyya* stessa, che non verrà più nutrita e alimentata nel contesto urbano,

¹⁷ IBN KHALDŪN, *op. cit.*, vol. I, p. 272.

¹⁸ Tale argomento (*Muqaddima* III, 2) sembra anticipare, come scrive B. CELARENT, *Taha Hussein, La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, in «American Journal of Sociology», 119, 2013,

nel quale, in favore di un consolidamento della forza e del potere, entreranno in gioco dinamiche, opposte, di obbedienza.

Inoltre, la naturale tendenza del soggetto posto al potere a cercare di razionalizzare, e quindi semplificare, il controllo dei soggetti a sé sottoposti lo porterà a trasformare in obblighi coercitivi quelle che prima erano le regole e i valori interiormente condivisi del gruppo, producendo così un cambiamento netto di prospettiva e mettendo allo scoperto quella contraddizione strutturale profonda che contrappone il *mulk* della *ḥaḍāra* all'*ʿaṣabiyya* della *badāwa*.

Inevitabilmente, dunque, il governo, divenuto coercitivo – il *mulk* –, trasformando da dentro le motivazioni e le coordinate mentali e affettive che dirigono i comportamenti del tutto associato, finirà per soffocare l'*ʿaṣabiyya*, la quale può vivere solo avendo per presupposto il libero sentire, e non il potere coercitivo, e tale processo continuerà, fino al punto in cui l'autorità del nuovo capo politico, conquistata proprio grazie all'*ʿaṣabiyya*, arriverà a contrapporsi a questa.

Con ciò, il gruppo entrerà nella fase di caduta, che Ibn Khaldūn chiama «senilità», caratterizzata anche da fattori di crisi economica e demografica, e dalla progressiva perdita di presa del potere centrale, immerso nella propria *libido dominandi* e nel culto della propria immagine.

6. La senilità

Come ognuno di noi può constatare con i propri occhi, afferma Ibn Khaldūn, tutto ciò che appartiene al mondo degli elementi è soggetto a una dinamica di ascesa, corruzione e caduta. Questa stessa legge non risparmia ciò che è creato dall'uomo: dunque, nemmeno il prestigio (*jah*) del leader, elemento essenziale per la catalizzazione attorno a sé del gruppo ma intrinsecamente instabile, sfugge a tale destino.

Ibn Khaldūn mostra infatti come il prestigio, in un processo che conta quattro fasi (quattro «generazioni»), presenti la sua intensità massima nella figura del fondatore di una dinastia (il «costruttore»), il quale, emerso egli stesso dalla *badāwa*, sarà del tutto consapevole degli sforzi fatti e delle qualità necessariamente sviluppate per giungere alla conquista della *ḥaḍāra*.

Sarà minore il prestigio del figlio («colui che ha avuto contatto col padre»), anche se questi, comunque, potrà basarsi nel suo agire su esempi che l'avranno formato personalmente.

Esso decrescerà ancor più col nipote («colui che segue la tradizione»), il quale si limiterà a seguire «tradizionalmente» le orme del nonno: infatti, «una persona

pp. 894-902, qui a p. 901, l'argomento weberiano della "routinizzazione del carisma", in dettaglio e mezzo millennio prima di Max Weber.

che si basa sulla tradizione non ha la stessa statura di una persona che esercita un giudizio indipendente»¹⁹.

Infine, esso toccherà il suo punto più basso con la quarta generazione. Il suo esponente infatti («il distruttore»), ritenendo il proprio *status* e la propria posizione privilegiata come dovuti, non si sentirà tenuto a coltivare le necessarie virtù dell'umiltà e del rispetto; anzi: ritenendosi superiore per nascita rispetto al gruppo al quale è preposto, egli non si curerà di alimentare l'*ʿaṣabiyya* (legata, come visto, a dinamiche di identificazione nel gruppo), ma, al contrario, determinerà uno stacco netto tra sé e gli altri.

Così, con lo svanire dell'*ʿaṣabiyya*, verranno a sparire anche la stessa nobiltà e il prestigio del leader. Tali attributi, infatti, esistono solo nella misura in cui è l'opinione del gruppo a conferirli.

Questo stesso ciclo di ascesa, corruzione e caduta si riscontra anche se si analizza, a livello sociologico generale, il cambiamento che colpisce, nel loro complesso, i gruppi che dalla *badāwa* giungono alla *ḥaḍāra*. La ragione di ciò – sintetizza Ibn Khaldūn – sta nel fatto che «le abitudini determinano la natura umana e il carattere»²⁰: è l'abitudine al benessere ciò che prosciuga le energie del gruppo salito al potere, innescando per esso il processo – da un certo punto in poi, irreversibile – della senilità²¹.

Una volta elevatosi alla *ḥaḍāra*²² grazie alla forte *ʿaṣabiyya* stimolata dal proprio leader, il gruppo dedicherà le proprie ambizioni, all'ombra della dinastia governante, al godimento, finalmente, delle ricchezze ottenute, spostando la propria competitività e il proprio desiderio di prevalere sul campo dei segni esteriori della superiorità, come la bellezza delle vesti o lo sfarzo delle dimore, fino a che l'*ʿaṣabiyya* non sarà del tutto esaurita e il gruppo, non più capace di difendersi, non inviterà la propria distruzione.

Davanti a nuovi gruppi, ben cementati e moralmente superiori – fattori di ringiovanimento e rigenerazione, provenienti dalla riserva di forze vergini della *badāwa* –, la ruota della storia compirà allora un giro, destinando alla *ḥaḍāra* la giovane forza nascente, e alla marginalizzazione la vecchia forza tramontante.

Tale visione khalduniana dell'*ʿaṣabiyya*, concepita come perno e motore delle ciclicità storiche, ricollegando causalmente la decadenza delle culture e delle civiltà a un processo di corruzione universale e inevitabile che colpisce, prima o poi, il cuore coesivo di ogni gruppo, implica che ogni civiltà – senza distinzioni di etnia o di razza – «finirà per divorare sé stessa»²³, provocando «un'inversione del

¹⁹ IBN KHALDŪN, *op. cit.*, vol. I, p. 279.

²⁰ *Ivi*, p. 283.

²¹ *Ivi*, pp. 297-298.

²² *Ivi*, p. 295.

²³ M. CAMPANINI, *Ibn Khaldūn: la Muqaddima, la storia, la civiltà, il potere*, in ID. (ed.), *Studies on Ibn Khaldūn*, cit., pp. 9-48, qui a p. 23.

senso vettoriale della storia», seguendo lo sviluppo di un processo logico ciclico nel quale «la fine è interamente contenuta nel suo principio»²⁴.

«La senilità – scrive infatti Ibn Khaldūn – è un male cronico che, in quanto cosa naturale, non può essere curato né guarito»²⁵. E tale situazione avanzerà progressivamente, in direzione della propria involuzione, «fino a che Dio non permetterà finalmente che la dinastia muoia, e che la disintegrazione la intacchi da tutti i lati»²⁶.

Bibliografia essenziale

- AL-AZMEH AZIZ, *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Third World Research Centre, London 1981.
- AL-IDRĪSĪ MUHAMMAD, *Il libro di Ruggero*, Flaccovio, Palermo 2008 (1154).
- CAMPANINI MASSIMO, *Ibn Khaldūn: la Muqaddima, la storia, la civiltà, il potere*, in ID. (ed.), *Studies on Ibn Khaldūn*, Polimetrica, Milano 2005, pp. 9-48.
- CELARENT BARBARA, *Taha Hussein, La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, in «American Journal of Sociology», 119, 2013, pp. 894-902.
- CHEDDADI ABDESSELAM, *Ibn Khaldūn: L'homme et le théoricien de la civilisation*, Gallimard, Paris 2006.
- HOBBS THOMAS, *Leviathan*, Penguin, London 1985 (1651).
- IBN KHALDŪN, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 voll., trad. di F. Rosenthal, Princeton University Press, Princeton - New Jersey 1958.
- MONTESQUIEU CHARLES-LOUIS DE SECONDAT BARON DE, *De l'esprit des lois*, Chatelain, Amsterdam 1748.
- TOLOMEO, *Geografia*, Vincenzo Valgrisi, Venezia 1561 (I secolo a.C.).
- TURRONI GIULIANA, *Ibn Khaldūn: penseur classique de l'islam laïque*, in M. CAMPANINI (ed.), *Studies on Ibn Khaldūn*, Polimetrica, Milano 2005, pp. 123-144.
- VERZA ANNALISA, *Ibn Khaldūn. Le origini arabe della sociologia della civilizzazione e del potere*, Franco Angeli, Milano 2018.

²⁴ A. AL-AZMEH, *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship: A Study in Orientalism*, Third World Research Centre, London 1981, p. 55.

²⁵ IBN KHALDŪN, *op. cit.*, vol. II, p. 117.

²⁶ *Ivi*, p. 132.

FABRIZIO LOMONACO

Giambattista Vico
(1668-1744)

1. La traccia tematica di questa silloge contiene significativi e indubbi richiami agli articolati sviluppi del pensiero di Vico e della sua fortuna critica tra il secoli XIX e XX. A proposito del metodo comparativo nel diritto, la personalità più nota di metà '800 è quella dello studioso siciliano Emerico Amari, l'autore della *Critica di una scienza delle legislazioni comparate* (1857), erede della grande tradizione dell'Illuminismo europeo dei Turgot e dei Condorcet, Montesquieu, Rousseau e Filangieri¹, protagonisti del dibattito sulle questioni della civilizzazione e del feudalesimo, prima delle discussioni degli esuli napoletani, in particolare di Vincenzo Cuoco, l'interprete più acuto e originale di Vico nel primo '800, cui si deve l'abbozzo di un *Programma di un corso di legislazione comparata* (1805 circa)².

Criterio ordinativo del «diritto comparato» di Amari è l'idea di «progresso» che incrementa la teoria dell'«incivilimento» ereditata dal vichismo italiano di primo '800, in particolare di Gian Domenico Romagnosi, messo a confronto con il filosofo della *Scienza nuova*, il teorico dell'*uniformità* del corso storico, fondata sulla spontaneità delle leggi non comunicate e non imitate³.

Riconoscendo nel suo *diritto comparato* le «comuni matrici di civiltà»⁴, Amari è attento a considerare il valore dell'opera più nota di Vico, la *Scienza nuova*, in sé e per sé, quale rinnovata «filosofia della storia» in grado di sollevare la «legislazione comparata [...] a scienza sovrana del diritto, della storia, della vita delle nazioni, a scienza dell'umanità»⁵. Perciò del filosofo napoletano valorizza con acutezza la meditazione in «idea» di una storia eterna dell'umanità che lo distingue dai predecessori, perché «alla metafisica aggiungeva la logica della legislazione comparata; cioè dava luce e vita ad una scienza di sé medesima ancora

¹ E. AMARI, *Critica di una scienza delle legislazioni comparate*, Tipografia del R.I. De' Sordomuti, Genova 1857, pp. 392-394, 400-401, 469 e ss. (d'ora in poi con *Critica*).

² V. CUOCO, *Programma di un corso di legislazione comparata* (1805 circa), in ID., *Scritti politico-giuridici*, a cura di Nunzia Di Maso, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 34-45.

³ E. AMARI, *Critica*, cit., pp. 402 e 433.

⁴ Così G. GIARRIZZO, *Presentazione* di E. AMARI, *Critica e storia di una scienza delle legislazioni comparate*, a cura di Giuseppe Bentivegna, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. I.

⁵ E. AMARI, *Critica*, cit., p. 317.

incerta»⁶. È questo il motivo di massima valorizzazione dell'opera vichiana che contiene implicitamente la critica agli aspetti "aprioristici" di una scienza che per spiegare il *comune* e l'*uniforme* dei popoli si affida all'ordine soprastorico della Provvidenza, inconciliabile con i principi della «comunicazione» e della «trasmissione» del diritto:

Ma l'errore di Vico [...] era quasi forzata conseguenza d'un altro più intimo e profondo [...]. Egli poneva a principio dominante di tutta la scienza sua, non solo la spontaneità ed uniformità del corso delle genti, iniziato continuato e compiuto da ciascuna separatamente [...], ma sosteneva eziandio essere altrimenti impossibile e contro natura. Ogni nazione è per lui un mondo a parte, che ha suoi principii, progressi, decadenze e fini, e per lo medesimo cammino i suoi *ricorsi*. [...] Il quale isolamento non pure è asserito come un fatto, ma è principio sì essenziale, che tolto una volta, come egli medesimo confessa, tutto il suo edificio andrebbe in rovina, perché sarebbe negata la Provvidenza. [...] Dunque perché ci è un diritto provvidenziale, non ci può essere diritto comunicato? Ma le comunicazioni di leggi, di diritto, di civiltà tra i popoli, non sono forse l'opera più bella della Provvidenza?⁷

Agli inizi del '900 in Italia alle domande di Amari avrebbe risposto idealmente Giorgio Del Vecchio, ribadendo come sia da ritenersi esclusa da Vico ogni traccia di «comunicazione» tra le genti, perché «l'unità del diritto umano consegue anzi tutto e immediatamente dall'unità dello spirito ossia dall'essere; e così si spiegano le somiglianze originarie o *native*», fino a non considerare «nel diritto le somiglianze acquisite o *dativ*e, le quali intanto s'avverano, in quanto appunto l'identità di natura rende possibili e fruttuose tra gli uomini le comunicazioni delle idee e dei costumi»⁸.

⁶ *Ivi*, p. 318.

⁷ *Ivi*, pp. 327, 276. La *pars construens* del discorso di Amari teorizza una scienza comparata delle leggi per offrire un «modello del perfetto per le scienze civili [...]; un modello *complessivo e positivo* di tutto l'ordinamento civile di un popolo» (*ivi*, p. 465), «l'archetipo dell'ottimo sociale» (*ivi*, p. 480). La scienza della legislazione comparata punta alla definizione di una «*dottrina giuridica della civiltà universale* [...], onde [...] riesce una *storia*, una *filosofia*, ed una *teodicea* universale delle leggi del genere umano, una *dottrina dell'archetipo* e del *progresso* delle umane società» (*ivi*, pp. 487 e 488).

⁸ G. DEL VECCHIO, *Sulla comunicabilità del diritto* (1938), in *id.*, *Studi sul diritto*, Giuffrè, Milano 1958, vol. I, p. 65. Queste argomentazioni sono lo sviluppo e l'integrazione delle tesi già esposte nell'appendice (*Sulla dottrina della comunicabilità del diritto*) al volume *Sull'idea di una scienza del diritto universale comparato* (Fratelli Bocca, Torino 1909², pp. 29-34) e nel saggio su *La comunicabilità del diritto e le idee del Vico*, in «La Critica», 9, 1911, pp. 58-66. In proposito si veda G. REPETTO, *Il metodo comparativo in Vico e il diritto costituzionale europeo*, in «Rivista critica del diritto privato», 27, n. 2, 2009, pp. 295-334. Nel tracciare le tappe della polemica estesasi nell'Italia di primo '900 alle tesi di Vincenzo Miceli, critico del Vico "comparatista", l'A. ha definito i limiti della presenza in Vico di un «metodo comparativo», analizzando il «senso comune» nelle «forme

Alla «mentalità positiva» di Amari così come alle riserve critiche di Del Vecchio anche in polemica con Giuseppe Folchieri⁹ si sarebbe sottratta la lettura del neoidealismo italiano di primo '900, avversa alle interpretazioni positivistiche e cattoliche di Vico. Suo scopo era valorizzare la portata *filosofica* del suo pensiero, svuotando di ogni significato i richiami alla «comparazione» giuridica e al metodo empirico-sociologico.

Nel 1911 Croce identificava nella *Scienza nuova* non una *filosofia della storia* ma una *filosofia dello spirito*. A suo giudizio, «veri e proprî errori»¹⁰ di Vico sono da imputare alla sua confusione dei *concetti* con i *fatti* e viceversa che aveva mortificato la dimensione teoretica del suo *opus maius*, ridotto a una «scienza sociale» e non filosofica. Emblematica è la teoria dei *ricorsi* che il fondatore de «La Critica» considerava generata da un'illegitima generalizzazione della storia di Roma, assunta a «storia tipica» e causa di confusione tra le vicende del mondo latino e «la stessa legge del corso e ricorso»¹¹. Vico è, quindi, condannato per un errore e un'illusione: ha sbagliato nel cercare di estendere una generalizzazione empirica – che filosofica non è – a tutte le classi che si somigliano superficialmente e si è illuso di poter trattare di un'intuizione filosofica come canone di interpretazione storica valido per tutte le società in tutti i tempi e in tutti i luoghi. L'inadeguatezza di tale caratterizzazione generale è attestata, in particolare, dal gran numero di eccezioni che la «teoria empirica dei ricorsi» dovette ammettere¹². Da un lato, sottolinea Croce, Vico la vuole utilizzare come modello per ogni crescita di civiltà; dall'altro, esclude gli esempi ebraico e cristiano, apparsi all'interprete il sintomo del conflitto tra il credente cristiano e lo scienziato sociale¹³.

La nota definizione del filosofo della *Scienza nuova* «né più né meno che *il secolo decimono in germe*», accordata a quella che lo identifica con una delle tappe fondamentali della *filosofia idealistica*¹⁴, non ha mancato di condizionare più in generale il giudizio sul valore del momento giuridico nella complessiva

del diritto» («mente della città»), nell'uso della ragione che conduce al «con-venire umano nella storia» (*ivi*, p. 316).

⁹ G. FOLCHIERI, *Sull'idea di una scienza del diritto universale comparato di Del Vecchio*, in «La Critica», 8, 1910, pp. 295-300; ID., *Ancora sulla comunicabilità dei prodotti storici secondo G.B. Vico*, in «La Critica», 9, 1911, pp. 158-160, per ribadire – a proposito delle aporie emerse dalla tesi della «comunicazione» – alcuni «luoghi» emblematici della sua interpretazione tesa a denunciare «gli arbitrii, le difficoltà e le oscurità dell'opera sua», imputabili al tentativo di voler «ora irrigidire la storia e la scienza empirica, ora storicizzare la filosofia» (*ivi*, p. 160, corsivo mio).

¹⁰ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), a cura di Felicità Audisio, Bibliopolis, Napoli 1997, p. 45.

¹¹ *Ivi*, p. 121.

¹² *Ivi*, p. 122.

¹³ *Ivi*, p. 137.

¹⁴ *Ivi*, p. 229. Cfr. B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini, 2 voll., Ricciardi, Napoli 1947-1948, vol. I, pp. 405, 404.

economia del pensiero vichiano, rinvenendo una sostanziale scissione tra diritto e morale, tra virtù e mondo esteriore¹⁵. Sul tema è opportuno ritornare, perché il diritto in Vico non è una tematica di scuola, conforme al tradizionale armamentario erudito, quasi una sovrabbondante impalcatura da ridimensionare, ma un nuovo modo di essere in divenire delle *gentes* e delle *nazioni*, i nuovi soggetti della *scienza nuova* della storia. E nel dibattito contemporaneo sul diritto comparato internazionale non sono mancate riflessioni che si sono giovate della teoria vichiana del «diritto naturale delle genti», per favorire, sia pure nella riconosciuta autonomia delle posizioni del filosofo napoletano, la nascita di un «diritto comune» e il superamento dell'antitesi tra positivismo giuridico e volontarismo, diritto nazionale e internazionale¹⁶.

2. Impostata la questione del «metodo degli studi» nell'unica *Oratio* inaugurale pubblicata (il *De nostri temporis studiorum ratione* del 1709), concentrato l'ambito gnoseologico sulla conoscenza della *natura umana*, la modernità di Vico si declina nell'esigenza di ridefinire le relazioni tra metafisica e *iurisprudentia*, cui risponde la nuova connessione di legge naturale e diritto storico. Dopo il *Liber Metaphysicus* del *De antiquissima italorum sapientia* (1710) la soluzione sta nell'ampliare la sfera del *fatto* al *certum* dell'*auctoritas* che non si converte con la ragione perché ne è parte costitutiva. Questa è la scoperta che giunge dallo studio assiduo della storia del diritto antico (romano) e moderno nella sua dimensione filosofica e documentata, negli anni '20, dagli scritti sul *Diritto universale*, come Vico stesso retrospettivamente li indica nell'autobiografia raggruppandoli sotto un unico titolo di per sé esplicativo di un nuovo orientamento speculativo¹⁷. L'aspirazione all'*universale* è agli *ideali* che sono le *idee umane*, costitutive della via etica alla *storia* del diritto naturale, razionale e positivo delle *genti*. Per tutto ciò il principio dell'*universum ius* può rispondere alle questioni sollevate dalle meditazioni filosofiche giovanili, tese alla comprensione di «universalis argomenti, scesi dalla metafisica in uso della civile»¹⁸.

La scoperta della necessaria integrazione di *certezza* e *verità* è l'effetto degli interessi storico-giuridici che si consolidano con la biografia del Carafa (1716)

¹⁵ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 95 e ss. e 101-108; ID., *Intorno all'etica di Giambattista Vico*, in «La Critica», 6, 1908, p. 77.

¹⁶ Mi riferisco alle utili osservazioni di S. BESSON, *L'autorité légitime du droit international comparé: quelques réflexions autor du monde et du droit des gens de Vico*, in *Concerter les civilisations. Mélanges en l'honneur d'Alain Supiot*, éd. par Samantha Besson et Samuel Jubé, Seuil, Paris 2020, pp. 49-60.

¹⁷ *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia* (1731), in G. VICO, *Vita scritta da se medesimo* (1725-1728), introduzione e cura di Fabrizio Lomonaco, postfazione di Rosario Diana e contributo bibliografico di Salvatore Principe, Diogene edizioni, Napoli 2012, pp. 84 e 91.

¹⁸ G. VICO, *Vita scritta da se medesimo* (1725-1728), cit., p. 55.

e il commento del 1719 al *De iure belli ac pacis* di Grozio alla luce di motivi e posizioni che documentano il complicato e variegato rapporto con il giurista olandese, elogiato «giureconsulto del genere umano»¹⁹ e, insieme, respinto come giusnaturalista e filosofo astratto. Il che ha indotto a riconoscere la connessione e non la contrapposizione in Vico di diritto naturale e diritto storico e con ciò l'originalità del nuovo *diritto naturale delle genti* che, a differenza del diritto *fra* le nazioni del giurista olandese, teorizza quello storico *delle* nazioni, naturale e positivo insieme, non più, cioè, contrapposto al naturale-razionale come copia imperfetta o modificazione arbitraria ma quale sua concreta realizzazione.

Il *diritto universale* è, allora, intreccio di elemento dinamico e regolativo (dato dalla «*universalior ratio*») che si storicizza, ampliando progressivamente il suo campo di riferimento, alla società politica, allo Stato («*respublica amplissima universitas iuris*») ²⁰. L'assoluto del diritto universale non corrisponde più alla tesi della sua unità razionale data e immutabile (Grozio), ma alla nuova esigenza di unità nella storia; non l'unità statica della *ratio*, indagata nelle sue tradizionali gerarchie, ma l'unità come reale movimento dell'umana coscienza che, nelle aggiornate argomentazioni di Vico, è un *conscire*, è, nel senso letterale del termine, un procedere insieme, un partecipare con altri alla vissuta unità di anima e mente. La *regula* giuridica implica rapporto di vita in cui lo *ius* è azione umana disciplinata nel vissuto che esclude il ricorso alla conoscenza dell'astratto e «alla metafisica fantasticata», perché impegna una logica del concreto in quanto regola dell'esperienza giuridica e la condanna degli stoici e degli epicurei, teorici di una «morale di solitari»²¹.

La novità è la scoperta della «mescolanza perpetua di materie filosofiche, giuridiche e filologiche» (come accertava il filologo e filosofo ginevrino Jean Le Clerc nella recensione al *Diritto universale* ricordata da Vico per il suo accreditamento nella repubblica delle lettere)²² che induce a *tentare una scienza nuova*:

Io mi sono sforzato – scriveva Vico al padre Bernardo Maria Giacco nel 1720 – lavorare un sistema della Civiltà, delle repubbliche, delle leggi, della Poesia, dell'Istoria, e in una parola di tutta l'umanità, e in conseguenza di una Filologia ragionata²³.

¹⁹ G. VICO, *De universi juris uno principio, et fine uno* (1720), in ID., *Opere giuridiche*, a cura di Paolo Cristofolini, introduzione di Nicola Badaloni, Sansoni, Firenze 1974, p. 30; si veda l'edizione anastatica (con postille autografe, ms. XIII B 62), a cura di Fabrizio Lomonaco, presentazione di Fulvio Tessitore, Liguori editore, Napoli 2007.

²⁰ *Ivi*, pp. 126 e 127.

²¹ G. VICO, *Vita scritta da se medesimo* (1725-1728), cit., p. 43.

²² *Ivi*, pp. 68-69.

²³ Giambattista Vico a Bernardo Maria Giacco, Napoli 17 luglio 1720, poi in G. VICO, *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di Manuela Sanna, Morano, Napoli 1992, p. 86.

Il “tentativo” muove dalla consapevolezza che non vi è processo di universalizzazione che non trovi la sua condizione di possibilità nell’unità dello «scibile» umano e divino attraverso la composizione di *ragione* e *autorità*. L’universale non si dà in universalismo comune generalizzato per astrazione e purezza sovramondana ma per individuazione del divenire storico. Vico vede il vero incarnarsi nella storia, presentandone le forme certe alla filosofia con un’aspirazione a un universale concreto, non privo, però, di *ideali* che sono le «umane idee» costitutive della storia eticamente vissuta nell’esperienza della religione. Il *novum* nel libro II del *Diritto universale* (il *De constantia jurisprudentis* del 1721) è l’interesse per la natura spirituale del diritto che incontra la filosofia (platonica) e la religione cristiana, quella basata sul dogma del *verbum* incarnato e coerente con una moderna «metafisica del genere umano». Alla crisi della coscienza europea del proprio tempo il filosofo del «diritto universale» risponde con un’originale proposta di *costanza* e di *coerenza* che impegna la ribadita ricerca di unità di *res divinae* e *res humanae*, espressa dalla prima proposta di titolo per il *Liber alter* del *Diritto universale* (*De divinarum humanarumque rerum constantia*), come documenta un’annotazione nel volume di *Notae in Librum alterum* (1722)²⁴.

Dopo il *Diritto universale* si prospetta quasi un incupirsi del pensiero vichiano per ragioni personali e politico-culturali: il 1723, infatti, segnò non solo la sconfitta concorsuale del filosofo, ma anche l’acuirsi della crisi istituzionale durante il Vicereame del cardinale d’Althann. Preclusa ogni diretta possibilità d’intervento riformatore, la storia attestava la sua imprevedibilità, mostrando il bisogno di una nuova “forma”; di una nuova *misura*, di una legge non intesa secondo i motivi della concezione ortodossa soprastorica ma impostata dalla fondamentale *scoperta* della *Scienza nuova* del 1725 che in un «Oceano di dubbiezze» c’è solo una «luce che barluma», una

unica Verità, la qual dee esser la *Prima di sì fatta Scienza* [...]: che ’l *Mondo delle Gentili Nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli Huomini* [...]: che i di lui *Principi si debbono ritrovare dentro la Natura della nostra mente umana, e nella forza del nostro intendere*; innalzando la *Metafisica* dell’umana mente [...] a contemplare il *Senso Comune del Genere Umano* come una *certa mente umana delle Nazioni*, per condurla a *Dio*, come *Eterna Provvidenza*, che sarebbe della Divina Filosofia la universalissima *Pratica*²⁵.

²⁴ G. VICO, *Notae in duos libros Alterum De uno universi juris principio, & C. Alterum De constantia iurisprudentis* (Napoli, 1722 con postille autografe, ms. XIII B 62), a cura e con introduzione di Fabrizio Lomonaco, presentazione di Fulvio Tessitore, Liguori, Napoli 2014, p. 11.

²⁵ ID., *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i Principj di altro sistema del diritto naturale delle genti* [...] (1725), ristampa anastatica a cura e con introduzione di Fabrizio Lomonaco, Diogene edizioni, Napoli 2014, poi edizione critica a cura di Enrico Nuzzo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2023, pp. 24-25 (d’ora in poi con la sigla Sn25).

Il diritto antico e moderno offriva modelli e soluzioni che egli esaminò da filosofo, avvertendo il bisogno di considerare lo *ius* in tutta la sua ricca e complessa varietà di espressioni con riferimento a momenti esemplari della *iurisprudencia* romana, senza mai perdere il «sommo piacere» di indagare sui «particolari motivi dell'equità» e sulle «parole delle leggi» alla ricerca dei «principi del diritto universale»²⁶. L'adozione del diritto romano quale *exemplum* storico più certo e universale confermava l'esigenza filosofica di garantire alle istituzioni giuridiche una legge e una misura autonoma di giudizio non contaminata da motivi esteriori o da finalità esogene. A ciò concorrevano le pagine della *Scienza nuova* del 1725 sui «Decemviri» di Roma e sulle «due prime leggi» che incominciarono «con due mezzi versi eroici»²⁷ a conferma di un'interpretazione che, orientata a negare la derivazione straniera della redazione decemvirale, nasce dall'originale identificazione storica dell'*eroismo*, dalla «Scoperta del Regno Romano Eroico ovvero Aristocratico», distinto dalla *humanitas* di età più avanzata²⁸. L'originale proposta interpretativa metteva in crisi ogni tentata analogia tra mondo greco e legislazione romana, esaminando le effettive condizioni sociali e politiche della *civitas*. L'attenzione si appuntava sul divieto del lusso funerario introdotto da Solone e dalla legislazione romana con formule diverse anche se «*eisdem prope verbis*»²⁹. Maturata nel capitolo XXXVI del *De constantia*, l'analisi conoscerà interessanti varianti interpretative nelle ultime edizioni della *Scienza nuova*. Se quella del 1730 si limiterà a osservare che «dovettero affiggersi alle XII Tavole moltissime leggi, che dentro dimostreremo, essere state *ordinate ne' tempi appresso*»³⁰, il testo del 1744 riproporrà quest'ultimo brano, sviluppandolo adeguatamente. Verrà, cioè, riconosciuta la dipendenza delle norme in esame dalla legislazione solonica, ma la loro origine riferita a un'età posteriore al V secolo a.C. e alle guerre tarantine, allorquando la civiltà romana entrò in relazione con la cultura greca e ne adottò i modelli finanche nel costume funerario. Le conclusioni raggiunte condizionavano la valutazione complessiva dell'esperienza decemvirale e la sua collocazione storica. Le XII Tavole erano la testimonianza storica di una lunga e complessa attività giuridica, l'esito di una progressiva sovrapposizione di antiche e barbare disposizioni legislative rese incomprensibili dai «pareggiatori». Né a giustificare le interpretazioni di quest'ultimi giovava ipotizzare la dipendenza di alcune

²⁶ G. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, cit., p. 39.

²⁷ ID., *Sn25*, cit. p. 159.

²⁸ *Ivi*, lib. II, cap. XXV, p. 73.

²⁹ G. VICO, *Liber Alter qui est De Constantia jurisprudentis* (1721), in ID., *Opere giuridiche*, cit., parte II, cap. XXXVI, p. 710.

³⁰ *Cinque libri di Giambattista Vico de' Principj d'una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle Nazioni in questa seconda impressione con più propria maniera condotti, e di molto accresciuti* (1730), edizione critica, a cura di Paolo Cristofolini, Guida, Napoli 2004, lib. II, p. 159 (d'ora in poi con *Sn30*).

disposizioni (impunità dell'omicida del ladro notturno o l'abolizione dell'ostracismo) dalla più progredita e civile legislazione solonica, perché diverse erano le tradizioni e i costumi dei popoli coinvolti. La *lex* delle XII Tavole è la scoperta della *politica*, delle relazioni di potere nelle contrastanti utilità, nelle tensioni e nei conflitti della «*respublica optimatum*», le cui finalità, inconciliabili con la *publica virtus* di una giustizia estesa a tutti gli uomini, si soddisfa con l'assoluto e rigido dominio dei *patres* sulla *plebs*. Documento di una storia autenticamente romana, la legislazione decemvirale porta a soluzione, senza cancellarla, la "gerarchia" interna alla corrispondente vita sociale, considerato, con Vico, che «la repubblica è formata nella sua totalità di due ordini: uno comanda, l'altro obbedisce»³¹.

Per Vico la storia di Roma è storia sociale, la cui *ragione* non è quella astratta del giusnaturalismo antico e moderno, ma la *ratio legis*, «*conformatio legis ad factum*», attiva nell'esperienza degli uomini che conquistano con il diritto il senso della vita in comune. Per l'intelligenza della città antica occorre privilegiare la comprensione del processo storico in quanto concreto divenire «dalla custodia del diritto pubblico da parte dei patrizi, e dal desiderio di giungere all'equità su questo da parte della plebe»³².

Per tutto ciò, l'interpretazione vichiana conferma l'adesione a quello che è stato definito il modello di evoluzione *rettilinea*, differenziata nei suoi tempi interni, ma sempre necessaria e costante nell'ambito di ogni ciclo. Sostenere tale criterio di sviluppo significa anche riformulare correttamente la questione delle origini e del contenuto della *lex* delle XII Tavole, valorizzando lo stesso metodo adottato nella *Scienza nuova*: quella «continua fatica del metodo geometrico», applicato già nel *De uno* e opposto, nella risposta al Concina, «à sostenitori della favola delle XII Tavole venute di Grecia», cui

sarà facilmente infrenato il furore col solamente replicar loro, che rovescino i Principi della Scienza Nuova, e ne incolpino il metodo, con cui sta condotta: perché il risentirsi delle sorprendenti conclusioni è di cervelli ottus(i), che sentono il grosso delle cose, e deboli per tenere (quel *metodo*) col quale innumerali verità escono maravigliose in matematica, le quali pur sono per quella via dimostrate³³.

³¹ G. VICO, *Liber Alter qui est De Constantia jurisprudentis*, cit., p. 596.

³² ID., *De universi juris uno principio, et fine uno*, cit., p. 99, e ID., *Liber Alter qui est De Constantia jurisprudentis*, cit., p. 702. Un approfondimento del tema ha offerto G. GIARRIZZO, *La politica di Vico* (1968), poi in ID., *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli 1981, pp. 84-85 e ss., richiamando le tesi del *De uno* circa la funzione dei patricii e il loro carattere di «milizia feudale» alle origini della potenza romana.

³³ Giambattista Vico a Niccolò Concina, Napoli, 16 settembre 1736, poi in G. VICO, *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti*, cit., p. 184. Di una teoria dell'evoluzione, concepita da Vico come «un processo rettilineo, e costante, nell'ambito di ogni singolo ciclo», ha parlato S. MAZZARINO, *Dall'interpretatio romana del diritto pubblico all'"interpretazione" vichiana della storia*,

3. Nelle *Scienze nuove* del 1730 e del 1744 gli «*Assioni, o Dignità*», sia pure variate nel contenuto e nella numerazione (109 nel 1730, 114 nel 1744), rispondono con il loro stile apodittico a un'esigenza di ordine, tratta dal metodo geometrico, indispensabile per fare *scienza*. Se nell'edizione del 1725 il termine «*dignità*» compare solo come sinonimo di decoro e rispetto, è dal 1730 che si introducono «*Assiomi, o Dignità, così Filosofiche, come Filologiche*» e che, nel 1744, è adottata una metafora fisiologica, avvertendo che esse sono come il sangue nel corpo umano e «*così deono per entro scorrervi, ed animarla in tutto ciò, che questa scienza ragiona della Comune Natura delle Nazioni*»³⁴.

La *Dignità CV* propone alcuni temi-base dell'aggiornata riflessione vichiana a partire dall'*assioma* che il «*Diritto Naturale delle Genti*» si sia formato con i «*costumi delle Nazioni*» e che questi ultimi siano tra loro conformi, presenti cioè in un «*senso comune umano*», «*senza alcuna riflessione, e senza prender' esemplò l'una dall'altra*»³⁵, a garanzia dell'autonomia di ogni nazione e del suo grado storico di civiltà.

Diversamente dal “buon senso” di Descartes, innata capacità cognitiva di ragionare e di conoscere con chiarezza e distinzione, il «*senso comune*» di Vico è criterio di certezza in continua ricerca di avveramento. L'umano fare è sempre lontano da ogni forma di contemplazione ed è insieme la negazione della prassi insensata dell'agire per agire, non fosse altro che nell'azione è la libertà dell'uomo a rifarsi ogni volta all'interno *vis veri* di cui il senso comune è cifra umana e storica. La *Scienza nuova* è tale perché nuovo è il nesso che stringe la metafisica non al metodo per le scienze, ma alla storia che richiama la relazione tra l'universalità del principio ordinatore ideale e i particolari fatti storici delle comunità umane. In tale relazione non sfugge a Vico quanto sia complicato e misterioso il lavoro della Provvidenza, «*Ordinatrice del Diritto Natural delle Genti*» e «*Regina delle faccende degli uomini*»³⁶, di tutti i fatti, resistenti al *verum* per l'incerta condizione dell'uomo gravato dal peccato ed esposto alla sempre possibile caduta. Dio come Provvidenza si serve del *sensu comune* per essere provvidenziale senza mai coartare l'uomo, determinandolo nella storia o lasciandolo solo in balia della sua *debole* natura. Tra finito e infinito il senso comune è il contrassegno insuperabile di una storia umana problematica che è coscienza metafisica del finito. Lontana dal fato degli stoici e dal caso degli epicurei, la “pedagogia” della Provvidenza salda

in ID., *Vico, l'annalistica e il diritto*, Guida, Napoli 1971, p. 13, ma cfr. anche le pp. 72, 76-77 e 96; sul metodo geometrico *ivi*, pp. 13 e ss., 46 e ss., 67 e ss., 85 e ss.

³⁴ *Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle Nazioni in questa terza Impression dal medesimo Autore in un gran numero di luoghi Corretta, Schiarita, e notabilmente Accresciuta* (1744), edizione critica a cura di Paolo Cristofolini e Manuela Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, p. 60 (d'ora in avanti si cita con la sigla *Sn44*).

³⁵ *Ivi*, p. 84; G. VICO, *Sn30*, cit., p. 118.

³⁶ ID., *Sn44*, cit., p. 84; ID., *Sn30*, cit., p. 118.

metafisica e storia in unità, cifra di un dono che è un patrimonio continuamente conquistato senza successo assicurato, senza nessuna preordinata salvezza per l'impotenza umana a garantire la verità assoluta del corso storico, a escludere la possibilità della «barbarie» ritornata, della «*barbarie della riflessione*»³⁷. E tutto ciò perché l'uomo, responsabile del proprio arbitrio, avverte la necessità di una norma che ne tuteli l'esercizio, disciplinando quell'arbitrio che rischia di negare la possibilità stessa della storia che il diritto naturale delle genti introduce³⁸. La presa d'atto di questa drammatica realtà attesta la crisi di ogni atteggiamento totalizzante, confermando la nota distinzione tra storia sacra e storia profana che ritorna nella trattazione del diritto naturale delle *genti* distinto da quello degli ebrei. Non è paradossale né eccentrico il fatto che quando tratti di Provvidenza, Vico non faccia riferimento ad articoli di fede o fonti ebraico-cristiane ma alla tradizione greco-romana. Gli ebrei sono guidati dal diretto impulso divino e non posseggono la nozione di Provvidenza, perché non ne hanno bisogno. Nella storia delle genti il «senso comune» testimonia la rottura dell'armonia originaria che impone di cercare un ingentilimento, ricerca sconosciuta alla storia sacra, che è quella del popolo eletto cui giunsero «*ajuti straordinari dal Vero Dio*»³⁹.

C'è una strategia di senso nella storia umana che si propone non dall'esterno o con interventi straordinari ma in base a un piano ispirato provvidenzialmente al vero e al bene, agente dall'interno di quell'universale concreto che regola il soddisfacimento di necessità e utilità nelle vie naturali attraverso cui la provvidenza può manifestare il proprio intervento. Soggetto di diritto è il mondo della gentilità che, nelle tortuosità e nelle difficoltà del suo divenire, ha fatto scoprire, grazie agli aiuti «ordinari» della Provvidenza, un nuovo ordine: quello della metafisica come *metafisica della mente*, garanzia del momento di «idealità» distinta dalla *ratio* tradizionale, astratta e identica a sé. Agiscono «principi» e «modificazioni» interni alla mente che assicurano certezza al *facere* umano nella sua capacità inventiva. Si conferma, così, il mutato centro di interesse teorico, dall'*ontologia* alla vita pratica, in cui gnoseologia, etica e politica si alleano, privilegiando le determinazioni della *mens* umana tanto nelle sue manifestazioni razionali che in quelle prelogiche. La mente è il luogo in cui si dà l'incontro di scienza e vita, di corpo e di pensiero ed è, perciò, aperta costitutivamente al tempo, condizione di storicità. Misteriosa per la finitudine dell'uomo, la Provvidenza favorisce l'istituzione di uno spazio di continua e produttiva tensione tra il disegno provvidenziale e l'azione del libero arbitrio umano fatto di particolarità e della differenza dei vari costumi, i veri e

³⁷ G. VICO, *Sn30*, cit., p. 375, e *id.*, *Sn44*, cit., p. 344.

³⁸ Cfr. G. MODICA, *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1983, pp. 114, 121-122 e 177.

³⁹ G. VICO, *Sn44*, cit., p. 84.

propri contenuti della «materia» della storia dell'umanità cui può dare forma, riconoscendo in essa la presenza di un principio ideale ed eterno.

La specificità della lettura vichiana sta nel trasferire l'azione divina nel mondo etico-storico del corso delle nazioni. L'apertura al comune è una pascaliana "scommessa" non per un Dio trascendente che ci abbandona, ma per quei principi di umanità, regola di ogni possibile incivilimento delle nazioni. Non vale, quindi, il diritto naturale dei «filosofi» che considerarono perfetto il costume delle genti e ragionarono di metafisica molto tempo dopo che i primi uomini cominciarono a pensare. Criterio della vera sapienza, quella «volgare», è l'accertamento del «senso» che i primitivi hanno in comune e che consente loro di sentire prima di riflettere, di trovare ciò che è ingegnosamente utile alla vita. La meditazione vichiana si concentra sul nuovo *vero*, universale e concreto, giammai separato dalla vita delle *gentes*, finanche di quelle primitive, ispirata a una sia pur minima *iustitia* comune. Il *certum* si può raggiungere a ogni livello della vita civile e comprendere il senso di idee comuni a tutte le nazioni, idee spontanee e irriflesse che dettarono agli uomini norme, comportamenti, istituzioni molto tempo prima della ragionata *riflessione dei dotti*⁴⁰. Pensare *senza riflessione* non significa elogiare una prima fase del corso storico come irrazionale; significa considerare che la riflessione, la ragione astratta, è solo l'ultimo momento di un lungo e articolato processo che è la storia delle umane idee, fatta di ragionevolezza oscura e spontanea, di una sapienza che è linguaggio cantato e poetico, sconosciuto al perfettismo dei tre «sistemi» di Grozio, Selden e Pufendorf⁴¹.

La *scienza del nuovo diritto naturale* non poggia sull'esteriore descrizione delle relazioni e delle "comunicazioni" tra le genti, essendo suo oggetto di studio l'universalità del diritto naturale comune a nazioni diverse e l'un'altra ignote, testimonianza storica della Provvidenza. Ammettere la "trasmissione" e la "comunicazione" del diritto significa accedere a una considerazione estrinseca del diritto, negazione della storicità che l'*uniformità* e la *costanza* del suo sviluppo mostrano efficacemente. Nella storia accanto alle variazioni sempre possibili c'è anche una conformità originaria o spontanea tra le idee e le istituzioni di tutti i popoli, perché «*Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti, debbon'aver un motivo comune di vero*». Che è il gran *criterio del senso comune* del genere umano, insegnato alle nazioni dalla Provvidenza divina senza bisogno di «*umano provvedimento*»⁴². Fondato su una comunanza di necessità o utilità,

⁴⁰ *Ivi*, p. 63.

⁴¹ «E i Filosofi il ragionano più perfetto di quello, che 'l costumano le Genti; i quali non vennero, che da un *due mila anni dopo* essersi fondate le Genti. Per tutte le quali *tre differenze non osservate debbon cadere gli tre Sistemi di Grozio, di Seldeno, di Pufendorfo*» (*ivi*, p. 84).

⁴² *Ivi*, p. 63. «Questa stessa Dignità rovescia tutte l'*idee*, che si sono finora avute d'intorno al *Diritto Naturale delle Genti*; il quale si è creduto esser'uscito da una *prima Nazione*, da cui l'altre l'avessero ricevuto [...]. Ma in cotal guisa egli sarebbe un *Diritto Civile* comunicato ad altri popoli

connaturate all'uomo, questo criterio, a sua volta, fonda la possibilità di una storia del genere umano e della sua unità in Dio come Provvidenza, per sganciare così il tema dell'*uniformità* delle leggi dalla loro «imitazione e trasmissione»⁴³. La dinamica natura umana è provvidenzialmente fornita della capacità di dispiegarsi in progressive sfere di senso, ben oltre i disegni consapevoli, ma sempre a partire dal particolare dei desideri e dalla spinta delle *utilitates*. Nasce dal «senso comune» il progetto di rifare a suo modo l'*ars critica* di Le Clerc, di farne una critica filologica e filosofica nel senso di porre in crisi la «boria dei dotti» e dell'erudizione più vuota, di riprendere l'autentica sapienza, quella «volgare», degli antichissimi popoli per rifare la storia delle nazioni. La *scienza nuova* è estranea agli «*Interpetri Eruditi*», alieni dall'*identità delle cose*; è scienza *filologica*, sintonizzata su una nuova dimensione del filosofare che pone al centro non più il tradizionale problema dell'*essere*, ma quello modernissimo della «comune natura delle nazioni» da indagare in «sistema», specchio del loro storico divenire⁴⁴. All'*ars critica* si associa, perciò, un'«arte diagnostica» in grado di misurare il grado di incivilimento delle singole nazioni affinché non ricadano in uno stato di bestiale libertà; una condizione che, separata dal *sensu comune*, spingerebbe l'uomo a guardare non più all'*ordine* ma alle rischiose conseguenze dell'anarchia, quando non ci sono più *societas* e *humanitas* ed è negato lo stesso *ius naturale gentium*.

La *Scienza nuova* del 1744 è, pertanto, non la conclusione di una mera fase correttiva ma l'espressione di un pensiero in divenire, di un'inquietudine non riscattata dal piano metafisico che è sempre e di più quello del genere umano, problematicamente introdotto dalle origini dell'umanità e mai pacificamente concluso dalle tranquillizzanti ma astratte e perfette sistemazioni razionalistiche del giusnaturalismo moderno. Il «senso comune» delle nazioni che il diritto naturale delle genti, ordinato dalla Provvidenza, stabilisce è la risposta che non risolve quell'inquietudine ma la propone ogni volta, fino a concludere che «se non siasi *pío*, non si può daddovero esser *saggio*»⁴⁵.

per umano provvedimento; e non già un *Diritto con essi costumi umani naturalmente dalla Divina Provvidenza ordinato in tutte le Nazioni*. Questo sarà uno de' perpetui lavori, che si farà in questi Libri, in dimostrare, che 'l *Diritto Natural delle Genti nacque privatamente appo i popoli*, senza sapere nulla gli uni degli altri; e che poi con l'occasioni di *guerre, ambasciarie, alleanze, commerzj si riconobbe comune a tutto il Gener'Umano*» (*ibidem*). Non sono irrilevanti le varianti rispetto al 1730: cfr. G. VICO, *Sn30*, cit., p. 103.

⁴³ Lo avrebbe coerentemente sottolineato Amari: «Vico predominato dal principio, che per opera della Provvidenza il diritto dovesse procedere col mezzo solo d'idee uniformi, comprendeva, che tutto il suo sistema dalle basi crollerebbe, se l'uniformità si provasse venire dall'imitazione e trasmissione di leggi, e pare che abolisca con una parola l'ufficio della legislazione comparata, che versa sulla ricerca di questa legislativa tradizione» (E. AMARI, *Critica*, cit., p. 275).

⁴⁴ G. VICO, *Sn44*, cit., p. 332.

⁴⁵ *ID.*, *Sn30*, cit., p. 378; *ID.*, *Sn44*, cit., p. 346.

Bibliografia essenziale

- BARBUTO GENNARO MARIA, SCARPATO GIOVANNI (a cura di), *Polis e Polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, Mimesis, Milano-Udine 2022.
- BENTIVEGNA GIUSEPPE, *Filosofia e diritto comparato in Emerico Amari*, Guida, Napoli 2002.
- BESSON SAMANTHA, *L'autorité légitime du droit international comparé: quelques réflexions autour du monde et du droit des gens de Vico*, in *Concerter les civilisations. Mélanges en l'honneur d'Alain Supiot*, éd. par Samantha Besson et Samuel Jubé, Seuil, Paris 2020.
- CACCIATORE GIUSEPPE, *Universalismo etico e differenza: a partire da Vico (2008)*, poi in ID., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di Manuela Sanna, Rosario Diana, Armando Mascolo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015.
- GEBHARDT JÜRGEN, *Sensus communis: Vico e la tradizione europea antica (1992-1993)*, poi in G. CACCIATORE, G. CANTILLO (a cura di), *Vico in Italia e in Germania. Atti del Convegno internazionale di studi* (Napoli, 1-3 marzo 1990), Bibliopolis, Napoli 1993.
- LOMONACO FABRIZIO, *Tracce di Vico nella polemica sulle origini delle Pandette e delle XII Tavole nel Settecento italiano (2005)*, poi in ID., *A partire da Giambattista Vico. Filosofia, diritto e letteratura nella Napoli del secondo Settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.
- *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018.
- MODICA GIUSEPPE, *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1983.
- PIOVANI PIETRO, «*Ex legislatione philosophia*»: *sopra un tema di Vico*, in *Studi in onore di Emilio Betti*, I, Giuffrè, Milano 1961, poi in ID., *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Giuffrè, Milano 1963.
- *La filosofia nuova di Vico*, a cura di Fulvio Tessitore, Morano, Napoli 1990.
- PONS ALAIN, *Vie et mort des Nations. Lecture de la «Science Nouvelle» de Giambattista Vico*, Galilimard, Paris 2015.
- SUPPA SILVIO, *Diritto e politica nella scienza vichiana*, in A. BATTISTINI, P. GUARAGNELLA (a cura di), *Giambattista Vico e l'enciclopedia dei saperi*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2007.
- TESSITORE FULVIO, *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico (1999 e 2003)*, poi in ID., *Un impegno vichiano*, a cura di Manuela Sanna, Rosario Diana, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.

ROBERTO F. SCALON

Alexis de Tocqueville
(1805-1859)

Alexis de Tocqueville nacque all'alba del XIX secolo in una famiglia dell'aristocrazia francese e morì a soli 54 anni. Capita spesso che ripercorrere la biografia di un pensatore si riveli indispensabile per una migliore comprensione della sua opera; ebbene, ciò è particolarmente vero nel caso di Tocqueville. Essendo vissuto nella prima metà dell'800, egli poté assistere alle rapide e profonde trasformazioni innescate in Europa e in America dagli eventi epocali che avevano segnato la seconda metà del '700, ovvero la Rivoluzione industriale in Inghilterra, ma soprattutto le due rivoluzioni politiche: quella americana (o Guerra d'indipendenza: 1765-1783) e, naturalmente, la Rivoluzione francese del 1789. Tocqueville elabora dunque la sua sociologia delle civiltà partecipando in prima persona alle drammatiche vicende della Francia e ciò al contempo in veste di aristocratico, funzionario pubblico, intellettuale e accademico, nonché uomo politico, ma essenzialmente come francese. Ciò che più gli sta a cuore e che più lo preoccupa è la situazione del suo Paese alle prese con le conseguenze della Rivoluzione che è sostanzialmente fallita nei suoi intenti.

La sua analisi si svolge in forza di un rigoroso realismo e si dipana su tre piani, secondo un ordine gerarchico: il piano dell'ideale antropologico, quello della storia e quello della teoria politica. Sul piano antropologico, il realismo impone di individuare nella libertà e nell'uguaglianza le più intime e universali aspirazioni dell'uomo, che più lo nobilitano e fanno progredire la società, a condizione che si mettano a punto le istituzioni adeguate ad affermarle armonicamente. Sul piano della storia, il realismo lo porta a riconoscere nella progressiva affermazione sociale e culturale del principio egualitario, e della democrazia intesa come eguaglianza delle condizioni, un fatto inarrestabile, «una realtà al di là del bene e del male»¹, di cui è necessario semplicemente prendere atto. Sul piano teorico-politico, infine, il realismo esige che si risolva il problema di conciliare le evidenze che emergono dai due piani precedenti: si tratta di elaborare una teoria partendo dall'analisi del contesto storico-sociale dato – ad esempio la Francia o l'America – al fine di capire come orientare il processo democratico in

¹ N. MATTEUCCI, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, il Mulino, Bologna 1990, p. 30.

modo che esso non calpesti la libertà, e dunque l'uomo, ma piuttosto la affermi²; secondo Tocqueville, non si tratta di costringere la realtà dentro schemi teorici astratti bensì, al contrario, di elaborare una teoria che prenda atto di una realtà antropologica fissa e di una realtà storico-sociale in costante evoluzione. Egli servì questa missione animato dal senso del dovere e di responsabilità, nonché dall'onestà intellettuale, che contraddistinguono il vero spirito aristocratico. E lo fece prodigandosi su più fronti. L'impegno profuso da Tocqueville per lo studio del contesto storico-sociale dato – pre e post-rivoluzionario in Francia e in America – ha generato la sua sociologia delle civiltà, consegnando al mondo due capolavori³ della scienza politica e sociale e annoverandolo, al contempo, tra i padri del pensiero politico liberale e tra i massimi precursori della sociologia.

Il *focus* del lavoro di Tocqueville è la società francese, di cui egli si occupa anche in chiave comparata. Il suo studio sull'America costituisce un momento dei suoi studi sulla Francia.

1. *Tocqueville e l'America*

In Francia il processo rivoluzionario e democratico si è drammaticamente inceppato e la tendenza al dispotismo ha prevalso. In America, però, le cose sono andate diversamente: quella americana è a tutti gli effetti una democrazia liberale, dove il principio dell'eguaglianza delle condizioni si è intrecciato armonicamente con quello della libertà personale. Di conseguenza, Tocqueville rivolge la propria attenzione agli Stati Uniti d'America, una nazione giovane e brillante, al fine di trarre indicazioni utili per la Francia. Gli obiettivi dell'indagine che egli intraprende sono essenzialmente due. Il primo si articola nel registro della differenza e sul piano dell'evidenza manifesta: si tratta di capire le ragioni per cui in America la Guerra d'indipendenza delle colonie inglesi dalla Corona britannica ha generato una democrazia liberale, mentre in Francia, come si è visto, la Rivoluzione del 1789 contro l'antico regime ha generato, prevalentemente, dispotismo. Il secondo obiettivo è reciproco al primo, ma si articola nel registro dell'analogia e sul piano della latenza: si tratta qui di descrivere in che modo il dispotismo minacci anche la democrazia americana; questa deriva, infatti, se in Francia è stata manifesta, in America è per l'appunto latente e, come un fiume carsico, ha già cominciato a erodere gli argini della democrazia liberale. Tocqueville sviluppa questi due punti

² «Educare la democrazia [...] questo è il principale dovere che s'impone ai nostri governanti. È necessaria una scienza politica nuova per un mondo ormai completamente rinnovato» (A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 2019, p. 20. D'ora in poi solo DA).

³ *La Democrazia in America I* (1935) e *II* (1940), poi confluite in un unico volume omonimo, e *L'antico regime e la rivoluzione* (1856).

rispettivamente nella prima e nella seconda *Democrazia in America*. In queste due opere – che più tardi sarebbero confluite in un unico volume – l’oggetto della sua ricerca sono chiaramente gli Stati Uniti, ma al contempo il pensiero e – indirettamente l’analisi – sono sempre anche rivolti alla Francia, secondo quell’approccio comparativo che contraddistingue la sua sociologia e che ha fatto di lui uno dei maestri di questo metodo di studio e di ricerca⁴.

Nella prima *Democrazia* egli guarda all’America con approvazione⁵ per la riuscita della Rivoluzione e, di riflesso, con il rimpianto per l’occasione che invece la Francia ha perduto; Tocqueville mette magistralmente in luce le ragioni di questo successo (assenti in Francia), ovvero l’insieme di fattori che, congiuntamente, hanno contribuito a far sì che la libertà e l’uguaglianza si intrecciassero fin da subito simbioticamente, dando vita a una democrazia liberale. Nella seconda *Democrazia*, invece, egli guarda all’America con preoccupazione, in forza della consapevolezza di ciò che è accaduto in Francia: il circolo vizioso del dispotismo, sotto traccia, incombe anche sulla società americana minacciando proprio il suo assetto democratico-liberale.

1.1 *L’essenza della democrazia americana è la libertà civile e morale*

Nelle pagine iniziali della *Democrazia in America*, Tocqueville spiega come il successo della fresca democrazia americana sia dovuto al fatto che lo spirito degli americani, a differenza di quello degli europei, era tutto preoccupato dalle «nozioni della vera libertà» (la “libertà di”), e aggiunge:

Nel seno di questa oscura democrazia, che non aveva ancora prodotto né generali, né filosofi, né grandi scrittori, un uomo poteva alzarsi in presenza di un libero popolo e dare, in mezzo alle unanimi acclamazioni, questa bella definizione di libertà: «Noi non ci sbagliamo su ciò che dobbiamo intendere per nostra indipendenza. C’è infatti una sorta di libertà corrotta, il cui uso è comune agli animali come all’uomo, e che consiste nel fare tutto ciò che piace. Questa libertà è la nemica di ogni autorità; tollera con impazienza tutte le regole; con essa diveniamo inferiori a noi stessi; è nemica della verità e della pace; e Dio ha creduto di doverla combattere! Ma c’è una libertà civile e morale che trova la sua forza nell’unione, e che il potere stesso ha il compito di proteggere: è la libertà di fare senza timore tutto ciò che è giusto e buono. Questa santa libertà noi dobbiamo difendere in ogni circostanza e, se necessario, rischiare per essa anche la nostra vita»⁶.

⁴ Cfr. N.J. SMELSER, *Alexis de Tocqueville e l’analisi comparata*, in ID., *La comparazione nelle scienze sociali*, il Mulino, Bologna 1982, pp. 45-80.

⁵ Che non coincide con un’ingenua ammirazione, né con un semplicistico auspicio di emulazione dell’America da parte della Francia, ben conoscendo Tocqueville le differenze strutturali tra i due contesti storico-sociali.

⁶ A. DE TOCQUEVILLE, *DA*, cit., p. 61.

In essa sono presenti due dicotomie davvero significative perché dalla loro sintesi si ottengono le idee centrali, rispettivamente, della prima e della seconda *Democrazia in America*. Le due dicotomie sono: libertà corrotta vs. vera libertà e potere vs. autorità.

In particolare, la “libertà corrotta” viene contrapposta all’“autorità”: «[E]ssa – si dice – è nemica di ogni autorità; è nemica della verità e della pace». Viceversa, la seconda libertà – quella «che trova la sua forza nell’unione e che consiste nella facoltà di fare senza paura tutto ciò che è giusto e bene» – viene contrapposta al potere: «[D]eve essere protetta dallo stesso potere». Se, com’è facile capire, queste due forme di libertà sono non soltanto diverse, ma anche tra loro contrapposte e irriducibilmente alternative, allora si può coerentemente e legittimamente dedurre che, secondo Tocqueville, la libertà corrotta è amica del potere, mentre la vera libertà è amica dell’autorità.

In America lo spirito democratico e la democrazia, cioè l’uguaglianza delle condizioni, si sono affermati innestandosi su un insieme di solidi presupposti, i quali vanno a sintesi nella vera libertà. Questi presupposti riguardano, in ordine d’importanza crescente, la geografia del Paese (la posizione nonché l’estensione e la configurazione del territorio), le leggi, i costumi e infine la religione. Quest’ultima, cioè il cristianesimo, per Tocqueville costituisce la spinta più intima alla vera libertà e dunque la più solida difesa dell’autorità contro il potere. In breve, secondo Tocqueville in America è stata innanzitutto la libertà religiosa ad avere plasmato uomini virtuosi, i quali hanno imbrigliato ed educato l’inarrestabile spirito democratico, creando una democrazia liberale. Questa, a sua volta – oltre ad affermare uno spirito legalistico, cioè il rispetto delle leggi e delle istituzioni – sostiene sussidiariamente i presupposti sociali dei costumi morali e della religiosità reiterando il circolo virtuoso della sintesi tra libertà e uguaglianza.

I soggetti virtuosi incarnano anche lo spirito legalistico ma non lo fanno in modo acritico e incondizionato; nella democrazia liberale americana, infatti, incarnare lo spirito legalistico non significa soltanto rispettare le leggi, ma anche vegliare sulla loro giustizia. I cittadini virtuosi, in quanto tali, hanno raffinato la sensibilità per la vera libertà che, essendo l’anelito più intimo e nobile dell’uomo, è anche il metro per misurare la giustizia delle leggi: di conseguenza, essi sono in grado di riconoscere le leggi giuste, che rispettano la libertà, da quelle ingiuste, che invece insidiano la libertà: serviranno le prime e rifiuteranno le seconde. Nella misura in cui i cittadini sapranno essere virtuosi e agire responsabilmente da uomini liberi, essi saranno anche in grado di difendere la democrazia liberale, di preservare le sue istituzioni dalla corruzione e dunque, in una parola, di arginare efficacemente il potere sociale.

In America è soprattutto in forza della religione, cioè del cristianesimo, che lo spirito liberale ha potuto esprimersi nel registro della libertà civile e morale anziché di quella corrotta:

Fino a oggi non si è trovato nessuno, negli Stati Uniti, che abbia osato proporre questa massima: che tutto è permesso nell'interesse della società. Massima empia, che sembra essere stata inventata in un secolo di libertà per legittimare la venuta dei tiranni. Così dunque nello stesso tempo che la legge permette al popolo americano di fare tutto, la religione gli impedisce di concepire tutto e gli proibisce di tutto osare⁷.

Tocqueville ritiene dunque che in America la religione sia non certo l'unica bensì la più intima e decisiva delle premesse per l'esercizio della vera libertà e, di conseguenza, la migliore alleata dell'autorità; pertanto, pur vigendo in America una netta separazione tra la politica e la religione, quest'ultima è tuttavia la prima istituzione politica⁸ della democrazia liberale americana⁹:

La religione che, presso gli americani, non si immischia mai direttamente nel governo della società, deve dunque essere considerata come la prima delle loro istituzioni politiche, poiché, se non dà loro il gusto della libertà, ne facilita molto l'uso [...]. Gli americani fondono così intimamente nel loro spirito il cristianesimo e la libertà, che è quasi impossibile far loro concepire l'uno senza l'altra¹⁰.

Il cristianesimo, inoltre, ha molto contribuito a far sì che lo spirito democratico fosse simbiotico al comune sentire del popolo americano: infatti, sebbene appartenenti per la grande maggioranza a numerose differenti denominazioni protestanti e per una minoranza crescente alla Chiesa cattolica, i cittadini americani si percepiscono tutti ugualmente cristiani e considerano quella religiosa la prima delle libertà.

1.2 *Il potere sociale in America: dispotismo della maggioranza, conformismo e disimpegno*

Se il regime democratico si mantiene liberale, esso si articola nel registro dell'autorità, amico della vera libertà. Ma se esso, inquinato dalla libertà corrotta, comincia ad articolarsi nel registro del potere, ecco allora che il circolo virtuoso della democrazia liberale viene compromesso. Un sintomo inequivocabile in tal senso consisterebbe, ad esempio, in una limitazione posta dallo Stato alla libertà religiosa.

⁷ *Ivi*, p. 345.

⁸ Una istituzione politica prepolitica.

⁹ Per un approfondimento di questo aspetto: s. ABBRUZZESE, *La sociologia di Tocqueville. Un'introduzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 91-168; R. GIANNETTI, *Alla ricerca di una "scienza politica nuova". Liberalismo e democrazia nel pensiero di Alexis de Tocqueville*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 285-386.

¹⁰ A. DE TOCQUEVILLE, *DA*, cit., pp. 346-347.

Dopo avere elogiato i pregi della società americana, dunque, Tocqueville considera come essa, proprio in quanto massimamente democratica, sia sempre anche intrinsecamente esposta al rischio di degenerare in senso tirannico. Ciò deriva da un'ambivalenza insita nel principio democratico, la quale si attiva allorché si passa dalla sua enunciazione teorica alla sua applicazione concreta. Si tratta del dispotismo (o tirannia) della maggioranza: volendo applicare concretamente il principio democratico alla società, occorre al contempo sottoporlo al principio maggioritario; ma ciò comporta che le idee e la volontà della maggioranza si impongano su quelle della minoranza realizzando di fatto una disegualianza tra le due condizioni – maggioranza e minoranza – misurabile proprio nella disparità che si produce tra i rispettivi gradi di libertà. Il dispotismo della maggioranza, cioè, può dare espressione agli eccessi delle passioni (della maggioranza), minacciando la libertà degli individui. E tuttavia questo “male” può mantenersi fisiologico oppure rivelarsi patologico (diventando letale), a seconda che esso venga o meno contrastato con gli anticorpi che la democrazia stessa è in grado di produrre: ciò accade tanto più quanto più essa è liberale e riesce a preservarsi tale. La democrazia americana è in grado di controbilanciare questo dispotismo essenzialmente attraverso quattro strumenti posti a tutela del principio liberale: la libera associazione degli individui, una stampa libera, il decentramento amministrativo e, infine, una libera magistratura, ovvero la presenza di un *corpus* di giudici nel cui animo, afferma Tocqueville, si trova «celata una parte dei gusti e delle abitudini dell'aristocrazia»: formati nella disciplina del diritto, essi «hanno, come lei [l'aristocrazia], un'inclinazione istintiva per l'ordine [...] provano un gran disgusto per le azioni della moltitudine e disprezzano segretamente il governo del popolo»¹¹. È importante notare che, con ciò, Tocqueville non auspica il ritorno dell'aristocrazia ma afferma di rivedere nei giudici americani tracce dell'autentico spirito aristocratico: essendo antirivoluzionario, cioè intimamente allergico allo spirito democratico non educato e in preda alle passioni, lo spirito aristocratico è un difensore naturale dello spirito liberale e in tal senso costituisce un antidoto al dispotismo della maggioranza.

Il dispotismo della maggioranza, tuttavia, è un fenomeno che può prodursi in due forme: la prima è meramente numerica e coinvolge le assemblee parlamentari; la seconda è culturale e coinvolge l'opinione pubblica. Si potrebbe dire che, mentre la prima è fisiologica, la seconda è pericolosamente patologica, nel senso che mentre gli anticorpi della democrazia sono efficaci a controbilanciare le ricadute negative che la prima produce sulla libertà, lo sono invece molto di meno rispetto a quelle generate dalla seconda. È dunque in quest'ultima che risiede la vera minaccia per la democrazia liberale: si tratta di quello che Raymond Boudon ha chiamato il «teorema [tocquevilliano] dell'ipertrofia del potere sociale». Esso

¹¹ *Ivi*, p. 312.

opera al contempo lungo due direttrici tra loro complementari: 1) «il pubblico tende a lasciare il campo perfettamente libero agli effetti perversi generati dalle buone intenzioni dello Stato» (o «teorema della seconda *Democrazia*»); 2) «l'*homo democraticus* è indotto a pensare che ciò che è vero o giusto è quello che gli altri vedono come tale» (o «tirannia anonima del potere sociale»)¹².

Questa seconda dinamica ricalca il circolo vizioso del dispotismo che in Francia ha vanificato la Rivoluzione del 1789. Le cause di contingenza storica che lo provocano sono differenti nei due contesti, americano e francese, molto diversi; ma ciò è secondario perché esso essenzialmente si svolge secondo un dinamismo antropologico, morale e psicologico, mentre le cause sociali e culturali, contingenti e contestuali, ne sono solo l'innescò. Si badi, inoltre, che questo innescò non è automatico o deterministico ma, al contrario, esso è tanto meno probabile quanto più gli individui coltivano in sé l'esercizio virtuoso della libertà e ne fanno un buon uso, vegliando sulla democrazia, cioè esercitando appieno i propri diritti e doveri di cittadinanza. E proprio qui sta il problema.

Nella società democratica americana l'egualitarismo si afferma in modo potente. In esso si innestano le due direttrici lungo le quali opera l'ipertrofia del potere sociale. La prima consiste in un marcato individualismo, sospinto con forza anche dal libero mercato capitalistico. L'individualismo può generare due effetti negativi per la democrazia liberale: l'egoismo e il disimpegno politico. Ora, per Tocqueville esiste un rimedio efficace all'egoismo ed è la «dottrina dell'interesse ben inteso»¹³. Ma il disimpegno politico rimane un problema scoperto ed è già implicitamente un atteggiamento conformistico: in America ci si ripiega sulla coltivazione degli interessi individuali, il che comporta che ciascuno riversi tutte le energie nel perseguire il successo della propria attività economica; di conseguenza il cittadino tende volentieri a delegare ciecamente all'azione dello Stato la gestione della cosa pubblica.

La seconda direttrice coincide invece con il conformismo esplicito: una società moderna e in rapida trasformazione, come quella americana, deve affrontare problematiche sempre più numerose e complesse; i cittadini non dispongono delle competenze per esprimersi in merito a esse, né hanno il tempo e le energie per informarsi adeguatamente. Essi dunque faticano a partecipare in modo consapevole al dibattito pubblico e ai processi decisionali democratici e, pertanto, rispetto

¹² R. BOUDON, *Il potere sociale: variazioni su un tema di Tocqueville*, in ID., *A lezione dai classici*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 13-35; pp. 15, 23 e ss.

¹³ Si tratta di un'educazione dell'individualismo, ovvero nell'insegnare che il primo e più fruttuoso interesse di ciascuno consiste nel perseguire i propri interessi individuali con onestà. Essa in America è stata divulgata in modo semplice e diffuso, diversamente dall'Europa, dove, essendo rimasta appannaggio dei teorici, è più elaborata ma molto meno diffusa presso il popolo. Ancora una volta Tocqueville evidenzia l'importanza dell'educazione per il dominio virtuoso delle passioni che animano i cittadini. Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *DA*, cit., pp. 612 e ss.

a tali questioni tenderanno – per una sintesi di inerzia, imitazione, stanchezza e paura di dissentire – a conformare la propria opinione a quella che pensano sia l'opinione della maggioranza¹⁴. Ecco allora che il potere sociale, attraverso lo Stato e l'opinione generale, esercita il proprio controllo sugli individui assecondando il loro desiderio di una vita tranquilla, gradualmente disimpegnandoli dalle loro responsabilità di cittadini e spingendoli dolcemente a rinunciare a quote di libertà, cosa che essi accettano di fare con docilità. In Francia, al contrario, la democrazia procede a stento in un clima sociale costantemente tumultuoso.

2. *Tocqueville e la Francia*

La Rivoluzione del 1789 aveva innescato il passaggio dall'ordine sociale aristocratico (l'antico regime) a quello democratico. Questo percorso avrebbe potuto essere relativamente breve e lineare per due ragioni storiche che Tocqueville aveva ben presenti: da un lato, lo sviluppo dell'eguaglianza delle condizioni, cioè lo spirito democratico, è un processo universale che da secoli avanza inarrestabile «nella storia dei Paesi cristiani»¹⁵; dall'altro lato, in Francia esso è stato particolarmente potente e, anzi, la Rivoluzione del 1789 ne dimostra la piena maturazione. E invece, proprio in Francia, questo processo si è avvitato in un «circolo vizioso»¹⁶ di dispotismo e rivoluzione, facendo precipitare il Paese in uno stato di instabilità e di violenza, permanentemente in balia del solo spirito rivoluzionario. Quest'ultimo coincide con lo spirito democratico allo stato grezzo, cioè non educato. Ciò è accaduto a causa dell'insipienza di coloro che avevano la responsabilità di guidare il processo, ovvero dei gruppi sociali più potenti (*in primis* l'aristocrazia) e della classe politica postrivoluzionaria. La tendenza dei primi è stata quella di coltivare l'illusione, del tutto velleitaria in quanto antistorica, di bloccare l'avanzata della democrazia tentando la restaurazione; i secondi hanno invece ceduto alla malsana tentazione di cavalcare l'onda della Rivoluzione per piegarla alle ambizioni personali¹⁷.

Guardando a ritroso agli eventi del 1789, Tocqueville apprezzava profondamente quella che egli chiamò la «prima rivoluzione» (riferendosi alla fase iniziale della grande Rivoluzione), la quale adottò lo spirito democratico (cioè lo spirito

¹⁴ R. BOUDON, *Il potere sociale*, cit., pp. 24 e ss.

¹⁵ «Infatti, da qualsiasi parte si guardi, si vede sempre la stessa rivoluzione che continua in tutto il mondo cristiano. [...] Il graduale sviluppo dell'uguaglianza delle condizioni è pertanto un fatto provvidenziale; e ne ha i caratteri essenziali: è universale, duraturo, si sottrae ogni giorno alla potenza dell'uomo; tutti gli avvenimenti, come anche tutti gli uomini, ne favoriscono lo sviluppo» (A. DE TOCQUEVILLE, *DA*, cit., pp. 18-19).

¹⁶ Questa espressione non è usata da Tocqueville.

¹⁷ A. DE TOCQUEVILLE, *DA*, cit., p. 20.

di uguaglianza) per educarlo e orientarlo secondo i principi della libertà, della sussidiarietà e della carità¹⁸ e, a tale scopo, istituì l'Assemblea Costituente (agosto 1789), abolì la monarchia assoluta e l'antico regime e instaurò una monarchia costituzionale. Quest'ultima rappresenta per Tocqueville l'assetto politico-istituzionale preferibile, in quanto essa contempla «la sintesi tra le virtù dell'aristocrazia e il movimento democratico», ovvero tra la libertà e l'uguaglianza. Il fallimento della «prima rivoluzione» mosse invece il processo rivoluzionario sui binari dell'«identificazione tra spirito democratico e spirito rivoluzionario»¹⁹, facendogli imboccare la strada irrazionale del disordine e della violenza, nonché innescando una deriva illiberale all'insegna di repubbliche instabili e di regimi dispotici sia reazionari che rivoluzionari.

2.1 *Il circolo vizioso di egualitarismo, individualismo, conformismo, dispotismo*

È necessario l'impegno personale da parte di ciascuno, ma soprattutto delle classi più potenti, per imbrigliare e orientare i processi storico-sociali, i quali altrimenti avanzano come d'inerzia verso il dispotismo sospinti da tre forze: *a*) l'evoluzione storica, specie in quanto caratterizzata dall'avanzare inesorabile del principio democratico che, se non educato, genera frutti selvatici incompatibili con la libertà; *b*) le passioni umane che, se non educate, alimentano in ciascuno l'ambizione spasmodica agli agi, predisponendo gli animi a sacrificare gradi di libertà personale per guadagnare in cambio un aumento di benessere e sicurezza materiali; *c*) il potere sociale²⁰, il quale nelle società moderne e democratiche è più potente e pervasivo di quanto non fosse nelle società tradizionali e di antico regime. L'inerzia impressa da questi tre fattori innesca un circolo vizioso che, se non corretto, conduce a regimi dispotici.

Il dispotismo è il principale pericolo che minaccia ogni società politica, sia quelle dell'antico regime sia quelle democratiche, anzi le seconde più delle prime, per due ragioni: in primo luogo, perché nell'antico regime esso è ben visibile e, al contempo, si svolge in forza di mezzi meno potenti di quanto non avvenga nel mondo moderno (ad esempio, l'accentramento amministrativo è sì caratteristico

¹⁸ Che non è però la «carità pubblica», cioè l'assistenzialismo dello Stato.

¹⁹ G. BEDESCHI, *Tocqueville*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 54.

²⁰ Si tratta di un concetto dai confini sfumati; con questa espressione, da lui stesso coniata e tipica della sua sociologia della civiltà, Tocqueville si riferisce al potere – all'influenza, alla pressione, alla costrizione – che la società è in grado di esercitare su ciascuno dei suoi membri. Il potere sociale aumenta nella misura in cui gli individui sono atomizzati; anche per questo è più appropriato parlarne in senso stretto con riferimento ai regimi democratici. Cfr. A. DE TOCQUEVILLE, *L'antico regime e la rivoluzione* [1856], in ID., *La rivoluzione democratica in Francia. Scritti politici*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 2018, pp. 593-898: pp. 752-753 (d'ora in poi solo AR); R. BOUDON, *Il potere sociale*, cit., pp. 13-35.

dell'antico regime, ma verrà raffinato e razionalizzato dopo la Rivoluzione); in secondo luogo, perché nelle società democratiche aumenta la spasmodica ricerca del benessere, una passione che si radica nell'animo dei cittadini rendendoli propensi a sacrificare gradi e porzioni di libertà in cambio di un aumento della sicurezza percepita sul piano economico e sociale. In altre parole, a Tocqueville era chiaro che una democrazia non ben educata predisponesse i cittadini alla tacita accettazione del dispotismo e, nei casi più gravi, potesse addirittura indurli, inconsapevolmente, a desiderarlo.

Il rischio del dispotismo, inoltre, è potenziato dal conformismo e dall'individualismo. Si tratta di due atteggiamenti speculari e reciproci, che scaturiscono facilmente dalle passioni umane nella misura in cui queste non sono educate dai costumi (cioè dai principi morali e dalle loro forme sociali) e dalla religione. A ben vedere, questi tre fenomeni – dispotismo, conformismo, individualismo – possono alimentarsi a vicenda in un circolo vizioso di causa/effetto che, se non adeguatamente contrastato, minaccia gravemente la libertà e dunque l'intera civiltà, il valore di una civiltà, per Tocqueville, corrispondendo innanzitutto a quanto essa tenga in buon conto la libertà personale.

Se le passioni, positive e negative, che animano gli individui sono sempre le stesse in quanto impresse in ogni essere umano, diversi sono invece i modi in cui tali passioni sono gestite ed educate in una società. Ciò dipende da un insieme di fattori che interagiscono tra loro; benché tutti siano fondamentali, non sono autonomi bensì interdipendenti. Questa interdipendenza, inoltre, non è orizzontale e parallela, bensì verticale e stratificata: gli strati più interni e intimi, cioè quelli spirituali e morali, generano quelli più esterni, normativi e istituzionali; e questi, a loro volta, migliorano le condizioni materiali e organizzative per preservare e diffondere i primi. In particolare, secondo Tocqueville, una società libera è possibile in forza di una matrice teologica cristiana, da cui si irradiano una cornice morale e dei costumi improntati alla carità: questa sintesi spirituale e morale è l'anima della società civile. Interagendo quotidianamente in essa i cittadini imparano a educare il proprio innato individualismo; mediante l'esercizio responsabile della libertà positiva ("libertà di") e il controllo delle passioni negative si ottiene che la ricerca del bene individuale contribuisca al bene comune. Questa razionalità morale e civile a sua volta si traduce in razionalità normativa (le leggi) in campo sociale ed economico; tutto ciò, infine, alimenta la razionalità politica spronandola alla messa a punto di un assetto politico-istituzionale, lo Stato, che tuteli e consolidi tutta la filiera secondo il principio di sussidiarietà²¹.

²¹ Una tematizzazione della sussidiarietà in Tocqueville si trova in s. ABBRUZZESE, *op. cit.*, pp. 84-90.

2.2 Le radici del dispotismo in Francia: un esempio di sociologia storica

Il circolo vizioso di individualismo, conformismo e dispotismo – che minaccia ogni società – è poi particolarmente insidioso nelle democrazie. Le società democratiche infatti si caratterizzano per l'assottigliamento delle differenze tra gli individui; un diffuso egualitarismo genera individualismo in quanto stempera nei cittadini le appartenenze comunitarie e identitarie, come anche quelle sociali (di classe e corporative), spingendoli così all'autoreferenzialità: essi cioè, tendenzialmente, vivranno le eventuali appartenenze più in un registro strumentale (cioè usandole egoisticamente per affermare i propri interessi individuali) che in un registro solidaristico e altruistico. L'individualismo, a sua volta, favorisce il conformismo, sebbene questi due atteggiamenti, a prima vista, sembrino inconciliabili; in realtà, il conformismo è possibile solo a condizione di un forte indebolimento della tensione ideale e morale, ma quest'ultimo si accompagna, per l'appunto, allo stemperamento dei legami comunitari e identitari, tipico dell'individualismo. L'egualitarismo, dunque, è un moltiplicatore del controllo sociale dispotico in quanto innesca il circolo vizioso di individualismo e conformismo, che a sua volta predispone gli individui al dispotismo. Tocqueville ritiene che la democrazia in Francia fosse particolarmente esposta al rischio di degenerare nel dispotismo e lo dimostra fornendoci un esempio di sociologia storica: egli, cioè, spiega un fenomeno sociale del presente individuando le profonde cause sociali, di lungo corso storico, che lo hanno generato. Tali ragioni, egli spiega, sono tutte già radicate nell'antico regime e, quindi, non dipendono direttamente dalla Rivoluzione; anche se, dopo la Rivoluzione del 1789, una democrazia non ben educata, e cioè lo spirito democratico lasciato in balia dello spirito rivoluzionario, enfatizzò questi caratteri tipici della società francese prerivoluzionaria.

Da un lato, lo si è visto, Tocqueville spiega «come la Francia fosse il Paese dove gli uomini erano divenuti più simili fra loro» e «come quegli uomini così simili tra loro fossero separati più che mai prima d'allora in piccoli gruppi estranei e indifferenti gli uni verso gli altri»²². L'individualismo era dunque già diffuso nell'antico regime²³; durante e dopo la Rivoluzione del 1789, esso andò soprattutto ad alimentare gli «istinti selvaggi» della democrazia, cioè lo spirito democratico non educato. Dall'altro lato egli individua nell'«accentramento amministrativo»²⁴ (cioè nel centralismo burocratico) in cui rientrano anche la tutela amministrativa e la giustizia amministrativa²⁵, un'altra potente ragione storica che in Francia favorì il dispotismo. Il fenomeno dell'accentramento amministrativo è tipico

²² A. DE TOCQUEVILLE, *AR*, cit., pp. 67 e 681.

²³ *Ivi*, p. 677.

²⁴ *Ivi*, pp. 640-647.

²⁵ *Ivi*, pp. 648-659.

dell'antico regime; in origine, infatti, esso non caratterizzava «gli antichi poteri»²⁶. A ben vedere, spiega Tocqueville, l'accentramento amministrativo venne realizzato gradualmente dalla monarchia²⁷, in forza di un processo iniziato molto tempo prima della Rivoluzione e a danno dell'aristocrazia feudale; benché quest'ultima avesse mantenuto il proprio *status*, le fu tuttavia sottratto, poco alla volta, questo potere, che appunto la monarchia avocò interamente a sé. Tale fenomeno era dunque già organico all'antico regime, in quanto funzionale all'indebolimento dell'aristocrazia, sia nei termini di una diminuzione netta del suo potere, sia nei termini di un ridimensionamento del suo spirito di comando, cioè di quella sua «consuetudine alla grandezza [...], fierezza d'animo, [...] spontanea fiducia nelle proprie forze, [...] abitudine di considerazione» che avevano fatto di essa «la zona più resistente del corpo sociale»²⁸. Anche per questa ragione l'aristocrazia francese fu incapace di accorgersi dell'avanzare inarrestabile dello spirito democratico e della necessità di farsene carico e di educarlo, al fine di valorizzarne i pregi e limitarne i difetti, lavorando efficacemente e realisticamente alla costruzione di un equilibrato regime democratico nella forma di una monarchia costituzionale. Ed è ancora questa la ragione per la quale la Rivoluzione, dopo avere inizialmente abolito l'accentramento amministrativo, lo restaurò, essendo esso lo strumento che aveva già permesso all'antico regime di ergersi prevalendo sull'antico ordine feudale e che lo aveva messo nelle condizioni di esercitare un potente controllo sociale, sebbene molto meno efficace e organizzato rispetto a quello che avrebbe poi caratterizzato i regimi postrivoluzionari²⁹.

Ecco dunque servita la sintesi di individualismo e dispotismo che, mediante il conformismo, minaccia la libertà e azzerava le possibilità che lo spirito democratico possa affermarsi nella forma di una società liberale e in forza di istituzioni liberali³⁰. Ora, secondo Tocqueville, questo circolo vizioso minaccia sia le società dell'antico regime sia quelle democratiche e, in seno a queste ultime, sia la democrazia americana sia quella francese, sebbene secondo dinamiche diverse, le quali dipendono dalle differenze di contingenza storica, culturale e sociale.

3. Conclusioni

In sintesi, si può affermare che, in forza del realismo che ne sta a monte, la sociologia delle civiltà di Tocqueville coincide con quello che ancora Boudon ha

²⁶ *Ivi*, pp. 660 e ss.

²⁷ «Di tutti i Paesi d'Europa, già la Francia era quello in cui la capitale aveva acquisito il massimo di preponderanza sulle provincie e meglio assorbito tutto il resto del Regno» (*ivi*, pp. 672 e ss.).

²⁸ *Ivi*, p. 706.

²⁹ *Ivi*, p. 662.

³⁰ *Ivi*, p. 601.

chiamato il suo «evoluzionismo»³¹. Come ha osservato Ortega y Gasset a proposito dell'opera di Tocqueville: «i suoi due unici libri si occupano dello stesso argomento, preso prima da un lato e poi dal suo contrario»³². Richiamando le considerazioni iniziali, tale argomento si può far coincidere con l'indagare una teoria che sia in grado di conciliare le esigenze del realismo sul piano dell'ideale antropologico con quelle sul piano del processo storico. Questa teoria è per l'appunto l'«evoluzionismo di Tocqueville»: esso consiste in un «meccanismo di selezione razionale delle idee in materia sociale e politica», generatore di civiltà, che procede sul piano storico regolato dalla razionalità morale. Esso seleziona le istituzioni che meglio realizzano storicamente i valori fondamentali (*in primis* libertà e uguaglianza) senza generare al contempo effetti collaterali negativi non gestibili, per cui:

[Q]uando è dimostrato che l'applicazione attraverso l'istituzione A di un principio considerato buono [...] non determina conseguenze negative che non siano controllabili, l'istituzione A tende a essere considerata come buona e a essere applicata, mentre l'istituzione B tende a essere percepita come improponibile in modo irreversibile³³.

Può essere inteso in questi termini l'esito della comparazione tra le due democrazie americana e francese, dalle premesse prerivoluzionarie al decorso post-rivoluzionario.

Bibliografia essenziale

- ABBRUZZESE SALVATORE, *La sociologia di Tocqueville. Un'introduzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- ARON RAYMOND, *Alexis de Tocqueville*, in ID., *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1989, pp. 207-251.
- BEDESCHI GIUSEPPE, *Tocqueville*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- BOUDON RAYMOND, *Il potere sociale: variazioni su un tema di Tocqueville*, in ID., *A lezione dai classici*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 13-35.
- *Tocqueville oggi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- GIANNETTI ROBERTO, *Alla ricerca di una "scienza politica nuova". Liberalismo e democrazia nel pensiero di Alexis de Tocqueville*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.
- MATTEUCCI NICOLA, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, il Mulino, Bologna 1990.
- *Introduzione*, in A. DE TOCQUEVILLE, *La rivoluzione democratica in Francia. Scritti politici*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 2018, pp. 7-66.

³¹ R. BOUDON, *Tocqueville oggi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 81-97.

³² J. ORTEGA Y GASSET, *Tocqueville e il suo tempo*, in ID., *Scritti politici*, a cura di Luciano Pellicani e Antonio Cavicchia Scalamonti, UTET, Torino 1979, pp. 503-508: p. 504.

³³ R. BOUDON, *Tocqueville oggi*, cit., pp. 86-87.

- ORTEGA Y GASSET JOSÉ, *Tocqueville e il suo tempo*, in ID., *Scritti politici*, a cura di Luciano Pellicani e Antonio Cavicchia Scalamonti, UTET, Torino 1979, pp. 503-508.
- SMELSER NEIL J., *Alexis de Tocqueville e l'analisi comparata*, in ID., *La comparazione nelle scienze sociali*, il Mulino, Bologna 1982, pp. 45-80.
- DE TOCQUEVILLE ALEXIS, *La rivoluzione democratica in Francia. Scritti politici*, a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 2018.
- *L'antico regime e la rivoluzione* [1856], in ID., *La rivoluzione democratica in Francia*, cit., pp. 593-898.
- ID., *La democrazia in America* [1835-1840], a cura di Nicola Matteucci, UTET, Torino 2019.

STEPHEN KALBERG

Max Weber
(1864-1920)

Questo capitolo¹ esamina gli aspetti centrali della sociologia di Max Weber in quanto fondativi di una sociologia weberiana delle civiltà. Di fondamentale importanza sono alcuni presupposti e procedure di ricerca noti.

Si porrà attenzione anche a quel particolare contributo euristico che è il «tipo ideale», così importante nel lavoro di Weber in quanto permette di imbrigliare un modello di azione e il suo significato per i membri di un gruppo. Questo «strumento di ricerca» e «meccanismo di orientamento» (*Orientierungsmittel*) aiuta i ricercatori a definire il perimetro di senso dominante in un particolare gruppo empirico e in una serie di gruppi empirici², oltre a legittimare l'ampia multicausalità della sociologia weberiana delle civiltà.

Quest'ultima è ancorata a una varietà di *campi sociali* (*gesellschaftlichen Spheren, Bereiche, Ordnungen*): la religione, il potere, l'economia, lo status, la famiglia, il clan e le sfere religiose. Secondo Weber, ciascuno di questi elementi gode di una propria potenziale «autonomia» (*Eigentgesetzlichkeit*)³.

Un tale pluralismo si contrappone a qualsiasi olismo organicistico: se qui si presuppone l'integrazione delle componenti di una "società" in un'unità onni-comprendensiva, la sociologia weberiana si focalizza invece sulla varietà dei tipi ideali, dei contesti, dei gruppi⁴, percependo prontamente le tensioni e i conflitti che li attraversano. Gli antagonismi non suscettibili di negoziazione, infatti, compaiono

¹ Traduzione dall'originale inglese di Roberto F. Scalon. Una versione molto ampliata di questo capitolo si trova in S. KALBERG, *Max Weber's Sociology of Civilizations: A Reconstruction*, Routledge, New York 2021.

² Il senso soggettivo nel suo complesso, implicato da ogni tipo ideale, risponde alla domanda del perché comportarsi in un certo modo sia significativo per gli attori. I termini "modelli", "costrutti", "concetti" e "tipi ideali" saranno usati qui come sinonimi.

³ M. WEBER, *Introduzione*, in ID., *Sociologia della religione*, a cura di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 2002², vol. II, pp. 7-34; ID., *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in *ivi*, vol. II, pp. 318-320.

⁴ Il termine "gruppo" si riferisce genericamente (come avviene in Weber) alle organizzazioni, alle classi, ai gruppi di status e alle istituzioni. A titolo di esempio: M. WEBER, *Economia e società*, a cura di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1999⁴, vol. II, pp. 33-34.

continuamente nella sociologia delle civiltà di Weber, benché egli riconosca il frequente verificarsi di alleanze tra i gruppi.

L'insistenza sui tipi ideali, i contesti sociali e i vari gruppi sociali allontana Weber sia dalle facili dicotomie (ad esempio *Gemeinschaft/Gesellschaft*) sia dalle scuole di pensiero che cercano di stabilire con precisione i gradi di consenso e di conflitto. Diversamente da questi concetti astratti, i tipi ideali weberiani, per il fatto di avere sempre un fondamento empirico, acquisiscono un'immediata cognizione della specificità del passato e del presente. Tali caratteristiche fondamentali contrappongono i presupposti e il metodo di ricerca weberiani a tutti gli approcci che mirano a costruire un *sistema* chiuso e onnicomprensivo di concetti e leggi.

I tipi ideali e i modelli di senso soggettivo che ciascuno di essi implica costituiscono il fondamento dell'analisi weberiana⁵. Tuttavia, andando oltre queste considerazioni generali dobbiamo ora considerare gli assi portanti della sua sociologia delle civiltà, cercando di individuare quelle strategie di ricerca atte a delimitare le differenze qualitative tra civiltà distinte. Una volta definite, esse costituiscono un approccio efficace e coerente per la comprensione delle civiltà?

Mi sia consentito di richiamare la vasta multicausalità weberiana (che sarà trattata nel § 1). Qui dobbiamo fare riferimento al ruolo che gli eventi storici, la tecnologia e il potere giocano nella sua sociologia delle civiltà. In merito alla multicausalità Weber non vede alcuna "pietra tombale". Se questo tema della multicausalità resta centrale per un'adeguata definizione della sua sociologia delle civiltà, è altresì indispensabile un esame dei presupposti e dei metodi di ricerca. Nella seconda parte (§ 2) andrò a trattare i seguenti aspetti: i valori e le idee, il radicamento dell'azione, le sfere sociali, il "senso soggettivo" e la "comprensione", l'impianto analitico contenuto nella sua opera principale *Economia e società*, l'intreccio di passato e presente, i vettori sociali e il *caput mortuum*.

Considerando l'opera di Weber nella sua ampiezza sarà possibile presentare l'intero spettro dei presupposti e dei metodi di ricerca della sua sociologia delle civiltà. Si metterà in luce, infatti, come quest'ultima, lungi dall'essere dispersa, frammentata e incoerente sul piano terminologico, sia costituita da una metodologia accessibile e rigorosa, rivelandosi attrezzata per l'applicazione alle civiltà complesse.

La prima parte è dedicata all'ampia multicausalità della sociologia weberiana delle civiltà, mentre nella seconda parte ne verranno presi in esame i presupposti teorici e i metodi di ricerca.

⁵ Sulla formazione del tipo ideale in Weber, si veda T. BURGER, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Duke University Press, Durham 1976.

1. *L'ampia multicausalità weberiana*

1.1 *L'analitica delle civiltà. I modelli di orientamento multipli*

Nella sua opera analitica, *Economia e società*, Weber elabora più tipi ideali. La loro acutezza concettuale permette di formulare ipotesi multiple pregnanti e verificabili. Questa grande griglia disegna numerosi percorsi *di orientamento* e procedure, indispensabili per un approccio weberiano allo studio delle civiltà⁶.

Alla stregua di un'impalcatura multidimensionale, questa analitica *obbliga* altresì i ricercatori weberiani a prendere coscienza di un vasto panorama di sensi soggettivi. Essa cioè evita che l'attenzione venga riposta esclusivamente, come spesso avviene nelle indagini storico-comparate, su un *singolo* tipo di azione, precludendo la focalizzazione su un solo ambito come, ad esempio, l'economia o il potere.

Inoltre, questi raffinati modelli multipli adempiono all'ulteriore scopo, indispensabile per Weber, di erigere costrutti teorici che aiutino la demarcazione di basilari schemi empirici di azione. Questa griglia, cioè, facilita la comprensione dei diversi modi in cui gli schemi di azione possono cristallizzarsi in contesti empirici concreti, intrecciandosi quindi con ulteriori regolarità empiriche dell'azione. In questo processo essi configurano dei modelli di azione mediante formulazione di ipotesi ed "esperimenti di pensiero". Infine, questa analitica multidimensionale avverte i ricercatori della necessità di conoscere *senza soluzione di continuità* in quale misura i *diversi* ambiti da un lato si intreccino e dall'altro si sviluppino in modo "indipendente".

L'utilità di questa matrice ad ampio raggio risulta evidente ai sociologi delle civiltà anche in un altro modo, ovvero aiutandoli a valutare il grado in cui, in ciascun caso specifico, si è svolta la "razionalizzazione dell'azione". Nei campi della religione, dell'economia, del diritto e del potere è avvenuta la razionalizzazione, ovvero una sistematizzazione fortemente orientata allo scopo? La razionalità sostantiva ha effettivamente soffocato la razionalità pratica? La razionalità formale è stata vincolata dalla razionalità sostantiva? Oppure la razionalità sostantiva ha limitato la razionalità formale⁷?

Tuttavia, nonostante la capacità di questa struttura analitica di concettualizzare dettagliatamente il razionalismo specifico di una particolare civiltà, secondo Weber il suo pieno costituirsi diventa chiaro al ricercatore solo una volta che egli faccia riferimento anche a ulteriori modelli di azione. La sua logica della ricerca

⁶ Riferendomi a *Economia e società* farò uso di diverse espressioni: griglia analitica, analitica, matrice, struttura teorica, strutture analitiche.

⁷ Per una definizione di questi termini, si veda S. KALBERG, *Max Weber's Sociology of Civilizations*, cit., pp. 57-72.

prevede che se si vogliono indagare adeguatamente le origini, i contorni e lo sviluppo del razionalismo di una certa civiltà, sia indispensabile porre la *massima* attenzione alla specificità storica; ad esempio, la specificità degli eventi storici, il grado di coesione e di potere dei vettori sociali, la presenza di figure carismatiche, nonché quanto siano evidenti i tipi di autorità.

Weber dunque ritiene che tanto il singolo caso quanto il costrutto euristico vadano assolutamente inclusi nel processo di ricerca. Perseguendo l'intento di offrire una spiegazione causale delle origini e dei contorni del caso in oggetto, egli sostiene la necessità di spostarsi *continuamente avanti e indietro* dalla matrice multidimensionale di orientamento all'investigazione del panorama empirico originario.

Per Weber il percorso di sviluppo di ogni singola civiltà può essere definito soltanto sulla base di un movimento oscillatorio di questo tipo. In effetti, possono esistere gruppi esterni alla griglia di civiltà che rappresentano dei movimenti sociali rilevanti, come le *gilde* per le città occidentali medievali. Secondo Weber, l'individuazione e la definizione di questo tipo di città ne hanno resa evidente l'indispensabilità. Similmente, ad esempio, nell'India preclassica l'alleanza Kshatriya/Bramini giocò un ruolo centrale nel costituirsi in questa civiltà di un unico sistema castale e dunque nel definire l'unicità del razionalismo indiano, eppure essa non appare nel costrutto weberiano delle «forme di sviluppo». In questo caso il sistema delle caste restò fuori dal perimetro concettuale delineato dalla matrice delle civiltà, come il sistema degli esami in Cina. Il riconoscimento di questi distinti sviluppi storici si è rivelato fondamentale per individuare il «razionalismo» di ogni civiltà⁸.

1.2 *La multicausalità weberiana: nessuna "pietra tombale"*

Gli studi di Weber sul razionalismo antico della Cina, sul razionalismo antico e medievale dell'India, sul razionalismo occidentale, nonché su quello dell'Occidente moderno, si sono tutti occupati di uno dei presupposti critici relativi alla causalità⁹: le origini e la durata di modelli di azione e dei gruppi potranno essere spiegati soltanto facendo riferimento a un'ampia gamma di cause. Ripercorrendo la sociologia di Weber ci si imbatte in innumerevoli casi in cui aggregati di modelli di azione si sviluppano nei gruppi, i quali pertanto costituiscono dei potenziali vettori sociali. Secondo Weber, sia il potere sia i tentativi di legittimare un'azione rendendola «valida» hanno attivato il modellamento delle azioni lungo la storia¹⁰. Egli ritiene che un ruolo assolutamente centrale sia stato svolto, ad esempio,

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, pp. 1-10, 57-72 e 176-200.

¹⁰ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. I, pp. 28-35.

dalle innovazioni tecnologiche, dagli eventi storici, dagli interessi economici e politici nonché dalle idee¹¹. E così si è notato che i grandi leader carismatici, con la sola forza della loro personalità, introducono delle nuove regolarità di azione e mobilitano vaste popolazioni al seguito dei propri obiettivi¹². Weber pensa che strutture di *valori* religiosi e secolari – quondanche non fossero professati da persone straordinarie – potrebbero tuttavia affermarsi nei gruppi e innescare sviluppi rilevanti. Secondo lui, infatti, i valori *possono* essere abbastanza influenti da deviare, o addirittura limitare, i modelli di azione sociale attivati dagli interessi economici e politici, soprattutto nel caso in cui uno strato sociale coeso, un'organizzazione, un'istituzione o una classe dovessero cristallizzarsi come loro vettori. Le ipotesi devono essere formulate e verificate. È convinzione di Weber che le credenze religiose, una volta stabilite, siano in grado di orientare fortemente gli sviluppi economici e politici e persino di influenzare i principi legittimanti di un'epoca nonché, eventualmente, la sua visione del mondo¹³. Secondo lui, «quei contenuti concettuali [religiosi] recano in sé la loro [autonoma normatività e] potenza coercitiva»¹⁴.

Un'analisi causale che si focalizzasse soltanto sugli interessi economici non sarebbe in grado di vedere, ad esempio, in che modo l'autorità della tradizione in Cina, una volta rafforzata dalle forze magiche, abbia ostacolato per secoli il perseguimento degli interessi economici¹⁵.

Lo sviluppo di una condotta di vita *economicamente* razionale – spiega Weber – urtò contro forti resistenze interiori. Tra i più importati elementi formativi della condotta di vita figurarono ovunque nel passato le potenze magiche e religiose¹⁶.

In alcune civiltà l'importanza di una tradizione inamovibile, da sola, è in grado di contrastare efficacemente tutti gli impulsi all'innovazione, indipendentemente dalle loro fonti, persino nel caso in cui tali impulsi fossero perpetrati da personalità carismatiche.

A questo riguardo, spesso Weber ha richiamato l'attenzione sulle dottrine religiose e sui percorsi di salvezza. Ciascuno di essi, in modo autonomo, può influenzare la condotta di vita dei credenti, ad esempio:

¹¹ S. KALBERG, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, University of Chicago, Chicago 1994, pp. 68-71.

¹² M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. IV, pp. 218-229.

¹³ ID., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 175 n. 284.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. III, pp. 234-236; ID., *Premessa*, in *ivi*, vol. I, p. 14.

¹⁶ *Ivi*, vol. I, p. 15.

La dottrina indiana del *karman*, la credenza calvinista nella predestinazione, la giustificazione luterana per mezzo della fede, la dottrina cattolica dei sacramenti¹⁷.

E:

[L]a razionalizzazione della religione ha una propria auto-normatività sulla quale le condizioni economiche operano soltanto come “linee di sviluppo”, ed è connessa soprattutto con lo svolgimento di una specifica formazione sacerdotale¹⁸.

Weber tuttavia evidenzia anche una linea causale opposta, dunque un’ulteriore inversione:

[I]l tipo dei beni di salvezza perseguiti era [fortemente] influenzato dal tipo di situazione esterna degli interessi degli strati dominanti e dal tipo della condotta di vita a essa adeguata, e quindi dalla stessa stratificazione sociale, anche l’orientamento di tutta la condotta di vita – ovunque essa fosse razionalizzata [sistematicamente] – era [viceversa] determinato nel modo più incisivo dai valori ultimi in base a cui era orientata questa razionalizzazione¹⁹.

Egli per l’appunto evidenzia la direzione causale inversa: la configurazione di valori di una civiltà può essere fortemente influenzata, sia nei contenuti sia nella forma, dagli interessi politici: inoltre, a prescindere dal fatto che siano politici, ordinati allo status o economici, Weber ritiene che siano sempre gli interessi a muovere le persone. Lo sviluppo del capitalismo è stato certamente influenzato, proprio nei suoi aspetti essenziali, dagli interessi di minoranze audaci che perseguivano il potere assoluto. Si pensi ad esempio alla «forma economica»: essa è sempre stata importante, indipendentemente dal fatto che consista nel capitalismo corporativo, nell’industria a domicilio o nel mercantilismo e pertanto, afferma Weber, non può mai essere trascurata nelle analisi causali, inclusa quella sull’origine e l’espansione del capitalismo²⁰.

Peraltro, da ciò si evince anche l’esistenza di un ampio spettro di cause che esulano dall’inesauribile campo degli interessi. Anzi, in tutte le civiltà Weber rinviene costantemente tanto tensioni e conflitti quanto scissioni e fusioni sia tra i modelli di azione sia all’interno dei gruppi. Secondo lui, in tutte le civiltà i valori e gli interessi si mescolano e si diversificano nei modi più complessi: nuovi modelli di azione sociale vengono innescati dal costituirsi di nuove alleanze; nuovi

¹⁷ M. WEBER, *Introduzione*, in *Sociologia della religione*, cit., vol. II, p. 26.

¹⁸ ID., *Economia e società*, cit., vol. IV, p. 293.

¹⁹ ID., *Introduzione*, in *Sociologia della religione*, cit., vol. II, p. 26.

²⁰ *Ivi*, vol. II, pp. 7-8; ID., *Economia e società*, cit., vol. II, pp. 33-34.

gruppi vettori si cristallizzano anche se spesso risultano fragili e instabili. Egli ritiene che anche le organizzazioni che condividono una struttura simile – come l’azienda capitalistica, la burocrazia e persino le sette – non per questo veicolino il medesimo insieme di valori²¹.

È importante precisare ancora una volta che *Economia e società* – il cui impianto è ordinato a individuare un insieme di campi sociali insieme ai rispettivi tipi ideali – assolve il compito cruciale di aiutare il ricercatore a livello concettuale. Inoltre, nell’indicare in *Economia e società* i tipi ideali *multipli* specifici di ogni campo in quanto potenzialmente dotati di una capacità causale, Weber ribadisce come sia d’importanza primaria, in *ogni* analisi causale, disporre di un *vasto pluralismo* dei modelli d’azione.

1.3 La multicausalità weberiana: i campi sociali

Economia e società offre un esame ad ampio raggio dei modelli di azione sociale e dei gruppi, rispetto a numerosi contesti diversificati. Occupandosi delle problematiche e dei dilemmi che caratterizzano ambiti diversi, dalla legge alla religione, dall’economia allo status sociale, dalla famiglia al clan al potere, Weber fa l’inventario dei diversi modi in cui un’azione dotata di senso possa cristallizzarsi e diventare ordinaria in alcune civiltà, in forza delle rispettive configurazioni “interne” (valori e idee) ed “esterne” (interessi politici ed economici). Secondo Weber, cioè, può capitare che il modello di azione scaturito “spontaneamente” in un certo campo venga smantellato e configurato con caratteri di senso distintivi dei modelli di azione scaturiti spontaneamente in uno qualsiasi degli altri campi. A seconda delle civiltà, le persone appartengono «contemporaneamente a diversi ordini di vita, soggetti a leggi diverse tra loro»²².

Come si è detto, ogni ambito suggerisce ai ricercatori la presenza di vere e proprie linee di condotta – o persino di modelli – di azione sociale. Oltre a ciò, sebbene i campi sociali siano tra loro distinti sul piano analitico in termini di dilemmi, problematiche e questioni di fondo, ecco che in alcune civiltà e regioni del mondo quegli stessi campi possono sovrapporsi e intrecciarsi al punto da diventare pressoché indistinguibili. In altre epoche e regioni del mondo, invece, essi si sviluppano più autonomamente, ma anche in questi casi il loro dispiegarsi nella realtà concreta non avviene mai con le medesime modalità e tempistiche²³.

²¹ M. WEBER, *Introduzione*, in *Sociologia della religione*, cit., vol. II, p. 32.

²² ID., *La politica come professione*, in ID., *Il lavoro intellettuale come professione*, a cura di Delio Cantimori, Einaudi, Torino 1948, p. 113.

²³ Peraltro, in *Economia e società* i modelli idealtipici sono utilizzati ovunque, per ogni ambito: dai percorsi di salvezza nel campo religioso (mediante un salvatore, un’istituzione, i rituali, le buone opere, il misticismo e l’ascetismo) ai tipi di legge (primitiva, tradizionale, naturale e logico-formale), dalle fasi dello sviluppo economico (i modi di organizzazione del lavoro agricolo e industriale, le

Weber offre numerosi esempi in tal senso, come nel caso del potere (*Herrschaft*), considerando fino a che punto le “possibilità di sviluppo” di un tipo di azione sociale siano soggette a variabili esterne di carattere economico, politico o altro. Egli tuttavia considera anche quanto tutti i tipi di potere seguano un’«autonormatività» inerente alla loro stessa struttura tecnica»²⁴. Egli, soprattutto, è consapevole come dal fatto che persone appartenenti a gruppi circoscritti conferiscano concretamente *legittimità* al potere discenda che l’azione in questo campo si configuri come indipendente. Ad esempio, il potere dei sacerdoti brahmini nell’India classica non spiega il fatto che il sistema delle caste si opponesse allo sviluppo di un’economia cittadina e di una “cittadinanza”; invece risultava significativa una causa ulteriore a questa, ovvero la convinzione diffusa che i brahmini fossero legittimamente depositari di prestigio e autorità²⁵.

In sintesi, la varietà dei campi sociali illustrati in *Economia e società* rafforza notevolmente la multicausalità weberiana: in quanto composto da costellazioni di tipi ideali, ciascun campo esprime dilemmi e problematiche specifiche, una propria capacità di resistenza e un potenziale empirico autonomo; in un dato caso ciascuna sfera sociale può considerarsi co-determinata da fattori diversi da quelli economici²⁶; in alcune civiltà si danno campi sociali che, qualora supportati da forti gruppi vettori, dimostrano una maggiore capacità di durata²⁷.

1.4 *La multicausalità weberiana: cause demarcate, eventi storici, cambiamento tecnologico, potere, idee e valori*

I presupposti e le procedure della sociologia delle civiltà di Weber si caratterizzano essenzialmente non solo per i tipi ideali, i campi sociali e i modelli di azione; oltre a ciò, dai suoi testi si evince l’importanza degli eventi storici e del cambiamento tecnologico, delle dinamiche di potere e delle idee. Considerando la sua fondamentale concezione delle civiltà in quanto costituite innanzitutto dai modelli di azione autoctoni inerenti la famiglia, il clan e il vicinato, come anche la centralità dei gruppi di status e dei gruppi di potere, non sorprende che Weber abbia conferito la rilevanza causale a gruppi empirici circoscritti piuttosto che

economie naturali, monetarie, pianificate, di mercato e capitaliste) ai tipi di potere (carismatico, patriarcale, feudale, patrimoniale e burocratico), alla tipologia di status (intellettuali, contadini, funzionari pubblici e nobili feudali); cfr. s. KALBERG, *Max Weber’s Sociology of Civilizations*, cit., pp. 73-130.

²⁴ M. WEBER., *Economia e società*, cit., vol. IV, p. 101; anche *ivi*, vol. II, pp. 262-263 e *ivi*, vol. III, pp. 13-14.

²⁵ *ID.*, *Sociologia della religione*, cit., vol. III, pp. 90-91, 113-114 e 126-128.

²⁶ *ID.*, *Economia e società*, cit., vol. II, pp. 33-34 e 99.

²⁷ Per un’analisi più approfondita di questo tema in Weber, si veda s. KALBERG, *Max Weber’s Comparative-Historical Sociology*, cit., pp. 50-78.

a concetti astratti come “differenziazione”, “evoluzione” e “universalizzazione”. Alcuni esempi serviranno a dimostrare la centralità di questi fattori nella sua sociologia delle civiltà.

Eventi storici e cambiamento tecnologico. La sociologia delle civiltà di Weber considera attentamente il significato causale degli eventi storici, gli “accidenti” storici, e del cambiamento tecnologico. Questa attenzione posta sull’imprevedibilità lo persuase circa il regolare verificarsi dell’“imponderabile” e dell’“inatteso”. In alcune civiltà questi aspetti, in presenza di forti gruppi vettori, hanno esercitato la loro influenza in lungo e in largo. Weber indica solo pochi esempi del potenziale causale degli eventi.

La sconfitta dei persiani per mano dei greci nella battaglia di Maratona (490 a.C.) si rivelò cruciale per lo sviluppo della cultura ellenica e quindi per l’intero corso della storia dell’Occidente. Anche l’istituzione dell’Eucaristia ad Antiochia ebbe un’«importanza enorme». La commensalità propria della Cena del Signore, per il fatto di avere neutralizzato ogni barriera di tipo rituale che fosse causa di esclusione, fu l’evento storico che dimostrò l’universalità della missione paolina²⁸. Diversamente non sarebbe mai stata possibile la formulazione di una Chiesa o di un’etica cristiane e la congregazione cristiana sarebbe rimasta una delle tante sette di paria ebraiche²⁹.

La sociologia delle civiltà di Weber ha anche illustrato l’importanza degli eventi storici in Asia. Ad esempio, la conversione del re di Ashoka al buddhismo, avvenuta nel III secolo d.C. in India, portò al costituirsi di uno Stato assistenziale pacifista e innescò la proiezione del buddhismo come religione mondiale³⁰. Analogamente la storia dell’Asia orientale avrebbe avuto un decorso completamente diverso qualora la rivolta del Dai-Bing (1850-1864) avesse avuto successo³¹.

Weber dà notevole importanza a quel particolare tipo di evento storico che è il cambiamento tecnologico, considerandone l’intensità variabile a seconda delle civiltà. Nella *Storia economica e sociale dell’antichità* egli sovente argomenta circa la grande influenza esercitata da questo fattore sull’organizzazione militare: nell’antichità, ad esempio, l’introduzione del cavallo fu determinante per la creazione dello Stato di conquista presso il Vicino Oriente nonché della società cavalleresca del Mediterraneo; così in Cina l’innovazione fu decisiva per l’inaugurazione di un’era “omerica” di battaglie eroiche; l’uso del ferro per le armi ebbe nell’antichità un ruolo cruciale rispetto alla creazione degli eserciti di

²⁸ M. WEBER, *Sociologia della religione*, cit., vol. III, pp. 39-40.

²⁹ *Ivi*, vol. IV, pp. 9-11.

³⁰ *Ivi*, vol. III, pp. 244-248.

³¹ *Ivi*, vol. II, p. 284 n. 65.

massa, nonché, in definitiva, al sorgere dell'antica «polis di cittadini»³²; nel Vicino Oriente antico l'innovazione tecnologica in agricoltura – ovvero la disponibilità di strumenti migliori per la trebbiatura, l'aratura e il raccolto – fu particolarmente efficace nell'incrementare la produttività del lavoro³³, e si potrebbe continuare con molti altri esempi.

Potenza. Se c'è una forza che è strettamente collegata ai vettori sociali e all'enfasi posta da tutta la sociologia weberiana delle civiltà sulla multicausalità, questa è la potenza o la capacità di far eseguire la propria volontà. Nella sua formulazione classica egli definisce la potenza come «qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte a un'opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità»³⁴. Weber ritiene che una certa quota minima di potenza – sempre presente nella vita sociale – sia un prerequisito indispensabile per imporsi sui vettori di un modello di azione rivale. Alcuni esempi mostreranno quanto questo concetto sia pervasivo dei suoi testi, rispetto a diverse civiltà, sebbene con gradualità differenti.

Nelle forme di potere di tipo patrimoniale e burocratico i funzionari, in genere come esito della loro contrapposizione ai superiori, ampliano i loro propri interessi acquisiti e il perimetro della loro potenza. Essi cercano di monopolizzare le prerogative delle proprie posizioni e di appropriarsi di privilegi e potere, e ciò al punto da arginare sistematicamente le ambizioni del superiore. La potenza, soprattutto quella militare, rimase centralizzata in quelle civiltà in cui i governanti riuscirono a opporsi a questa tendenza³⁵.

Anche i sacerdoti cercano di assicurarsi la potenza ogniqualvolta, ad esempio, essi adeguano le dottrine religiose alle esigenze emotive dei laici³⁶; promuovono energicamente un'etica economica tradizionale e l'autorità patriarcale contrapponendosi a tutti i gruppi che cercano di razionalizzare l'economia³⁷ e si coalizzano con la piccola borghesia allo scopo di sfidare le grandi famiglie capitaliste, come avvenne nell'antichità e nel medioevo³⁸, oppure di pacificare le masse³⁹. Anche i governanti aristocratici agiscono regolarmente secondo il registro della poten-

³² M. WEBER, *I rapporti agrari nel mondo antico*, in ID., *Storia economica e sociale dell'antichità. I rapporti agrari*, Editori Riuniti, Roma 2019², pp. 287-371; ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. II, pp. 68-69.

³³ ID., *I rapporti agrari nel mondo antico*, in ID., *Storia economica e sociale dell'antichità*, cit., pp. 287-371.

³⁴ *Ivi*, p. 51.

³⁵ ID., *Economia e società*, cit., vol. I, pp. 225-230; *ivi*, vol. IV, pp. 127, 140-141 e 142.

³⁶ *Ivi*, vol. II, pp. 155-156.

³⁷ *Ivi*, pp. 267-269.

³⁸ *Ivi*, vol. IV, pp. 292-294.

³⁹ *Ivi*, pp. 272-273; ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. III, pp. 243-244.

za, ad esempio sostenendo le religioni consolidate come strumenti di controllo delle masse e, nella Francia dei secoli XVIII e XIX, sentendo minacciata la loro influenza, contrastando il costituirsi di partiti politici disciplinati e organizzati⁴⁰.

Il potere è fondamentale anche rispetto alle seguenti alternative: se i compromessi stipulati tra organizzazioni politiche e ierocratiche acquisiscano o meno una forma di potere cesaropapista o ierocratica; se i principi feudali riescano o meno a limitare o proibire la subinfeudazione; se la routinizzazione e trasformazione dell'«educazione carismatica» conduca o meno al costituirsi di un'istituzione ecclesiastica. Lo stesso vale per lo sviluppo del diritto nelle civiltà, dal diritto primitivo a quello patrimoniale: molto spesso ciò dipende dalla potenza relativa che i governanti possono far valere su altri gruppi vettori, come le organizzazioni di clan, i gruppi di status e la ierocrazia ecclesiastica⁴¹.

Viceversa, nuovi modelli di azione sovente collassano oppure vengono smantellati dalle coalizioni avversarie, qualora si verifichi un deficit di potenza o non si realizzino alleanze basate su di essa. Si pensi al buddhismo in India o alla soppressione del patriarcato della Vecchia Confederazione per mano della monarchia patrimoniale di Salomone nell'antico Israele⁴². I testi di Weber offrono numerosi altri esempi dei modi in cui la pura potenza ha influenzato il corso della storia nel lungo periodo⁴³.

Idee e valori. Weber sostiene che le civiltà conferiscono anche alle idee un'efficacia causale. Le idee *religiose*, in particolare, posso attraversare i millenni ed esercitare la loro influenza ovunque. Secondo Weber, alla base dello «sviluppo religioso» c'era una domanda ben precisa e urgente ed è il costante tentativo dei fedeli di darvi risposta ad aver dato inizio a questo percorso, proiettandolo nel lungo periodo con uno slancio sempre rinnovato: perché la sofferenza colpisce in modo così frequente e casuale? Perché persiste⁴⁴? Ciò che Weber afferma è che sia stato il desiderio *stesso* di dare ragione della sofferenza ad aver contribuito a far sì che ciascuno sviluppasse un rapporto con il regno della trascendenza. In effetti, furono le idee che rendevano ragione della miseria e delle avversità ad *aver sospinto* lo sviluppo religioso attraverso le epoche, facendolo procedere dalle religioni radicate nella magia e nei rituali alle religioni della salvezza, permeate delle elaborate concezioni di redenzione e di un «altro mondo».

⁴⁰ *Ivi*, pp. 208-209; ID., *Economia e società*, cit., vol. IV, p. 84.

⁴¹ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 255; *ivi*, vol. III, p. 189; *ivi*, vol. IV, pp. 112-113, 119-120, 126-127, 254 e 287; ID., *Introduzione*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. II, pp. 37-38.

⁴² S. KALBERG, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today*, Routledge, London 2012, pp. 179-192.

⁴³ *Ivi*, pp. 71-74.

⁴⁴ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. II, pp. 105-126 e 209-216; ID., *Introduzione*, in ID., *Sociologia della religione*, vol. II, pp. 10 e ss.

Per Weber, dunque, il campo della religione si caratterizza tanto per una propria specifica dinamica di sviluppo quanto per i confini distinti⁴⁵. Questo campo segue *leggi sue proprie*: si sviluppa nelle civiltà in relazione alle idee relative al problema della sofferenza anziché al flusso degli interessi pratici⁴⁶.

Profeti, preti, monaci e teologi di ogni civiltà hanno fatto i conti con un dilemma specificamente *religioso*: l'ostinato persistere della sofferenza e della malasorte. In questo modo essi cercavano di chiarificare il rapporto dei credenti con gli esseri trascendenti e di individuare delle azioni che fossero appositamente in grado di alleviare l'angoscia. Lo sviluppo religioso, specie dopo che gli intellettuali devoti furono diventati un gruppo coeso, anziché limitarsi a rendere ragione delle «condizioni sociali di sofferenza», è ordinato a un «imperativo di coerenza» che lo ha fatto perdurare nel lungo periodo⁴⁷.

Alla base di questo imperativo si trovano «i bisogni metafisici dello spirito, che non lo spingono a indagare su problemi etici e religiosi per necessità materiale, ma per l'intima necessità di poter comprendere e prendere posizione di fronte al mondo come a un cosmo *fornito di senso*»⁴⁸. Gli intellettuali religiosi, pertanto, si trovarono motivati a sistematizzare idee, valori e tradizioni in dottrine di salvezza coerenti. Ogni dottrina, in quanto visione unificata del cosmo e del posto del credente in esso, avanzava la pretesa di offrire una spiegazione esauriente della sofferenza indicando insieme tutte le azioni efficaci per bandirla⁴⁹. In sintesi, è convinzione di Weber che, per secoli, il dilemma della sofferenza abbia giocato un ruolo fondamentale nelle civiltà.

Secondo lui, tuttavia, lo sviluppo religioso nel lungo termine è cruciale anche in un altro senso. La fede religiosa ha svolto un ruolo di primaria importanza rispetto all'odierno incremento della «forza fatale»: il capitalismo moderno. Opponendosi con fermezza a tutte le teorie marxiane del cambiamento storico, basate sulla tecnologia, egli insiste nell'affermare che un «ethos economico moderno» – ovvero lo spirito del capitalismo profondamente radicato nell'etica protestante – costituisca una forza causale rispetto all'ascesa del capitalismo moderno. Se tuttavia il protestantesimo ascetico non fosse approdato alla sua propria nozione di salvezza ultraterrena al termine di un lungo percorso guidato dall'enigma

⁴⁵ Ad esempio: *ivi*, vol. II, pp. 7-9, 20 e ss.; ID., *Economia e società*, cit., vol. II, pp. 261-263; *ivi*, vol. IV, pp. 292-293. S. KALBERG, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today*, cit., pp. 43-72.

⁴⁶ M. WEBER, *Introduzione*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. II, pp. 10 e ss.; ID., *Economia e società*, cit., vol. II, pp. 209-210.

⁴⁷ ID., *Intermezzo*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. II, p. 318; ID., *Introduzione*, in *ivi*, p. 31.

⁴⁸ ID., *Economia e società*, vol. II, p. 194 (corsivi nel testo); anche *ivi*, p. 199.

⁴⁹ ID., *Introduzione*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. II, pp. 11 e ss.; ID., *Economia e società*, vol. II, pp. 261-264. S. KALBERG, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today*, cit., pp. 43-72.

della sofferenza e dalle numerose idee che ne rendessero ragione, non sarebbe mai comparso quell'unico tipo di azione dimostratosi in grado di distruggere il rigido «ethos economico tradizionale», l'azione razionale rispetto al valore dell'etica protestante che scaturisce dal problema della salvezza per configurarsi metodicamente come «dominio del mondo».

Pertanto Weber, nelle sue opere, dovendo trattare un tema importante – l'ascesa in Occidente del capitalismo moderno e di un singolare «razionalismo occidentale» – procede mettendo al centro le idee e i valori che si sono formati per spiegare la sofferenza perpetua. Egli ritiene che i valori etici, che hanno avuto origine dalle antiche idee inerenti l'essenza del mondo soprannaturale, abbiano influito non poco sulla nascita delle civiltà moderne.

I pochi esempi che seguono dovrebbero bastare a spiegare e dimostrare ancora una volta che, per Weber, le civiltà sono complesse e multidimensionali. L'ampia multicausalità che costituisce il cuore della sua sociologia delle civiltà non è collegata soltanto ai tipi ideali, ai gruppi multipli e ai campi sociali di *Economia e società*; Weber, in realtà, conferisce un'efficacia causale anche a eventi storici, innovazioni tecnologiche, vettori sociali, potenza, idee e valori⁵⁰. Inoltre, l'importanza causale di ciascuno di questi fattori non deriva mai dalla loro collocazione all'interno di un'entità onnicomprensiva – una “società” – o dal posto da essi occupato nell'evoluzione o nella differenziazione sociale. Secondo Weber, la causalità si spiega più efficacemente facendo riferimento a un modello di azione *profondamente radicato in una costellazione* di modelli di azione, molti dei quali possono essere individuati dai ricercatori usando la struttura analitica che abbiamo descritto.

Dobbiamo ora spostare la nostra attenzione verso un altro tema fondamentale per la sociologia weberiana delle civiltà: la centralità dei contesti sociali nell'analisi multicausale. Ancora una volta l'ampia multicausalità si rivela caratteristica, alla stregua dei presupposti e delle procedure più tipicamente weberiani. Innanzitutto esaminiamo l'inserimento dei modelli di azione nei gruppi disponibili a riceverli.

⁵⁰ In una riunione della Società tedesca di sociologia, nel 1910, Weber fu ancora più schietto: «L'idea che ci sia una causa “ultima” alla fine di una serie di cause [...] come proposizione scientifica è un'idea finita» (M. WEBER, *Geschäftsbericht und Diskussionsreden auf den Deutschen soziologischen Tagungen [1910, 1912]*, in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, hrsg. von Marianne Weber, Mohr Siebeck, Tübingen 1988, p. 456; anche ID., *Economia e società*, cit., vol. II, pp. 33-34). Si consideri anche che il titolo deciso da Weber per *Economia e società* era «L'economia e gli ordinamenti e poteri sociali» [*Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. N.d.T.] (anziché quello postumo attribuito da sua moglie).

2. Presupposti e procedure di ricerca in Weber

2.1 Il radicamento dell'azione sociale in contesti sociali di azione. Weber e la sociologia comprendente interpretativa del significato soggettivo

L'enfasi con cui Weber insiste sulla molteplicità delle cause che modellano l'azione delle persone nei gruppi conferisce alla sua analisi delle civiltà un elevato grado di complessità. Egli mette in luce non solo la pluralità delle interazioni che stanno alla base di ogni nuova regolarità dell'azione, ma anche il dinamismo delle interazioni nei gruppi dovuto a fattori congiunturali. Vengono evidenziati i molteplici modi in cui, in un contesto di modelli di azione, l'azione modellata si cristallizza e si incorpora in nuovi contesti di azione ordinaria. Nella sociologia di Weber anche le trasformazioni sociali innescate da grandi personalità carismatiche avvengono internamente a contesti di azione strutturati in gruppi.

Si potrebbero fare numerosi esempi di analisi causali orientate rispetto al contesto. Seppur brevemente, dobbiamo focalizzare l'attenzione su questa componente cruciale della sua analisi delle civiltà. Riconoscere questo elemento a) aiuta a comprendere la complessità dell'analisi weberiana della causalità e b) semplifica il lavoro del sociologo weberiano orientato a comprendere interpretativamente l'azione dotata di senso delle persone nei gruppi.

I presupposti e le procedure weberiane penetrano in profondità il contesto dell'azione sociale modellata. Per lui ogniqualvolta un'azione regolare – ad esempio l'atteggiamento nei confronti di un capo carismatico o il cammino di salvezza dell'ascetismo intramondano, un evento storico o un particolare tipo di legge o di economia – risulti dotata di una rilevanza causale, ciò non va semplicemente ricondotto alla stabilità dei suoi contorni, alla potenza di uno strato sociale portante o all'autorità di un'organizzazione. È decisivo anche il modo in cui le costellazioni delle azioni plasmate nei gruppi interagiscono, in quanto identificate dai campi sociali, dai tipi ideali specifici di tali campi e dall'analisi approfondita di ciascun caso specifico. Ogni campo di azione regolare influenza nuovi modelli di azione e il loro sviluppo; è così che si plasmano gruppi dai contenuti e dai confini precisi.

Di conseguenza, le analisi causali che si basano sui casi, in Weber non si soffermano sui modelli di azione in se stessi o sul dato di fatto della loro esistenza. Se invece vogliamo che un'azione modellata sorga e si diffonda fino ad acquisire una rilevanza sociologica, risulta decisiva la pluralità dei gruppi e dei modelli di azioni rispetto ai quali ciò avviene. Weber insiste sul fatto che i gruppi si danno sempre all'interno di una molteplicità di gruppi interagenti che costituisce un *milieu*. Ad esempio, l'"etica economica" di una civiltà basata sulla religione va indagata facendo riferimento non solo alle dottrine e alle organizzazioni religiose, bensì considerando anche le leggi, la famiglia, le "forme" economiche, le organizzazioni politiche nonché i tipi di potere.

È convinzione di Weber che l'azione ordinaria debba essere concettualizzata, da un lato, isolatamente, cioè attraverso i tipi ideali e, dall'altro lato, pensandola nella sua costante interazione con ulteriori modelli di azione ed eventualmente con gruppi. Egli sostiene che la realtà empirica si caratterizzi per la complessa interazione tra molteplici modelli di azione e che l'alterazione di ciascuno di essi sia la conseguenza di questa interazione.

Weber è dunque costantemente impegnato a considerare i vari modi in cui l'insieme di regolarità di un'azione si intrecciano cristallizzandosi in modelli unici. Un certo effetto non scaturisce soltanto dalla molteplicità dei modelli di azione, bensì anche dalla loro interazione variabile. Secondo lui, «l'insieme di *tutte* le condizioni [...] doveva “cooperare” così e non altrimenti per far produrre così e non altrimenti l'effetto concreto»⁵¹.

Weber quindi non si propone di operare «l'inserimento del “fatto particolare” [...] in quanto “fondamento *reale*”, entro una *connessione* reale concreta»⁵². È necessario che si verifichi una “corretta” dinamica di interazione. Lungi dall'essere lineari, modelli di azione che fino a un dato momento erano indipendenti si fondono generando impulsi causali qualitativamente nuovi. Si considerano anche interazioni multi-vocali e alterazioni caleidoscopiche. Queste dinamiche congiunturali possono rafforzare o indebolire le costellazioni dei modelli di azione e innescare degli sviluppi del tutto imprevedibili.

In sintesi, in base alla sua concezione delle società in quanto prive di unità organica e costituite invece da modelli di azione continuamente mescolati, conflittuali secondo modelli di azione competitivi che talvolta si cristallizzano in gruppi, Weber ritiene che le influenze reciproche costituiscano molto spesso delle cause efficaci. E infatti è necessario prestare molta attenzione ai modi in cui esattamente l'interazione congiunturale tra *molteplici* modelli di azioni genera una spinta causale indipendente. Ad esempio, intrecci intricati e duraturi delle azioni orientate ai valori, alle convenzioni, ai costumi, alle leggi, agli interessi economici e politici, alla potenza e al potere, Weber ritiene che possano essere intercettati soltanto da un approccio multidimensionale e da una metodologia causale che enfatizza la multicausalità e le interazioni dinamiche⁵³.

⁵¹ M. WEBER, *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in ID., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 2001, p. 277; corsivo nel testo.

⁵² *Ivi*, p. 231; corsivo nel testo.

⁵³ Quanto detto, al pari di ciò che seguirà in questo paragrafo, è debitore dell'analisi condotta in S. KALBERG, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, cit., pp. 30-46, 98-101 e 168-176. La metodologia contestuale e causale di Weber qui viene elaborata molto più nel dettaglio, essendo essa applicata ripercorrendo il suo studio sull'ascesa del sistema delle caste in India, sul monoteismo nell'antico Israele e sul confucianesimo nella Cina antica: *ivi*, pp. 142-193.

I tipi ideali danno prova della loro centralità rispetto ai modi in cui i gruppi, secondo Weber, formano contesti di gruppi dando loro espressione. Come si è detto, i tipi ideali identificano modelli di azione dotati di senso delineando pertanto i gruppi. In questo modo essi facilitano la concettualizzazione sia delle possibilità che sorgano nuove regolarità di azione sia della possibilità che queste acquisiscano una significatività sociologica. Questo significa che alcune costellazioni di gruppi demarcano dei contesti i quali permettono, utilizzano e addirittura alimentano intensivamente alcuni nuovi sviluppi, mentre altri tendono a circoscriverli e a escluderli⁵⁴. Per Weber i modelli di azione non si diffondono mai in modo uniforme attraverso le civiltà, per il fatto che essi sono impegnati in un confronto continuo con le nuove configurazioni che assumono le regolarità di azione. Ciascuno di essi influenza, positivamente o negativamente, il costituirsi di nuovi gruppi.

L'azione orientata, ad esempio, alla profezia missionaria trovò terreno fertile nell'antico Israele, mentre le esternazioni rivoluzionarie dovettero far fronte a forti resistenze in Cina e in Egitto⁵⁵. Analogamente, configurazioni di azioni regolari prepararono la strada alla classe piccolo-borghese, facendo sì che essa si formasse e diventasse potente nell'Occidente medievale; tuttavia, in Cina e in India una costellazione differente ostacolò uno sviluppo tanto espansivo di questa classe⁵⁶. «E perché – si è chiesto Weber – gli interessi capitalistici non produssero lo stesso effetto – [suscitando la nascita di uno strato di giuristi professionisti e di un diritto razionale] – in Cina o in India» come avvenne in Occidente⁵⁷? Analogamente, che un'economia di mercato si diffonda dipende in parte dal fatto che si sia consolidato un contesto giuridico – nella forma di un certo grado di libertà contrattuale garantita e di una vasta autorizzazione legale delle transizioni – oppure dal fatto che le leggi pongano innanzitutto dei confini, «venendo così ad assegnare all'individuo una determinata sfera di libertà “innata” o determinata da motivi extraeconomici»⁵⁸.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 39-46 e 168-177.

⁵⁵ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. II, pp. 122 e 147-150.

⁵⁶ *Ivi*, p. 201.

⁵⁷ *Id.*, *Premessa*, in *Id.*, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 14.

⁵⁸ *Id.*, *Economia e società*, cit., vol. III, p. 19. La posizione di Weber è chiarita in un passo più lungo: «[L]a misura di libertà contrattuale, cioè dei negozi giuridici il cui contenuto viene garantito come “valido” dal potere coercitivo – o, in altri termini, l'importanza relativa, nel complesso di un ordinamento giuridico, dei principi che “autorizzano” tali disposizioni a negoziare – è naturalmente una funzione, in primo luogo, dell'estensione del mercato. Qualora prevalga un'economia autosufficiente priva di scambio, è naturale che emerga più nettamente la funzione di porre principi prescrittivi e proibitivi per delimitare verso l'esterno, come un complesso di rapporti giuridici, quelle situazioni nelle quali gli individui si trovano posti per nascita, per educazione o per processi non semplicemente economici, venendo così ad assegnare all'individuo una determinata sfera di libertà “innata” o determinata da motivi extraeconomici» (*ibidem*).

Infine, mentre nell'antichità e nel medioevo lo status dell'uomo d'affari era piuttosto basso, le ragioni di questa valutazione, precisa Weber, variavano insieme all'ambiente sociale: nel mondo antico essa era motivata dal disprezzo che una classe agiata nutriva nei confronti dei commercianti, mentre nel medioevo essa scaturiva dal fatto che la Chiesa cattolica biasimava le relazioni commerciali per il fatto che le stesse non si prestavano a essere regolamentate da norme etiche⁵⁹. A costituire un costante oggetto di indagine sono i modi molteplici in cui delle serie di modelli di azione si giustappongono e si cristallizzano in gruppi, a seconda che esista o meno un *milieu* favorevole.

Non sorprende che la sociologia delle civiltà di Weber riproponga costantemente una precisa domanda: considerando l'importanza che le configurazioni di gruppi rivestono nel sostenere o rifiutare nuovi gruppi, «quale condotta è possibile?». Quale significato soggettivo può *sorgere* in un *milieu* in cui l'azione si articola, ad esempio, con riferimento a costellazioni di azioni regolari orientate verso particolari percorsi di salvezza, forme di potere e status onorifici? Perfino i potenti profeti carismatici, normalmente, riuscivano a esercitare la loro influenza a condizione che esistesse «un minimo di cultura intellettuale»⁶⁰.

Weber si chiede: quali regolarità dell'azione sociale hanno più probabilità di imporsi come dominanti se, ad esempio, i modelli di azione orientati alle organizzazioni burocratiche dovessero saturare una particolare civiltà, inclusa la sua arena politica? La sociologia weberiana delle civiltà è pervasa dai tentativi di scoprire i parametri entro i quali si configurano determinati modelli di senso soggettivo. Weber è persuaso che una ricerca rigorosa renderà chiara e intuitiva anche la questione inerente alla possibilità o meno che un insieme di valori concorrenti *possa* essere introdotto ed espandersi in un *milieu* specifico.

La fondamentale nozione weberiana della comprensione interpretativa si rivela molto efficace anche nella definizione della sua sociologia delle civiltà, per il fatto che assegna un'elevata priorità ai contesti di azione entro i quali l'azione modellata si presenta e si diffonde. Secondo lui, stabilire in che modo il significato soggettivo trovi posto all'interno delle configurazioni dei modelli di azione è qualcosa di indispensabile per la loro comprensione.

Lo ripetiamo, i campi sociali e i relativi specifici tipi ideali descritti in *Economia e società* servono come strumenti euristici che consentono di localizzare più facilmente l'azione, quanto meno per il fatto che, disegnando un ampio spettro di azioni soggettive dotate di senso, essi aiutano i ricercatori a comprendere l'*ampia gamma* di azioni empiriche in quanto plausibili, dotate di senso e causali.

⁵⁹ M. WEBER, *I rapporti agrari nel mondo antico*, in ID., *Storia economica e sociale dell'antichità*, cit., pp. 31-83; ID., *Economia e società*, cit., vol. II, pp. 50 e 267-271; *ivi*, vol. III, pp. 63-64; ID., *Intermezzo*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. II, pp. 324-325.

⁶⁰ ID., *Economia e società*, cit., vol. II, p. 182.

Il fatto che Weber sul piano metodologico adotti la comprensione interpretativa, integrandola con un quadro teorico di ampia portata, effettivamente va a *supportare* i sociologi nell'atto di riconoscere, dopo averla contestualizzata, come "razionale" un'azione che fino ad allora avevano classificato come "irrazionale". Perfino l'atteggiamento radicalmente metodico dei puritani verso il lavoro – rasente l'ossessione –, così irrazionale se osservato con uno sguardo eudemonistico verso la vita, *può* essere compreso come dotato di senso. E ciò a condizione che si comprenda il cammino salvifico dei credenti ascetici e la loro spasmodica ricerca di «segni» di salvezza⁶¹.

La predilezione di Weber per la comprensione interpretativa dell'azione conferma ancora una volta quanto la collocazione contestuale dell'azione sia centrale nella sua sociologia delle civiltà: i ricercatori sono sfidati a prendere coscienza dell'unicità della propria epoca. Egli biasima la tendenza, diffusa nelle scienze sociali, a considerare l'epoca moderna come scollegata da un passato sacro e feudale. Quando afferma che «noi moderni» riusciamo a stento a comprendere la pregnanza che le principali questioni e i dilemmi di carattere religioso avevano nelle epoche passate, Weber esprime la preoccupazione che, in modo inconsapevole, i presupposti culturali odierni vengano *imposti* al passato.

La speranza contenuta nella sociologia delle civiltà di Weber si può realizzare a condizione che oggi gli scienziati sociali si sforzino di comprendere epoche e civiltà completamente diverse. È necessario che il ricercatore implementi la propria capacità di comprendere l'azione sociale *nei suoi contesti autoctoni*, applicandola trasversalmente alle civiltà. Weber è convinto che se ciò avvenisse i ricercatori maturerebbero di fatto una maggiore consapevolezza di quanto diversi siano i modi in cui gli individui di epoche e civiltà differenti intraprendono azioni dotate di senso soggettivo. L'analisi delle civiltà condotta a vasto raggio, focalizzandosi su un'azione *dotata di senso* che diversamente rischierebbe di essere sminuita e ignorata, *espande* la capacità dello scienziato sociale di *comprendere* in profondità il significato soggettivo dell'azione, incluse quelle che si svolgono in epoche e regioni completamente diverse⁶². Questi risultati consentono di collocare il modello di azione in un contesto di modelli di azione, svelandone dunque il significato all'interno di questo contesto. Il risultato è un potenziamento dell'orizzonte del sociologo e della comprensione interculturale.

Weber aveva ben presente il radicamento dei modelli di azione, cioè il fatto che essi interagissero con le costellazioni [di gruppi] e le congiunture [storico-

⁶¹ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. I, pp. 61 e 184-186.

⁶² Weber dunque insiste sul fatto che il significato drammatico che la domanda «sarò io tra i salvati?» assume per i credenti può essere compreso dai ricercatori solo a condizione di situare contestualmente i fedeli dei secoli XVI e XVII all'interno della loro epoca. Tuttavia, affinché ciò avvenga, è altresì necessario che i sociologi intraprendano una ricerca erculeica su questi secoli.

sociali]; e questo spiega i suoi duri avvertimenti a diffidare di tutte le teorie della diffusione, come del fare analogie tra epoche e civiltà⁶³. Benché spesso sembrano plausibili, le somiglianze «si rivelano non di rado fallaci» e le analogie «molte volte pregiudicano direttamente l'imparzialità della nostra conoscenza storica»⁶⁴. Secondo lui, ciascuna civiltà si caratterizza per l'unicità della configurazione dei modelli di azione, per un'«individualità caratteristica» e per una dinamica distintiva: ciascuna civiltà ha la capacità di plasmare in modo inedito modelli di azione appena cristallizzati. Questo assioma occupa un posto assolutamente centrale tra i presupposti e le procedure di ricerca di cui si avvale la sociologia weberiana delle civiltà⁶⁵.

2.2 *L'intreccio tra passato e presente*

La sociologia delle civiltà di Weber è percorsa in lungo e in largo da costellazioni multiple e complesse di modelli di azione e di gruppi coerenti. La sua insistenza circa la matrice multicausale e contestuale dell'azione empirica ordinaria e dei gruppi, conferma come caratteristico della sua sociologia il fitto intreccio tra passato e presente.

È possibile che l'influenza esercitata da alcuni gruppi penetri in profondità l'epoca successiva. Secondo Weber «ovunque, ciò che è stato tramandato dal passato si trasforma in un precursore istantaneo di ciò che viene assunto come valido nel presente»⁶⁶. Egli ritiene che finanche l'improvviso presentarsi del «nuovo» – compresa l'autorità «soprannaturale» del carisma – non rompa mai del tutto i legami col passato⁶⁷ e che non facciano eccezione nemmeno le gigantesche trasformazioni indotte dall'industrializzazione: non si riesce a sbarazzarsi del passato una volta per tutte. I lasciti vitali continuano a vivere.

In *Economia e società* l'interesse di Weber per i campi sociali e i tipi ideali sta alla base non soltanto della multicausalità e dell'approccio contestuale alla causalità, caratteristici di questo trattato, bensì anche della sua capacità di individuare e analizzare le numerose raffinate modalità in cui il passato si mescola con il presente. Egli sostiene, lo abbiamo già visto, che i diversi campi sociali dispongano di una forza potenzialmente indipendente; a volte essi sono in

⁶³ M. WEBER, *I rapporti agrari nel mondo antico*, in ID., *Storia economica e sociale dell'antichità*, cit., pp. 31-32, 34-38. S. KALBERG, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, cit., p. 83.

⁶⁴ M. WEBER, *I rapporti agrari nel mondo antico*, in ID., *Storia economica e sociale dell'antichità*, cit., p. 34.

⁶⁵ Per ulteriori esempi a dimostrazione della centralità dei contesti sociali in Weber: S. KALBERG, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, cit., pp. 38-46, 98-102 e 168-192.

⁶⁶ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 26.

⁶⁷ *Ivi*, vol. II, pp. 261-262; ID., *Introduzione*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. II, pp. 11 e ss.

grado di intraprendere una linea di sviluppo non parallela bensì indipendente, seguendo un proprio ritmo; lo ha ribadito documentando i modelli di azione dotata di senso: ogni tipo ideale comporta la possibilità di un sostegno «autonomo», capace di esercitare la sua influenza anche al di là dell'epoca nella quale si è originato. La dicotomia che sovente è stata conclamata dai commentatori alla stregua della “concezione della storia” di Weber – ovvero il presunto contrasto in cui egli porrebbe il carattere stabile e routinario della tradizione e il carattere rivoluzionario del carisma – non rende ragione della complessa relazione tra il passato e il presente insita nella sua sociologia.

L'ampia varietà dei gruppi descritti in *Economia e società*, la loro interazione “aperta” insieme al grado variabile della loro chiusura, fanno sì che Weber riesca a dimostrare molto efficacemente l'intimo e variegato intreccio tra il passato e il presente. Si evince che le regolarità dell'azione sociale di alcuni gruppi vadano consolidandosi fino a penetrare in profondità – coerentemente con le rispettive problematiche autoctone – nelle epoche successive. Da questa potente opera emerge una “concezione della società” antiorganicistica, la quale si palesa in numerosi modelli di azione efficaci sul piano causale, nonché competitivi e capaci di reciproca interazione nei gruppi; essa non ha difficoltà a confermare la “sopravvivenza” di alcune regolarità di azione del passato e al contempo la loro significativa influenza, come lascito, sui modelli di azione del presente.

Alla stessa conclusione si perviene a proposito delle dicotomie di carisma/burocrazia e *Gemeinschaft/Gesellschaft*. Le procedure e l'armamentario dei concetti weberiani dimostrano l'inadeguatezza di queste distinzioni a catturare le differenti, molteplici e pregnanti modalità in cui il passato continua ininterrottamente a influenzare il presente. Viceversa, nei suoi scritti a conquistare la ribalta sono *numerosi* modelli di azione, efficaci sul piano causale, tra loro interagenti e in concorrenza, adottati da persone all'interno dei gruppi, e questo nonostante le trasformazioni strutturali su larga scala: burocratizzazione, razionalizzazione, urbanizzazione e secolarizzazione. I concetti weberiani, in quanto dotati di un supporto empirico, anche in presenza di vincoli strutturali ammettono l'esistenza di «eventi fatidici», equilibri precari, scissioni, fusioni e configurazioni irripetibili⁶⁸.

La sua concettualizzazione delle cause che stanno a monte dei modelli di azione e della formazione dei gruppi è contestuale e marcatamente pluralistica. Inoltre, l'insistenza di Weber sul fatto che i campi sociali si sviluppino lungo sentieri loro “propri” e alle proprie velocità lo porta anche a rifiutare le teorie evolutive e del “progresso generale”⁶⁹. Lo stesso vale per le tutte le rappresentazioni

⁶⁸ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. IV, pp. 306-308; ID., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. I, pp. 184-186.

⁶⁹ ID., *I rapporti agrari nel mondo antico*, in ID., *Storia economica e sociale dell'antichità*, cit., pp. 404-405. S. KALBERG, *Max Weber's Sociology of Civilizations*, cit., pp. 47-132.

della storia che immaginano percorsi lineari ordinati in modo necessario a un principio “progressista”. A caratterizzare gli scritti weberiani sulle civiltà sono le inversioni, i paradossi, le coalizioni, gli antagonismi imprevisti e le conseguenze inattese, anziché l’annichilimento dei gruppi in sviluppi storici “necessari”, lineari e prevedibili.

Analogamente, se per Weber i lasciti sono centrali, essi non sono però uniformi nei loro effetti di breve e lungo periodo⁷⁰. Inoltre, benché la sua sociologia delle civiltà possa concettualizzare i vasti processi di razionalizzazione, disincanto e burocratizzazione, essa evidenzia altresì come il loro dispiegamento empirico avvenga tanto mediante il concatenamento, unico e irripetibile, di gruppi quanto in forza della cristallizzazione di gruppi facilitatori.

Sovente Weber illustra i lasciti del campo religioso. I valori fondamentali del protestantesimo ascetico negli Stati Uniti – l’applicazione disciplinata e metodica in una professione, la donazione regolare alle organizzazioni caritative, il proposito costante di perseguire dei fini impersonali, lo sguardo rivolto al futuro e l’aspirazione a “dominare” le sfide del mondo, l’ottimismo circa la possibilità di essere artefici del proprio destino nonché il rifiuto categorico del “male” – sono parte integrante della vita americana odierna, benché la maggior parte di coloro che si riconoscono in questi valori continuino a non avere idea di quanto intimamente essi custodiscano un lascito religioso vecchio di secoli⁷¹. Senza dimenticare che l’«amministrazione democratica diretta», promossa dalle congregazioni nei termini in cui essa negli Stati Uniti si affermò presso le sette protestanti, ha trasmesso un retaggio decisivo per il costituirsi di forme di governo democratiche⁷².

L’attenzione di Weber per i lasciti di lungo periodo percorre tutta la sua sociologia delle civiltà e richiamare alcuni brevi esempi, seppur superficialmente, sarà utile a chiarirlo⁷³.

⁷⁰ S. KALBERG, *Max Weber’s Comparative-Historical Sociology Today*, cit., pp. 145-192.

⁷¹ M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. IV, pp. 301-302. Anche ID., *Storia economica*, a cura di Alessandro Cavalli, Edizioni di Comunità, Milano 2003, pp. 288-289; ID., *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. I, pp. 55-57, 185-186 e 182 n. 308. S. KALBERG, *Weber’s Comparative-Historical Sociology*, cit., pp. 52-54 e 62.

⁷² ID., *Readings and Commentary on Modernity*, ed. by Stephen Kalberg, Wiley - Blackwell Publishers, New York 2005, pp. 277-289. I lasciti di lungo periodo del puritanesimo del XVII secolo a proposito della sua influenza sulla formazione della cultura politica americana sono stati esaminati in S. KALBERG, *America al bivio. Alla ricerca dello spirito della democrazia*, a cura di Roberto F. Scalon, Mimesis, Milano 2019. In particolare, questo volume si occupa dei termini in cui le associazioni civiche possono essere considerate alla stregua di discendenti dirette della setta americana. La sfera civica americana viene intesa come una versione secolarizzata e indebolita (routinizzata) della comunità etica puritana.

⁷³ Questi esempi sono ampiamente tratti da S. KALBERG, *Max Weber’s Comparative-Historical Sociology*, cit., pp. 160-161; il concetto weberiano a essi correlato di «condizioni antecedenti» non può essere approfondito in questa sede (*ivi*, pp. 163-168).

- I profeti scritturali dell'Antico Testamento «gettano le loro ombre attraverso i millenni, fino al presente»⁷⁴. L'etica legalistica della legge ebraica, ad esempio, «è stata recepita nell'etica puritana, e posta qui in connessione con la moderna morale economica “borghese”»⁷⁵.
- Le «tradizioni razionali del diritto romano»⁷⁶ influenzarono non solo il diritto canonico, ma anche il carattere formale del diritto oggettivo⁷⁷ e il diritto canonico «divenne per il diritto secolare una delle guide»⁷⁸.
- Il senso della dignità, così spiccato nel feudalesimo in quanto radicato nell'onore personale e negli atteggiamenti propri del codice cavalleresco, sopravvisse nelle epoche successive, influenzando i *ministeriales* occidentali nonché gli ideali del *gentleman* inglese e del gentiluomo puritano. Per questi strati «il centro originario di orientamento, in origine specificamente medievale, [...] rimase [...] nella cavalleria feudale»⁷⁹.
- In Cina l'antico “feudalesimo politico” proiettò una lunga ombra sul futuro, fornendo un contributo essenziale affinché, durante le epoche classica e postclassica, nel confucianesimo si sviluppasse l'etica dello status⁸⁰.
- Il lascito più importante che Roma trasmise alla Chiesa cristiana consistette nel «sobrio razionalismo pratico» tipico dell'epoca romana, che fornì il fondamento per la sistematizzazione etica e dogmatica della fede⁸¹.
- L'etica protestante ha influito sulla nascita dello spirito del capitalismo⁸², il che è ben visibile ancora oggi.
- Nel medioevo occidentale, la congregazione religiosa impresso una singolare svolta culturale nella direzione dei valori universali e ciò facilitò la diffusione della nozione di confraternita, favorendo a sua volta lo sviluppo delle corporazioni nelle città medievali insieme alla crescita del commercio⁸³.
- Il fatto che il giudaismo antico e il cristianesimo della prima ora si siano opposti alla magia e al politeismo fece sì che nelle società occidentali fosse facilitata la trasformazione in confraternite di diversi gruppi etnici che fino ad allora avevano adorato divinità indigene ed eseguito pratiche magiche settarie.

⁷⁴ M. WEBER, *I rapporti agrari nel mondo antico*, in ID., *Storia economica e sociale dell'antichità*, cit., p. 286.

⁷⁵ ID., *Economia e società*, cit., vol. IV, p. 320.

⁷⁶ *Ivi*, vol. III, p. 150.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 157-170.

⁷⁸ *Ivi*, p. 151.

⁷⁹ *Ivi*, vol. IV, p. 171.

⁸⁰ ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. II, pp. 95-96.

⁸¹ *Ivi*, pp. 241-242.

⁸² Qui Weber usa l'espressione «affinità elettiva»; s. KALBERG, *Max Weber's Sociology of Civilizations*, cit., cap. 8.

⁸³ *Ibidem*.

- I lasciti trasmessi dalla Chiesa cattolica attraverso la burocrazia patrimoniale, il diritto naturale e la ierocrazia furono funzionali allo sviluppo della burocrazia moderna.
- La nozione di “contratto”, tipica del potere feudale occidentale, per diverse vie ha facilitato l’ascesa dello Stato moderno.
- L’austera formula della sottomissione del credente a Dio, propria del giudaismo antico, pose un precedente per la dottrina della predestinazione di Calvino⁸⁴.

Sono innumerevoli gli esempi offerti dalla sociologia di Weber a proposito degli intrecci tra passato e presente. Secondo lui, il passato è in grado di penetrare il presente in profondità ed è plausibile che possa addirittura plasmarne fortemente i tratti salienti. Mettendo insieme, da un lato, i modelli di azione, i campi sociali e la molteplicità dei gruppi e, dall’altro lato, una metodologia multicausale e la conoscenza dei contesti sociali intesi come propaggini formate da insiemi di gruppi, prende forma una “visione della storia” distintamente weberiana, che spesso crea connessioni stringenti tra passato e presente.

Un paio di brevi considerazioni chiariranno ulteriormente queste rigorose procedure, così essenziali, su cui si basa la sociologia delle civiltà di Weber. In primo luogo, focalizziamo l’attenzione sugli operatori sociali. Ecco che il collegamento *caput mortuum* del passato con il presente balza agli occhi.

2.3 I vettori sociali e il collegamento *caput mortuum*

Secondo Weber, tutte le civiltà hanno visto il sorgere di valori, tradizioni, emozioni e ogni sorta di interessi; tuttavia, soltanto quelli che hanno beneficiato del supporto fornito da vettori coesi ed efficienti hanno potuto incidere. Quindi, dopo avere indicato le molteplici cause cui si deve il costituirsi dei modelli di azione e dei gruppi, egli evidenzia come le nuove regolarità dell’azione possano acquisire forza solo in un conteso plasmato da un insieme di gruppi facilitatori. Nella sociologia della civiltà di Weber i vettori sociali più importanti sono i gruppi di status (*Stände*), le classi, le organizzazioni (*Verbände*) e le istituzioni (*Anstalt*).

La coesione interna dei gruppi non è l’unica cosa che conta. Nei numerosi passi in cui Weber ragiona sui modelli di azione che si cristallizzano nei gruppi, e quindi sull’emergere di vettori in grado di innescare e implementare dei processi concreti, a giocare un ruolo primario ci sono la potenza e l’autorità. Solo così i vettori di un modello di azione possono sperare di avere la meglio sulle azioni strutturate sostenute da altri gruppi.

⁸⁴ M. WEBER, *Sociologia della religione*, cit., vol. II, p. 173.

In *Economia e società* Weber definisce un'ampia varietà di gruppi vettori. Mentre in alcuni gruppi la regolarità dell'azione è facilmente riconoscibile rendendo talvolta evidente la potenza di tali vettori, altri gruppi si mostrano deboli e discontinui. Può capitare che l'azione modellata svanisca per poi riacquistare vigore, incidenza e durata: in tal caso, essa può avere beneficiato della spinta di un gruppo vettore che è stato in grado, insieme ad altri, di innescare una mutazione dell'intero contesto. Talvolta si formano coalizioni di vettori o, viceversa, gli stessi sono tra loro in evidente competizione. Weber ribadisce come la realtà empirica sia un terreno instabile e dinamico.

In ogni caso, la costante alterazione dei gruppi insieme alla continua formazione di nuovi contesti, fa sì che regolarità di azione inedite beneficino dei vettori e diventino manifeste nei gruppi. La comparsa di vettori potenti – quali ad esempio quelli orientati verso un tipo di legge o di potere, lo status, una via di salvezza, l'accumulo di beni e profitti, un percorso di salvezza o un'organizzazione universale – fa sì che l'azione modellata entro i confini di gruppi ben definiti sia in grado di esercitare la propria influenza finanche oltre l'epoca che l'ha vista sorgere. Nella misura in cui la sociologia weberiana delle civiltà intende affermare la capacità del passato di influenzare il presente e del presente di influenzare il futuro, essa non può prescindere da questi gruppi vettori.

Anche i resti di ciò che costituì il fondamento originario di nuove civiltà possono perpetuare la propria influenza nei secoli, a condizione che potenti gruppi vettori si cristallizzino in loro vece⁸⁵. Weber ad esempio insiste nel sostenere che gruppi coesi di persone religiose e aderenti a organizzazioni religiose (che si tratti di preti, monaci, ministri, teologi o gruppi di laici) costituiscano un presupposto fondamentale per la cristallizzazione di visioni religiose del mondo e il loro consolidamento in un influente sistema di valori vincolanti per i devoti, nonché per lo sradicamento dell'azione sociale dal suo orientamento ordinario verso gli interessi mondani, la razionalità strumentale, le convenzioni e i costumi⁸⁶. Egli spiega che «infatti il concetto di autonomia, se vuol conservare una certa precisione di contorni, deve essere legato all'esistenza di una cerchia di persone – di volta in volta delimitabile secondo qualche caratteristica, sia pure variabile»⁸⁷.

Alcune civiltà sono state caratterizzate dalla forte continuità dei vettori sociali che ne hanno attraversato le epoche. In Cina, ad esempio, la burocrazia patrimoniale e lo strato sociale dei letterati rimasero per oltre duemila anni i maggiori vettori sociali del confucianesimo e lo stesso furono in India i bramini rispetto all'induismo per più di un millennio, mentre «in Giappone aveva socialmente un

⁸⁵ M. WEBER, *Introduzione*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. II, pp. 11-12 e 26-27.

⁸⁶ Ad esempio *ivi*, pp. 9 e ss.

⁸⁷ ID., *Economia e società*, cit., vol. III, p. 53.

peso decisivo [...] uno strato di guerrieri di professione. Costumi cavallereschi e formazione cavalleresca [...] ciò determinava l'atteggiamento pratico»⁸⁸.

Nella sociologia weberiana i vettori possono fungere da forze causali di stretto collegamento tra passato e presente. Il puritanesimo, che nella sociologia weberiana delle civiltà è il più importante vettore dell'etica protestante negli Stati Uniti, è per Weber un esempio di come l'azione sociale modellata abbia cambiato il suo gruppo vettore e sia così sopravvissuta, influenzando in modo sostanziale l'epoca successiva.

Nell'*Etica protestante* Weber sostiene che i valori etici di origine religiosa fossero «migrati» dai loro vettori originari – chiese e sette ascetiche protestanti – verso un'altra organizzazione portatrice: la famiglia. Neanche le avvisaglie della secolarizzazione poterono interrompere la preminenza di questi valori nella socializzazione della prima infanzia a opera delle famiglie e delle scuole. Ai bambini veniva insegnato, in termini prima quasi inimmaginabili, ad attribuire grande valore ai risultati individuali, al fare affidamento su se stessi, alle inclinazioni ascetiche personali, al lavoro metodico e alla strenua competizione. Fin da giovani-adulti essi venivano socializzati all'opposizione contro l'autorità mondana, ad aborrire ogni ostentazione e a diffidare dello Stato. Benché andassero via via perdendo la loro dimensione espressamente religiosa, questi valori si saldarono con forza alla famiglia e vennero trasmessi ai bambini mediante i rapporti personali intimi.

In altre parole, essi vennero coltivati – cioè veicolati come valori etici vincolanti – da questa organizzazione, continuando così a influenzare l'azione sociale. Di conseguenza, questo agire regolare, modellato in relazione a un insieme di valori che in origine erano coltivati nelle sette e nelle chiese del protestantesimo ascetico, poté sopravvivere nelle epoche successive, allorquando queste organizzazioni si erano ormai indebolite in quanto vettori⁸⁹. Weber chiama questa mutazione una trasformazione *caput mortuum*: abbiamo che il modello d'azione, ogniqualvolta sia riuscito a procurarsi dei gruppi vettori, pur essendosi originato in un passato lontano, è potuto sopravvivere nelle epoche seguenti in una forma diversificata.

Secondo Weber, gli aggregati valoriali che formavano l'etica protestante sopravvissero, benché spesso in un registro pratico utilitaristico; affermato e legittimato da sincere credenze religiose durante i secoli XVII e XVIII, «il principio del “dovere professionale” si aggira nella nostra vita come un fantasma dei contenuti della fede religiosa del passato»⁹⁰. Secondo lui, da quando ha cominciato a reggersi

⁸⁸ *Ivi*, p. 282.

⁸⁹ Oppure, come afferma Weber nell'*Etica protestante*: «[L]a versione utilitaristica si sostituì impercettibilmente al principio con l'inaridirsi delle sue radici religiose» (M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *id.*, *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 181).

⁹⁰ *Ivi*, p. 185.

su fondamenta meccaniche, il «capitalismo vittorioso [...] non ha più bisogno di questo sostegno»⁹¹. Oggi, infatti, ormai «in sella», il capitalismo moderno «è in grado di costringerli alla laboriosità senza premi nell'aldilà»⁹². Negli Stati Uniti «l'aspirazione al profitto – spogliata del suo senso *metafisico* [etico-religioso] tende oggi ad associarsi con tensioni puramente agonistiche»⁹³. In tutta la sociologia delle civiltà di Weber si incontrano esempi di questo collegamento *caput mortuum* tra passato e presente⁹⁴.

In sintesi, nella sociologia delle civiltà di Weber, non si parla del collasso dei modelli di azione in un'entità unitaria, armonica e omeostatica o in un percorso lineare e prevedibile; viceversa, sono all'ordine del giorno curve e inversioni, come anche alleanze, conflitti e conseguenze inattese. Il suo modello di analisi riesce a cogliere la realtà empirica nei suoi aspetti complessi e paradossali.

Inoltre, la sua insistenza di fondo sui modelli di azione e le loro basi empiriche, nonché sulla loro collocazione in gruppi molteplici a seconda del contesto, porta la sua sociologia delle civiltà a prendere le distanze da tematizzazioni amorfe, come quelle che si focalizzano ad esempio sull'evoluzione generale, sulla generalizzazione dei valori e sulla differenziazione sociale. Per le medesime ragioni egli rigetta tutti gli approcci che declinano la comprensione delle civiltà, da un lato, nei termini di un dispiegamento progressivo o ciclico di idee, valori e interessi o, dall'altro lato, come processi di diffusione. Analogamente, egli rifiuta le analogie e i parallelismi tra epoche, in quanto non in grado di comprendere la profondità dell'azione pervasiva dei gruppi nelle dinamiche culturali, politiche ed economiche: egli ammonisce come ciò avvenga secondo modalità complesse e sempre inedite.

Oltre a ciò, il riferimento ad analogie e parallelismi si rivela inadeguato nel valutare le conseguenze impreviste e gli «eventi fatidici». Questi hanno un'incidenza rilevante nella costante fissione e fusione dei gruppi, come dimostra la ricerca applicata weberiana. Anziché salti progressivi o mutamenti radicali occasionali, Weber vede la storia come una rete policromatica di gruppi in movimento, alla continua ricerca di ingaggiare interazioni, antagoniste o collaborative, o addirittura intrecci a sfumatura caleidoscopica. In questa tessitura dinamica capita spesso

⁹¹ *Ibidem*; M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. II, p. 260.

⁹² ID., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. I, p. 182 n. 308.

⁹³ *Ivi*, p. 185.

⁹⁴ A titolo di esempio: ID., *Economia e società*, cit., vol. IV, pp. 261-262, 266 e 301-302; ID., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in ID., *Sociologia della religione*, cit., vol. I, pp. 55-57 e 182 n. 308; ID., *Storia economica*, cit., pp. 248-249. Anche s. KALBERG, *America al bivio*, cit., pp. 99-114. Qui dovrà bastare questa breve trattazione dei vettori sociali; per una analisi più dettagliata si rimanda a ID., *Max Weber's Sociology of Civilizations*, cit., cap. 8; ID., *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, cit., pp. 58-62 e 71-78.

che, seppure a velocità variabili, delle configurazioni uniche si cristallizzano come può accadere di assistere, regolarmente, a processi di routinizzazione e declino. Tutti questi esiti, secondo Weber, possono verificarsi: si tratta sempre delle conseguenze di un insieme identificabile di gruppi concreti e delle loro concatenazioni, unitamente alla loro capacità di avere la meglio sui gruppi antagonisti.

3. Conclusioni

L'approccio di Weber allo studio delle civiltà va considerato in quanto basato su modalità di analisi che differiscono nettamente da tutti i tentativi recentemente intrapresi di definire e comparare le civiltà. Oggi molti studiosi sottovalutano alcuni presupposti e procedure che sono fondamentali ed essenziali nella metodologia weberiana, come ad esempio l'atteggiamento orientato al significato soggettivo⁹⁵. Altri adottano presupposti e procedure per Weber inaccettabili, come l'olismo organicistico e i costrutti non empirici e troppo generali (si pensi a Parsons). Altri ancora insistono nel proporre una metodologia meramente narrativa⁹⁶ o imperniata esclusivamente su concetti geografici⁹⁷. Alcuni rigettano la sua idea delle azioni modellate in quanto radicate in un insieme di modelli di azione caratteristico di un contesto (Huntington). Non sono pochi i teorici che contestano l'importanza che Weber attribuisce ai vettori sociali o all'intimo legame tra presente e passato.

Le sue strategie e procedure di ricerca formano un contributo originale allo studio sociologico delle civiltà. L'approccio weberiano dimostra di possedere gli strumenti adatti per condurre un'indagine sistematica circa la trasformazione del significato soggettivo tra le civiltà.

Si è qui cercato di dimostrare che quanto più profondamente una sociologia delle civiltà è ancorata alle componenti costitutive dell'approccio interpretativo weberiano, tanto più essa si rivela anche oggi in grado di offrire un contributo per la messa a punto di spiegazioni causali, capaci di fare piena luce sulle origini

⁹⁵ S. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 2000. T. PARSONS, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice-Hall, Upper Saddle River 1966. I. WALLERSTEIN, *Il Sistema mondiale dell'economia moderna*, il Mulino, Bologna 1978, vol. I: *L'agricoltura capitalista e le origini del Sistema mondiale dell'economia-mondo europea. 1600-1750*. F. FUKUYAMA, *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*, Farrar Straus & Giroux, New York 2011. K. POMERANZ, *La grande divergenza. La Cina, l'Europa e la nascita dell'economia mondiale moderna*, il Mulino, Bologna 2004.

⁹⁶ F. BRAUDEL, *A History of Civilizations*, Penguin, London 1995. W.H. MCNEILL, *The Rise of the West. A History of the Human Community*, University of Chicago Press, Chicago 1963. C. TILLY, *From Mobilization to Revolution*, McGraw-Hill, New York 1978.

⁹⁷ J. DIAMOND, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, Torino 1998.

di una particolare civiltà, sulla sua fisionomia specifica nonché sulla singolarità del suo percorso di sviluppo. Analogamente, essa riesce a supportare la comprensione degli agglomerati di significato soggettivo e delle interazioni tra civiltà, a prescindere dalla loro asprezza o armoniosità.

Bibliografia di Max Weber

Il lavoro intellettuale come professione, a cura di Delio Cantimori, Einaudi, Torino 1948 [1919]:

- *La scienza come professione*, in *ivi*, pp. 3-43.
- *La politica come professione*, in *ivi*, pp. 45-121.

Geschäftsbericht und Diskussionsreden auf den Deutschen soziologischen Tagungen (1910, 1912), in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, hrsg. von Marianne Weber, Mohr Siebeck, Tübingen 1988 [1924].

Economia e società, a cura di Pietro Rossi, 5 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1999⁴ [1922]:

- vol. I: *Teoria delle categorie sociologiche*.
- vol. II: *Economia e tipi di comunità*.
- vol. III: *Sociologia del diritto*.
- vol. IV: *Sociologia politica*.

Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali, a cura di Pietro Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 2001:

- *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura* [1904], in *ivi*, pp. 209-278.
- *Alcune categorie della sociologia comprendente* [1913], in *ivi*, pp. 495-539.
- *Il senso della "avalutatività" delle scienze sociologiche ed economiche* [1917], in *ivi*, pp. 541-597.

Sociologia della religione, a cura di Pietro Rossi, 4 voll., Edizioni di Comunità, Milano 2002²:

- vol. I: *Protestantesimo e spirito del capitalismo* [1904-1920].
- vol. II: *Letica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo* [1915-1919].
- vol. III: *Letica economica delle religioni universali. Induismo e Buddismo* [1915-1919].
- vol. IV: *Letica economica delle religioni universali. Il Giudaismo antico* [1915-1919].
- *Premessa [Vorbemerkung]* [1920], in *ivi*, vol. I, pp. 3-18.
- *Letica protestante e lo spirito del capitalismo* [1904-1905], in *ivi*, vol. I, pp. 19-187.
- *Chiese e sette nel Nord-America* [1906], in *ivi*, vol. I, pp. 191-204.
- *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo* [1906], in *ivi*, vol. I, pp. 205-230.
- *Introduzione [Einleitung]* [1915-16], in *ivi*, vol. II, pp. 3-40.
- *Intermezzo [Zwischenbetrachtung]. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo* [1915-1916], in *ivi*, vol. II, pp. 315-352.

Storia economica, a cura di Alessandro Cavalli, Edizioni di Comunità, Milano 2003 [1923].

Readings and Commentary on Modernity, ed. by Stephen Kalberg, Wiley - Blackwell Publishers, New York 2005.

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, ed. by Stephen Kalberg, Oxford University Press, New York-Oxford 2011.

Storia economica e sociale dell'antichità. I rapporti agrari, Editori Riuniti, Roma 2019²:

- *I rapporti agrari nel mondo antico* [1909], in *ivi*, pp. 31-424.
- *Le cause sociali del tramonto della civiltà antica* [1896], in *ivi*, pp. 427-450.

Bibliografia essenziale

- BRAUDEL FERNAND, *A History of Civilizations*, Penguin, London 1995.
- BURGER THOMAS, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Duke University Press, Durham 1976.
- DIAMOND JARED, *Guns, Germs and Steel. A Short History of Everybody for the Last 13000 Years*, Jonathan Cape, London 1997; trad. it. ID., *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, Torino 1998.
- FUKUYAMA FRANCIS, *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*, Farrar Straus & Giroux, New York 2011.
- HUNTINGTON SAMUEL, *The Clash of Civilization*, Simon and Schuster, New York 1996; trad. it. ID., *Lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 2000.
- KALBERG STEPHEN, *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, University of Chicago, Chicago 1994.
- *Introduction to "The Protestant Ethic"*, in M. WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., pp. 8-63.
 - *Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today*, Routledge, London 2012.
 - *Searching for the Spirit of American Democracy. Max Weber's Analysis of a Unique Political Culture. Past, Present and Future*, Paradigm Publishers, Boulder 2014; trad. it. ROBERTO F. SCALON, *America al bivio. Alla ricerca dello spirito della democrazia*, Mimesis, Milano 2019.
 - *The Social Thought of Max Weber*, Sage, Los Angeles 2017.
 - *Max Weber's Sociology of Civilizations. A Reconstruction*, Routledge, New York 2021.
- MCNEIL WILLIAM H., *The Rise of the West. A History of the Human Community*, University of Chicago Press, Chicago 1963.
- PARSONS TALCOTT, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice-Hall, Upper Saddle River 1966.
- POMERANZ KENNETH, *China, Europe and the Making of the Modern World*, Princeton University Press, Princeton 2000; trad. it. ID., *La grande divergenza. La Cina, l'Europa e la nascita dell'economia mondiale moderna*, il Mulino, Bologna 2004.
- TILLY CHARLES, *From Mobilization to Revolution*, McGraw-Hill, New York 1978.
- WALLERSTEIN IMMANUEL, *The Modern World-System*, Academic Press, New York 1974, vol. I: *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*; trad. it. ID., *Il Sistema mondiale dell'economia moderna*, il Mulino, Bologna 1978, vol. I: *L'agricoltura capitalistica e le origini del Sistema mondiale dell'economia-mondo europea. 1600-1750*.

GIACOMO MIRANDA

Alfred Weber (1868-1958)
e Robert M. MacIver (1882-1970)

1. *Premessa*

Nella rassegna critico-comparativa delle teorie sociologiche a lui contemporanee, Pitirim A. Sorokin colloca i contributi di Alfred Weber e Robert M. MacIver nel capitolo dedicato alle teorie dicotomiche dei supersistemi culturali. Si tratta, per la precisione, di due varianti di un unico modello, quello della dicotomia, che nella sua accezione più generale designa l'antitesi polare tra due termini irriducibili a una sintesi, e che vanta origini remote (Confucio, Mencio, ma anche Platone, Aristotele e Polibio) accanto a una ripresa più recente in Karl Marx e Friedrich Engels. Presso questi autori, la riproposizione in chiave economica di una polarizzazione radicale come quella in cui si contrappongono struttura e sovrastruttura non ebbe un influsso circoscritto alla ricezione immediata del pensiero marxiano, ma divenne il prototipo di numerose teorie successive.

La caratteristica comune di tutte le teorie dicotomiche – aggiunge il sociologo russo – sta nel fatto che, pur senza arrivare a una esplicita distinzione tra sistemi e aggregati socio-culturali, dividono la cultura totale di ogni società in due classi di fenomeni e sostengono che tutti i fenomeni di ciascuna classe sono interdipendenti e variano secondo uno stesso modello, ma che i modelli di variazione dei fenomeni di ciascuna classe sono fondamentalmente diversi tra loro¹.

Per quanto riguarda il mondo socioculturale totale, l'applicazione di questo schema conduce alla distinzione tra due sistemi, *civiltà* e *cultura*, ai quali corrispondono altrettante modalità di intendere la dinamica socioculturale intrinseca a qualunque società: *processo di civilizzazione* e *movimento culturale*. Mentre la "civiltà" è l'insieme dei prodotti scientifici, tecnologici, economici e politici, nella loro valenza tecnica e per la rilevanza collettiva da essi assunta, sotto il termine "cultura" si raduna la galassia dei valori non utilitaristici e dei fenomeni riflessivi di ordine religioso, filosofico, etico e artistico. Coerentemente con queste definizioni,

¹ P.A. SOROKIN, *Storia delle teorie sociologiche 2*, Città Nuova Editrice, Roma 1974, p. 292.

il processo di civilizzazione si caratterizza per la tendenza a invadere un numero crescente di ambiti della realtà socioculturale, nonché per la regolarità e linearità del suo avanzamento cumulativo. Al contrario, il movimento culturale presenta un'espansione ristretta a determinate aree o società storiche, risulta irregolare, non lineare, cumulabile né trasferibile – o comunque in misura limitata – da una cultura all'altra.

Da questa opposizione tra due sistemi e i rispettivi processi, nella quale convergono essenzialmente le sociologie culturali di Weber e MacIver, si desumono le premesse di quella congiunzione tra storia, società e cultura, che farà da sfondo ora agli studi comparativi rivolti alle civiltà del passato per approdare a una più consapevole collocazione del presente nel divenire storico (Weber), ora alla definizione di un modello esplicativo delle caratteristiche e della direzione del mutamento socioculturale (MacIver). Come osserva ancora Sorokin, il dualismo, che per entrambi evolverà in una struttura tripartita, non è di per sé un motivo di infertilità teorica. Lo diventa – e qui si sostanzia la duplice critica sorokiniana a Weber e, in modo più attenuato, a MacIver – se, da un lato, abbandona all'indeterminatezza il significato di nozioni basilari quali "sistema" o "unità", e, dall'altro, proprio a motivo di una simile vaghezza degenera in un esito illogico e artificioso. Questo giudizio, che limitatamente al sociologo tedesco riecheggia le perplessità di alcune voci a margine dell'edizione del 1930 dei convegni di Davos², discende dalla riduzione del binomio civiltà-cultura a mero costrutto formale, sprovvisto di un autentico valore euristico perché incapace di rendere conto, con la dovuta chiarezza, delle modalità di interazione tra le due sfere. In realtà, come emergerà dapprima nella posizione di Weber e poi in MacIver, questa dicotomia, che nasce da un'esigenza di distinzione teorica per quanto possibile rigorosa, ha senso soltanto se ancorata all'esperienza concreta e vivente della realtà storico-sociale, dalla quale viene dedotta e alla quale dev'essere ricondotta.

2. *I fondamenti della Kulturosoziologie weberiana*

Posto di fronte al complesso dei dati storici nella loro inscindibile connessione con le trasformazioni socioculturali, per Alfred Weber il sociologo della cultura non può mimetizzarsi nelle parti di più semplice accesso a un simile *tutto*, ma deve sforzarsi di concepirlo come tale nel suo dinamismo psichico-spirituale. Prima ancora che trattarsi di un'operazione intellettuale metodologicamente strutturata, il tentativo di comprensione da parte dello studioso consiste in un'e-

² F. VITO, *Note e discussioni: filosofia, sociologia e scienze sociali particolari in un recente congresso*, in «Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie», serie III, vol. 2, fasc. 1, 1931, p. 54.

sperienza psichica (*seelische Erleben*) del passato, finalizzata a ridurne l'estraneità e a conservare, in pari tempo, la particolarità concreta e vitale delle sue tracce e testimonianze nella totalità delle condizioni che le hanno generate. L'obiettivo ultimo di questo approccio sociologico, che accorda appunto il primato alle *condizioni* anziché alle cause, consiste nell'individuazione dei principi formali del processo storico-culturale non al fine di elaborare una teoria metastorica formalista, ma per situare la molteplicità dei fenomeni particolari nel quadro di un'area socioculturale relativamente omogenea, il *corpo storico*, la cui fisionomia generale prende il nome di *costellazione storico-sociologica*.

La struttura esterna della storia appare come un succedersi di *Geschichtskörper* (si pensi, ad esempio, alle civiltà dell'antico Egitto e della Mesopotamia³) indipendenti ma collegati esteriormente tra loro, provvisti di un'essenza peculiare e di forme espressive vitali, organizzative e creative, del tutto uniche benché non incomparabili. Poiché ogni corpo storico attraversa fasi di assestamento alternate a momenti di trasformazione, muta la sua fisionomia complessiva e diviene pertanto comprensibile come tra la costellazione iniziale, nella quale si definiscono i caratteri determinanti e permanenti dell'identità socioculturale di una civiltà, e quella conclusiva se ne possano annoverare altre intermedie. Per ognuna di esse si dà una configurazione particolare dei rapporti di influenza tra tre sfere, quelle del *processo sociale*, della *dinamica di civilizzazione* e del *movimento culturale*, scindibili e descrivibili staticamente solo con un atto intellettuale perché, nella realtà, interrelate e interagenti in quel substrato ontologico che Weber denomina *aggregazione vitale*.

Trattandosi di categorie tipologiche e, al contempo, per una singolare assimilazione che contravviene a uno dei capisaldi del metodo del fratello Max, di «strutture metafisiche dello stesso sviluppo storico»⁴, è impossibile assimilarle a pure astrazioni. Il loro reciproco incremento (*Ineinanderwachsen*) in un certo corpo storico si attua nella forma di sequenze evolutive specifiche che, tuttavia, presentano assetti e direttrici di sviluppo tipiche: spetta al sociologo della cultura riconoscerle come costanti storico-culturali necessarie. Egli, inoltre, deve prevedere un margine di ineliminabile imprevedibilità delle azioni individuali, la cui spontaneità, dal punto di vista della *Konstellationssoziologie*, appare comunque sottoposta al condizionamento di fattori esterni (conformazione orografica e geografica, densità della popolazione) e, in generale, dell'esistenza (*Dasein*) storico-totale nella quale si avvicinano le aggregazioni vitali. In questo senso è

³ A. WEBER, *Kultursoziologische Versuche: das alte Aegypten und Babylonien*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 55, 1926; ripubblicato in ID., *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie*, Piper, München 1951.

⁴ G. SARTI, *Alfred Weber. Economia, politica, sociologia della cultura e filosofia della storia*, Olschki, Firenze 1999, p. 85.

significativa la vicenda della rivoluzione enoteistica di Akhenaten, faraone che secondo Weber sovvertì solo in apparenza l'ordine secolare, vigente a partire dalla costellazione iniziale della civiltà egiziana, del *magismo burocratico razionale*. Esso consisteva nella commistione tra una religiosità magico-animista primitiva, ancorché fatta assurgere a religione di Stato liturgicamente codificata, e la burocratizzazione che aveva cambiato il volto dell'antico Egitto lungo il succedersi delle dinastie. L'iniziativa personale del sacerdote di Aten non comportò alcuna soluzione di continuità nella tradizione, bensì sostituì il proprio magismo burocratizzato all'antico prima che quest'ultimo, dopo un breve periodo di oscuramento, riacquistasse la supremazia.

Sullo sfondo del fallimento di Akhenaten è visibile una determinata combinazione delle relazioni tra le tre sfere, ognuna delle quali ha «una specifica struttura interna, ritmo e forma di movimento, una specifica potenza creativa»⁵. Il processo sociale designa

quell'ambito del divenire storico nel quale le manifestazioni più vitali degli uomini, i loro istinti e i loro impulsi naturali, si danno un ordine e trovano modo di integrarsi pacificamente nei grandi conglomerati economici e politici della società⁶.

Tale ordine, che muove nella direzione di un maggior livello di complessità e differenziazione, si dispiega in modo irripetibile nel succedersi delle configurazioni sociali di qualunque raggruppamento umano. Questo non esclude la possibilità di individuare regolarità ricorrenti e stadi tipici, così come non deve far dimenticare che la convivenza materiale degli uomini è sempre animata da un fondamento naturale, la *volontà di associarsi*, nel quale si riuniscono e armonizzano forze volitive e istintive altrimenti inconciliabili. Sulla storia dei singoli processi sociali influiscono variabili ambientali, nonché «lo stadio di sviluppo e diffusione raggiunto su scala mondiale dall'apparato complessivo della civilizzazione e del grado di accessibilità dei suoi mezzi tecnico intellettuali»⁷, e proprio dalle risposte collettive al potere condizionante di questi elementi deriva il suddetto carattere di unicità, condiviso con la cultura.

Per Colin Loader, Weber «non si è mai liberato dell'orientamento binario»⁸, e questo nonostante la sfera del processo sociale figuri, a tutti gli effetti, separata dal suo ambito di appartenenza originario: la *Zivilisation*. Intermedio tra i fe-

⁵ L. ALLODI, *Sapere*, in S. BELARDINELLI, L. ALLODI (a cura di), *Sociologia della cultura*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 32.

⁶ A. ROVERSI, *La Kulturosoziologie di Alfred Weber*, in «Rassegna italiana di Sociologia», 28, n. 2, aprile-giugno 1987, p. 212.

⁷ *Ivi*, p. 213.

⁸ C. LOADER, *Alfred Weber and the Crisis of Culture, 1890-1933*, Palgrave Macmillan, New York 2012, p. 121.

nomeni culturali e la struttura sociale cui provvede mezzi tecnici gradualmente più avanzati, questo “cosmo intellettuale”, come lo definisce Weber, è percorso da una dinamica progressiva irreversibile e universale. Si tratta, infatti, della linea evolutiva che, fin dagli albori della civiltà umana, si snoda all'interno di tutti i corpi storici e, insieme, li connette esteriormente in un *continuum* dominato dalla vittoria del pensiero e della prassi scientifica sull'ingenuità del magismo; da immagini intellettualizzate del mondo e dell'Io; dallo sviluppo di un apparato razionale dalla spiccata vocazione tecnico-pratica e utilitarista. L'indagine causale della scienza, rischiarando aspetti dell'esistente disponibili a tutte le formazioni socioculturali, purché la loro struttura sociale sia pronta ad accoglierli, conduce alla *scoperta*, la principale finalità delle tappe del processo di civilizzazione.

Da ultimo la *Kultur*, connotata per contrasto con la *Zivilisation*, annovera un insieme di saperi che eccedono il mero criterio dell'utilità (come la filosofia, la religione e l'arte) e non si prestano, pertanto, a essere funzionalizzati o trasferiti al di fuori del corpo storico che li ha coltivati. Al contrario, essi affondano le radici nell'*anima* di una civiltà, in quella componente psichico-spirituale da cui si irradia, di volta in volta, una particolare aggregazione di vita che inaugura, in quanto suo presupposto essenziale, una nuova stagione di produttività culturale. Weber insiste sulla chiusura e sull'unione indissolubile tra *Geschichtskörper* e cultura, ovvero sull'esclusività di quest'ultima in quanto *vita in trasformazione* che si sottrae alla necessità logico-causale del sapere di civilizzazione, volto alla scoperta piuttosto che alla *creazione*, e che pertanto non ammette di essere cristallizzata in schemi evolutivi prestabiliti. Una cultura alterna fasi di fioritura ad altre di sterilità che precorrono un successivo rinvigorismento o ne lasciano intravedere la decadenza, e, sebbene possa mostrare tratti comuni con altre culture, non potrà mai essere imbrigliata nelle maglie di alcuna spiegazione determinista.

3. *La posizione dell'umanità nella storia*

Publicato per la prima volta a Leiden nel 1935 e apparso in una seconda edizione accresciuta nel 1950, *Storia della cultura come sociologia della cultura* si presenta come un grandioso affresco di storia universale realizzato da Weber durante l'isolamento forzato sotto il regime hitleriano. L'opera segna la più compiuta applicazione del metodo fenomenologico, costellativo e comparativo perfezionato nel decennio antecedente, e nasce da una serie di pressanti interrogativi che ne esplicitano, da subito, l'ancoraggio all'attualità:

In quale punto ora ci troviamo veramente nel fluire della storia, non come singolo popolo, ma come umanità trasportata da questo fluire? Quali sono per noi le conseguenze di

questo fluire? La nostra sensazione è che esso ci stia portando verso una nuova esistenza con una velocità enorme, quasi lacerante⁹.

In quanto segmento finale del divenire storico, il presente offre una visione parziale e provvisoria del suddetto fluire. Eppure vi si coglie ugualmente l'accelerazione di quella subordinazione dell'individuo, preparata fin dai tempi remoti delle *Urkulturen* egiziano-mesopotamiche, alle tendenze autocratiche della macchina burocratica, sempre più pervasiva grazie all'alleanza con la tecnologia. Le risposte attese dall'autore si possono guadagnare solo considerando la storia come totalità e insieme unità, intendendo cioè le singole civiltà, la loro origine e decadenza, nonché la varietà delle loro manifestazioni socioculturali, al pari di processi vitali autonomi ma riconducibili a un movimento unitario di civilizzazione.

Weber individua anzitutto quattro tipi umani. Il primo e il secondo, ossia l'uomo di Neanderthal e l'uomo di Aurignac, risalgono a una fase preistorica e presociale, e la loro qualificazione essenziale, in quanto individui primordiali, è quella di esseri coscienti di un mondo-oggetto che si distingue e contrappone alla loro esistenza soggettiva. Ancora nomade, il primo uomo si limitò a una mera occupazione dell'ambiente circostante, mentre il secondo abbozzò l'introduzione di un ordine artificiale nel mondo praticando la semina, la caccia e la pesca. Il terzo è l'uomo *storico* «chiamato a essere "dominatore" (*Herrschaftsmensch*), la cui struttura psichica è stata forgiata da straordinari mutamenti territoriali e climatici»¹⁰. Il dominio esercitato dal terzo uomo sulla natura crebbe simultaneamente con il dominio teoretico-intellettuale dell'esistenza, promuovendo il duplice, irreversibile passaggio dell'umanità dall'innocenza alla consapevolezza, dalle tenebre alla chiarezza di spirito. Come vedremo a breve, dopo un resoconto necessariamente sommario dell'architettura generale dell'opera, saranno gli strumenti della civilizzazione a minacciare la signoria del terzo uomo evocando il pericolo del quarto, che l'autore riteneva esemplarmente incarnato dagli "automi" sottomessi alla burocratizzazione sovietica.

Dal 3500 a.C. l'*Herrschaftsmensch* fondò le *civiltà primarie* di Egitto e Mesopotamia a Occidente, quella cinese e indiana a Oriente. Mentre questi due corpi storici non costituirono lo strato primigenio dal quale germinarono le culture di altre civiltà, l'area del Mediterraneo e del Vicino Oriente fu interessata da un fenomeno di sovrapposizione. Weber parla di *civiltà secondarie di primo grado* riferendosi proprio a quelle sorte sulle *Hochkulturen* primarie di Egitto e Babilonia: da un lato popoli mediterranei come greci e romani, e, dall'altro, la vasta compagine, localizzata dall'Asia Minore fino al confine indiano, dell'impero persiano.

⁹ A. WEBER, *Storia della cultura come sociologia della cultura*, a cura di Mirella Scaduto d'Alessandro, Novecento, Palermo 1983, p. 39.

¹⁰ L. ALLODI, *Alfred Weber. Una introduzione*, Armando, Roma 1991, p. 138.

Primo popolo colto dell'umanità, i greci unirono all'esaltazione prometeica dell'uomo lo scandaglio dei recessi più tragici della sua condizione esistenziale. Non ebbero timore di interrogarsi a fondo, e il loro razionalismo lasciava trasparire quell'insopprimibile fatalismo che impregna la *produzione tragica*, il contributo specifico che le costellazioni della grecità portarono alla storia umana. La Persia e Roma, invece, amministrarono i rispettivi imperi con due attitudini assai diverse: tolleranza verso le minoranze etniche e culturali da parte dell'una, privazione dei diritti di rappresentanza, a danno dei popoli assoggettati, a opera dell'altra. La figura del *civis*, similmente al cittadino greco, era inscindibile dalla comunità, dunque dal retaggio magico di una romanità primitiva, culla di quel *mos maiorum* che avrebbe plasmato il diritto e le istituzioni successive. Fu questo, sottolinea Weber, il "grande dono" dei romani ai posteri.

Alla caduta dell'impero, l'universalismo pagano venne travolto e sopraffatto, ma non eliminato, dapprima dalla dottrina rivoluzionaria e poi dalle istituzioni del cristianesimo, nel susseguirsi di tre costellazioni che conducono alle soglie del Medioevo. Per effetto delle invasioni di germani, arabi e slavi, si concretizzò uno stadio evolutivo nuovo, quello delle *civiltà secondarie di secondo grado*, che assunse tre grandi diramazioni socioculturali: Russia e islam per l'Oriente, area romano-germanica per l'Occidente. Il tipo sociologico di queste popolazioni risulta unico: genti sedentarie che abbandonarono gli insediamenti nativi recando un proprio patrimonio di cognizioni economiche, politiche, tecniche e di civilizzazione, il quale poi entrò in contatto e si mescolò – avvenimento, questo, squisitamente occidentale – con la preesistente stratificazione di un cristianesimo imbevuto di filosofia neoplatonica.

Dal VI secolo fino alla "rottura" della storia mondiale nel 1914, gli assi portanti della narrazione weberiana, che procede per costellazioni e tentativi di comparazione tra le stesse, si possono identificare con i seguenti, reciprocamente collegati: il compimento del processo di demagificazione; l'intellettualizzazione del reale, la funzionalizzazione della natura e una fiducia sempre più incondizionata nel progresso civilizzatore; la burocratizzazione della società e la degenerazione del terzo uomo in quel «prodotto di forze sociali e istituzioni sociali, un "mero aggregato di ruoli"»¹¹, che prefigura la venuta del quarto.

Nella Prima guerra mondiale, evento tutt'altro che accidentale e radicale sovvertimento dell'epoca di splendore materiale che l'aveva preceduta, sfociarono le contese imperialistiche a lungo alimentate dalle politiche di potenza delle nazioni belligeranti. Concluso da trattati non di pace ma "di guerra", il conflitto causò uno stravolgimento (*Umbruch*) di proporzioni globali, infrangendo l'integrità di

¹¹ B. RIESTERER, *Alfred Weber's Position in German Intellectual History*, in E. DEMM (hrsg.), *Alfred Weber als Politiker und Gelehrter. Die Referate des Ersten Alfred Weber-Kongresses in Heidelberg* (28.-29. Oktober 1984), Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Stuttgart 1986, p. 94.

qualunque corpo storico e della sua aggregazione vitale. Compromise, inoltre, fin dal principio la tenuta dei presupposti della Società delle Nazioni, organo sovranazionale basato, secondo Weber, su un allargamento indiscriminato del diritto di rappresentanza e prevedibilmente inefficace nel prevenire il riacutizzarsi di rivalità mai sopite. Mentre l'autore scrive, la popolazione mondiale si è già avviata verso un chiaro esito di massificazione e di omologazione psichica alimentata dalla tecnologia delle comunicazioni intercontinentali, fattore di livellamento di qualsiasi *habitus* spirituale al punto tale da erodere le stesse «premesse esistenziali psichiche»¹² del terzo uomo.

Sulla sua espressione europea, immersa nella dialettica tra istinti dominatori ereditati dalla classicità e istinti antidominatori riferibili all'anima ebraico-cristiana, si protendono le ombre del quarto uomo. La tensione prometeica alimentata dalla civilizzazione tecnologica ha paradossalmente estinto ogni aspirazione eroico-aristocratica all'universalità, minacciando la sopravvivenza di una cultura autenticamente umana. In parallelo, e a riprova dell'evidente ascendente nietzschiano, l'indirizzo intellettualistico della metafisica greco-ebraico-cristiana ha completato la razionalizzazione della realtà, definitivamente demagificata, ma proprio per questa via si è instaurata un'irrimediabile estraneità con il mondo della vita divenuto il nuovo *apeiron*, l'indeterminato che sfugge alla pretesa di validità universale avanzata dalle categorie dell'intelletto stesso. Di qui l'amara constatazione weberiana:

Su tutta la terra dovrà avere inizio un secolo spiritualmente semplificato [...]. Lo sviluppo dell'autocoscienza delle masse è giunto anch'esso al punto che [...] non possono più credere nella magia e nella mitologia nel senso antico; così come non possono più piegarsi ad alcuna metafisica dell'intelletto né ad alcuna nuova religione rivelata. È proprio a questo risultato che la storia le ha portate¹³.

Con la catastrofe della Seconda guerra mondiale, durante la quale Weber redige l'ultimo capitolo aggiunto al testo del 1935, si fa ancora più opprimente l'incombere del quarto uomo con il suo portato di degenerazione nichilistica, di vuoto valoriale riempito dalla convergenza rovinosa tra burocratizzazione del corpo sociale e totalitarismo. Non sorprende allora, sotto questo aspetto, la dicitura "leviatano amministrativo" attribuita alla «configurazione esteriore dell'esistenza nella sfera economica, in quella statale fusa in essa, nel resto della vita»¹⁴, come se nella costellazione finale della civiltà contemporanea la struttura sociale fosse ormai prossima a perdere la propria indipendenza e consistenza ontologica,

¹² A. WEBER, *Storia della cultura come sociologia della cultura*, cit., p. 432.

¹³ *Ivi*, p. 444.

¹⁴ *Ivi*, p. 458.

piegata una volta per tutte agli imperativi del funzionalismo, dello specialismo e del tecnicismo burocratico. La meccanizzazione della società, la crisi del potere rigenerativo della cultura, le nuove religioni sociali che coagulano in sé concezioni economiche, politiche e civili tra loro contrastanti, la minaccia della distruzione nucleare, il bipolarismo, la sovrappopolazione e le diseguaglianze, restituiscono un presente dai risvolti drammatici. Non è ancora troppo tardi, tuttavia, per arrestare la marcia del quarto uomo, a patto che il terzo, in forza di una rinnovata coscienza del proprio ruolo nella storia, recuperi e difenda quella multiformità, pluridimensionalità e trascendenza che ne innervano l'essenza. Sottrarre la componente psichico-spirituale umana al giogo dell'intellettualizzazione e della funzionalizzazione è la chiave per relativizzare l'egemonia della civilizzazione, riconferire vigore alla cultura e umanizzare le strutture sociali. Diversamente, il *Dasein* storico-totale non potrà che continuare a inabissarsi nella notte.

4. *Cultura, civilizzazione e mutamento sociale in Robert M. MacIver*

Il passaggio dal binomio cultura-civilizzazione a una tricotomia si produce, in modo del tutto indipendente dalla *Kultursoziologie* weberiana ma sempre tra gli anni '20 e '30 del XX secolo, nella riflessione di Robert M. MacIver. I tratti di analogia che avvicinano i due autori si possono riassumere in tre punti: 1) entrambi si richiamano a un atteggiamento fenomenologico-esperienziale verso le manifestazioni socioculturali, che in MacIver risente dell'adesione alla filosofia del *common sense*, mentre in Weber si appropria di presupposti vitalistico-esistenziali ricavati dalla frequentazione, durante il periodo heidelbergese, di scritti di Henri Bergson, Hans Driesch e Friedrich Nietzsche; 2) è comune il riconoscimento della centralità e delle differenze, per dinamica e ritmo evolutivo, della suddetta antitesi, invocata per rendere ragione della struttura e del mutamento socioculturale; 3) le rispettive sociologie politiche si sovrappongono nella misura in cui, diagnosticando la crisi dello Stato nazionale moderno, rilevano il tramonto della nozione tradizionale di *sovranità*, per l'esercizio della quale occorre individuare i limiti e le modalità socialmente opportune.

Proprio in *The Modern State*¹⁵, lo studioso si sofferma sul processo di formazione, riforma e declino dello Stato moderno. Contro lo spirito nazionale, che ambisce alla sua piena realizzazione nella vita dello Stato medesimo, si oppone un'idea di sovranità coercitiva che *resiste* al libero corso della componente spirituale. La dialettica conseguente non solo giustifica la distinzione tra *commonwealths by institutions* e *commonwealths by acquisition*, ma è rivelatrice di un più profondo contrapporsi tra vita e organizzazione, *spirito* e *forma*. Lo Stato non

¹⁵ R.M. MACIVER, *The Modern State*, Oxford University Press, Oxford - New York 1926.

può prescindere da una fitta trama di interventi di direzione e di controllo che ne definiscono la forma organizzativa. Tuttavia, questo non implica affatto che la società si esaurisca completamente nei servizi e negli obblighi che le provengono da questo “rivestimento esteriore” – lo Stato, appunto – nel quale si congiungono politica, economia e tecnica. Infatti, oltre all’ambito di tale congiunzione (e delle istituzioni che da essa traggono origine) identificato da MacIver con la *civilisation*, ne esiste un altro che non modella la società dall’esterno, bensì la “genera” dall’interno e, al tempo stesso, “anima e crea” la civilizzazione: si tratta della *culture*. Mentre quest’ultima è ciò che noi siamo, riunisce valori meritevoli di essere perseguiti di per sé e una *lealtà* soggettiva che oltrepassa interessi e calcoli utilitaristici, la civilizzazione è, come in Weber, cumulativa, trasmissibile ed estranea all’irripetibilità che contraddistingue le espressioni culturali. Si può fare uso di una tecnica, osserva MacIver, anche senza averla compresa, mentre la cultura, che pure si serve di tecniche rese disponibili dalla civilizzazione, postula la creatività e la consapevolezza di un singolo artefice non meno che di un’intera civiltà.

Alla luce di queste premesse, il confronto tra l’epoca attuale e le precedenti non può aver luogo sul piano delle istituzioni né dello sviluppo tecnologico, ma deve includere termini di comparazione riferibili all’adesione disinteressata a un certo orizzonte valoriale e alle sue ricadute su scelte individuali e collettive. Come è inarrestabile il processo cumulativo della civilizzazione, così la cultura è in un divenire incessante, nonostante alcune manifestazioni “nazionali” abbiano valicato i confini originari per imporsi come durevole patrimonio sovranazionale. Se il sociologo è alla ricerca della *direzione* del mutamento socioculturale, il dato permanente di ogni sua ipotesi non potrà che essere questo: la conservazione di una cultura passa attraverso la sua capacità di rendere operativo il potenziale di creatività che la pervade e diversifica dalla civilizzazione, nel quadro di quel *nexus of present relationships* che è la società.

Qualora, invece, l’obiettivo sia la determinazione di principi di ordine nella storia in riferimento alla dinamica socioculturale, il modello (*pattern*) proposto da MacIver richiede, per prima cosa, una presa di distanza dall’uso eclettico che autori *sinottici* come Oswald Spengler, Vilfredo Pareto e Arnold J. Toynbee hanno fatto del materiale storico. Sorretti da sottili strategie persuasive ma confusi nel tracciare le coordinate teoriche dei loro tentativi di riordino dei dati empirici, i contributi di questi intellettuali mancano di chiarezza nell’uso di idee cardine quali “unità” e “continuità”. MacIver, a sua volta, non rinuncia a servirsi di esse: intende delucidarne il contenuto e approfondire le implicazioni del loro impiego ammettendo che vi è storia (e, in parallelo, analisi sociologica) solo di ciò che in sé è unità e soggiace, *come tale*, a processi di cambiamento.

Sgombrato il campo da interessi unilaterali a discrezione dello storico, da accentuazioni arbitrarie ispirate da una particolare disposizione d’animo verso

l'oggetto della sua indagine – «Un meteorite fiammeggiante, per l'astronomo, si rivela di gran lunga meno significativo di una nebulosa evanescente»¹⁶ –, e dall'attitudine a considerare un certo sistema, sia esso economico, politico oppure religioso, come il fondamento dell'unità storica e sociale, si rende necessario spingere lo sguardo oltre per afferrare la *mentalità* che crea e sostiene ciascuno di questi sistemi. Il risultato di tale oltrepassamento è l'esperienza cosciente che si ha di essi, e coincide con la *mentality* appena menzionata. Basta assumerne la centralità per rendersi conto che l'unica realtà oggettiva in cui si imbatte l'esplorazione dello storico della società è il *soggetto esperiente*; la sola unità inclusiva è la coerenza di uno *schema di vita* incorporato dai membri di una data formazione socioculturale; l'unica *sintesi* disponibile si concretizza nell'interpretazione del carattere, della derivazione, delle condizioni, delle tendenze e del mutamento dei modi di essere socialmente stabiliti.

Se dunque i sistemi si riducono ad articolazioni, o strumenti, di uno schema di vita relativamente coerente assimilato da una pluralità di individui, va da sé che l'unità non potrà risiedere nella particolarità delle relazioni economiche o dei vincoli posti dallo Stato, ma si manifesterà dinamicamente in un insieme di valori il cui grado di incorporazione deciderà della coesione sociale. Nello *scheme of life* del capitalismo del XIX secolo, per esempio, l'unità acquista la forma di una galassia di valori *embodied* che si intrecciano in una specifica cultura; cooperano al suo sostegno i *sistemi utilitaristici* (o *strumentali*) economico, politico e tecnologico, con tutte le loro organizzazioni; da ultimo, il terzo elemento co-determinante, riscontrabile in ogni situazione e processo storico, corrisponde ai *fattori materiali* biologici e ambientali. La chiave interpretativa del divenire storico è intrinseca a un attento esame delle interdipendenze e degli assestamenti che si producono nei rapporti tra queste tre sfere, come accade nella *Kultursoziologie* di Weber, tenuto conto che i loro vicendevoli *adjustments* non seguono traiettorie accidentali ma un preciso *pattern of change*.

Prima di metterlo a fuoco, occorre aggiungere che la posizione di priorità logica della cultura sui sistemi utilitaristici e sui fattori materiali non è casuale. Pur muovendosi entro una cornice tricotomica, MacIver conferisce un ruolo decisivo alla distinzione sociologica tra valori-come-fine e valori-come-mezzo: i primi permeano la *culture*, la cui crescita precaria e discontinua testimonia la sua natura di possesso soggettivo, coltivato all'interno di relazioni interpersonali di affinità, ma anche una notevole capacità di rigenerazione mediante la ciclica riproposizione dell'antico nel nuovo; i secondi ricalcano i tratti salienti della civilizzazione, dal pragmatismo al calcolo dell'efficienza, dall'andamento espansivo lineare alla pervasività della tecnica. MacIver ritiene troppo riduttivo esaurire

¹⁶ R.M. MACIVER, *The Historical Pattern of Social Change*, in ID., *Politics and Society*, ed. by David Spitz, Atherton Press, New York 1969, p. 35.

un'unità, ad esempio la nazione, nelle organizzazioni che fanno capo ai suoi sistemi utilitaristici o nelle componenti biologiche, razziali e territoriali. Ecco perché i valori-come-fine che costellano l'intelaiatura della cultura vengono per primi: «È nella configurazione dei valori culturali che si deve trovare il legame interno, l'unico fattore di coesione che ci permette di affermare che quello che chiamiamo popolo, nazione o civiltà, possiede una qualche unità attraverso lo spazio e il tempo», e rende concepibili «Egitto, Grecia, Palestina, Cina, Inghilterra e Stati Uniti d'America come entità storiche»¹⁷. Se manca il senso di valori comuni operanti come *fini comuni* e non come direttrici contingenti di comportamento, la disgregazione sociale non può che essere un esito prevedibile, ma anche il lavoro dello storico della società rischia di arenarsi in presenza di un impedimento insuperabile. Egli deve sapere che l'unità rinvenibile nella società umana è un tipo di legame essenzialmente soggettivo, come detto, un senso comunitario che agisce al di sotto del rivestimento istituzionale delle organizzazioni statali e subisce, allo stesso tempo, l'azione modellante dei sistemi utilitaristici e di quei fattori materiali nei confronti dei quali è chiamato a predisporre risposte adattive adeguate.

In origine, secondo il *pattern* messo a punto da MacIver, non esisteva né tricotomia né alcun tipo di differenziazione tra le tre sfere. Soltanto in seguito, e per gradi, si verificarono la rottura della fusione iniziale e una demarcazione sempre più evidente che sancì la definitiva decadenza delle pratiche magico-culturali, le stesse che per secoli avevano scandito la vita comunitaria. Si pensi al mondo di Omero, quando l'arte della navigazione contemplava una compenetrazione omogenea tra le preghiere a Poseidone (cultura) e le tecniche di manovra dei remi (utilità). Non bisogna attendere la nascita della filosofia per imbattersi, prima ancora dell'avvento delle città-Stato, nella prima infrazione culturale della predetta omogeneità: l'epigramma di una tavoletta votiva, come annota Pareto, che, anziché inneggiare a Poseidone per un naufragio scampato, pone la domanda su dove siano le tavolette votive dei marinai annegati. Questa "eccezione" è riconducibile a un impulso emancipatorio culturale molto evidente: levare gli occhi al cielo, senza temere i dardi di Zeus né di infrangerne l'ordine statico, per intraprendere la ricerca coraggiosa delle cause del reale, atteggiamento poi messo in risalto dalla speculazione filosofica del V secolo, dalla tragedia e dall'arte.

A questa straordinaria stagione creativa si erano affiancate, nel frattempo, imprese economiche mosse dalla pressione utilitarista e sperimentazioni di unioni politiche culminate nella *polis*, motivo della forza e, al tempo stesso, della fragilità dei greci. Le contese interne e la minaccia proveniente da potenze straniere non sortirono l'effetto di aggregare le *poleis*, ma tanto i governanti quanto gli intellettuali e le masse popolari ripiegarono su un'idea primitiva di unità che avrebbe approfondito la frammentazione in atto fin dalle origini. E così le *Baccanti* di

¹⁷ *Ivi*, p. 40.

Euripide, l'utopia totalitaria di Platone, la rievocazione del modello spartano di una rigida gerarchia sociale in Aristotele attestano la strutturale incapacità della cultura e dei sistemi utilitaristici politico ed economico di adattarsi a scenari di transizione. Diversamente dai greci, la civiltà dell'Occidente medievale «fece dell'autorità il palladio dell'unità»¹⁸. Eppure, la sua superimposizione culturale autoritaria non bastò a soffocare le aspirazioni a unità socioculturali alternative. E «mentre le fedi cambiano direzione e le mode oscillano, le tecniche avanzano»¹⁹ lungo una continuità ideale che unisce Francis Bacon a Henry Ford, ed ebbe profonde ripercussioni sulla riformulazione del concetto di autorità.

Erede di quella struttura universalista e immerso in un distacco inedito, per dimensioni ed effetti, tra cultura e sistemi utilitaristici, l'Occidente odierno non può esimersi dall'affrontare la stessa sfida che aveva visto soccombere la civiltà ellenica, vale a dire quella del riadattamento politico e della correlata reinterpretazione dell'unità sociale. Non è più possibile indulgere in nostalgie per modelli di unità del passato, semplificati e assolutizzati, al solo scopo di ottenere risposte rassicuranti davanti alla complessità della realtà attuale e del prossimo futuro. Occorre, al contrario, prendere atto del fatto che «la direzione nella quale si muove il modello di trasformazione è quella di una grande varietà di coerenze culturali divergenti e interpenetrantesi, all'interno di un ordine utilitaristico sempre più inclusivo e uniforme»²⁰, senza per questo dimenticare che la centralità spetta ancora a quanto di autenticamente umano è presente e resiste nella sua integrità. Come non è ineludibile che il terzo uomo ceda il passo al quarto, così è impossibile minimizzare, nella costruzione dei legami sociali, l'efficacia dimostrata dalla *lealtà* verso ciò che ha valore in sé: verso quel buono, bello e vero in grado di instaurare rapporti di cooperazione, perfino di comunione.

Bibliografia essenziale

ALLODI LEONARDO, *Alfred Weber. Una introduzione*, Armando, Roma 1991.

- *Quello che non è di Cesare. Comunità, società e stato in Robert M. MacIver*, Franco Angeli, Milano 2000.
- *Sapere*, in S. BELARDINELLI, L. ALLODI (a cura di), *Sociologia della cultura*, Franco Angeli, Milano 2006.

LOADER COLIN, *Alfred Weber and the Crisis of Culture, 1890-1933*, Palgrave Macmillan, New York 2012.

MACIVER ROBERT M., *The Modern State*, Oxford University Press, Oxford - New York 1926.

¹⁸ *Ivi*, p. 47.

¹⁹ *Ivi*, p. 48.

²⁰ *Ivi*, p. 49.

- *The Historical Pattern of Social Change*, in ID., *Politics and Society*, ed. by David Spitz, Atherton Press, New York 1969; ed. or. in «Journal of Social Philosophy», n. 2, 1936, pp. 35-54.
- RIESTERER BEATE, *Alfred Weber's Position in German Intellectual History*, in E. DEMM (hrsg.), *Alfred Weber als Politiker und Gelehrter. Die Referate des Ersten Alfred Weber-Kongresses in Heidelberg* (28.-29. Oktober 1984), Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Stuttgart 1986.
- ROVERSI ANTONIO, *La Kulturosoziologie di Alfred Weber*, in «Rassegna italiana di Sociologia», 28, n. 2, aprile-giugno 1987.
- SARTI GIOVANNA, *Alfred Weber. Economia politica, sociologia della cultura e filosofia della storia*, Olschki, Firenze 1999.
- SOROKIN PITIRIM A., *Storia delle teorie sociologiche 2*, Città Nuova Editrice, Roma 1974; ed. or. *Sociological Theories of Today*, New York - London - Tokyo 1966.
- VITO FRANCESCO, *Note e discussioni: filosofia, sociologia e scienze sociali particolari in un recente congresso*, in «Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie», serie III, vol. 2, fasc. 1, 1931.
- WEBER ALFRED, *Kulturosoziologische Versuche: das alte Aegypten und Babylonien*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 55, 1926; ripubblicato in ID., *Prinzipien der Geschichts- und Kulturosoziologie*, Piper, München 1951.
- *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*, Piper, München 1950²; trad. it. M. SCADUTO D'ALESSANDRO, *Storia della cultura come sociologia della cultura*, Novecento, Palermo 1983.

ADRIANO DELL'ASTA

Nikolaj Berdjaev
(1874-1948)

Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev nasce a Kiev il 18 marzo 1874, da una famiglia nella quale si incontrano e si mischiano, per via paterna, le vecchie tradizioni militari e nobiliari della Russia imperiale (il padre era ufficiale della Guardia e il nonno era stato generale) e, per via materna, le tradizioni nobiliari dell'Occidente (la madre era figlia della contessa francese Matilde di Choiseul-Gouffier). Quasi che la terra fosse un destino – cosa che lui, innamorato sopra ogni cosa della libertà dell'uomo, negherà sempre e assolutamente – Berdjaev nasce, cioè, in un luogo (Kiev) che le stravaganti ricostruzioni storiche e ideologiche putiniane hanno creduto di poter assimilare alla Russia e lui stesso (Berdjaev) viene presentato da Putin come un pilastro del suo nuovo imperialismo e nazionalismo pseudoreligioso russo¹, mentre in realtà nulla nelle origini familiari, nella storia e nel pensiero di Berdjaev, tanto nel suo sviluppo che nei suoi punti fermi, potrebbe autorizzare una simile interpretazione; anzi, fin dall'inizio in lui si uniscono Oriente e Occidente.

Come sempre succedeva allora, infatti, il giovane rampollo di questa famiglia nobile entra inizialmente nel corpo dei Cadetti, per prepararsi alla tradizionale carriera militare, ma ben presto dimostra un interesse più profondo per qualcosa di completamente diverso: dai quattordici anni comincia a leggere e ad appassionarsi dei grandi filosofi dell'Occidente (Kant, Schopenhauer, Hegel); poi, prendendo nettamente le distanze persino dalle tradizioni religiose della famiglia, si lascia conquistare dal marxismo e, tra arresti e periodi di confino, sviluppa una critica che arriverà a posizioni anche dure nei confronti della Chiesa ortodossa: nel 1913 pubblicherà addirittura un articolo² per il quale verrà sottoposto a un procedimento giudiziario con l'accusa di blasfemia. Alla fine non se ne farà niente perché tutto verrà bloccato dalla guerra e quindi dalla rivoluzione;

¹ A documentazione e confutazione di questa lettura del tutto ingiustificata, si può vedere il lavoro di M. ELTCHANINOFF, *Dans la tête de Vladimir Poutine*, Solin-Actes Sud, Arles 2015, in particolare le pp. 125-132.

² N.A. BERDJAEV, *Gasiteli ducha* (Quelli che soffocano lo spirito), in «Russkaja molva» (Le voci russe), n. 232, agosto 1913.

e poi, nel frattempo, molto era cambiato nello stesso Berdjaev: il marxismo era stato abbandonato e la fede era stata ritrovata³, ma non certo nella direzione di un'obbedienza servile alla tradizione, bensì nello spirito di una concezione della vita nella quale a dominare non erano più le ideologie (politiche, economiche, nazionali o religiose), ma un recuperato senso della verità e della libertà della persona.

Si riscopriva la verità, innanzitutto; dopo le ubriacature ideologiche marxiste, il giovane filosofo aveva ritrovato la coscienza di una verità universale, rispetto alla quale, anche se la ricezione di questa verità da parte di ogni nazione come di ogni persona ha un suo ruolo e un suo volto irripetibile, questa ricezione non può essere interpretata nel senso di un esclusivismo geloso; dice a questo proposito Berdjaev in un articolo del 1909: «[L]a verità non può essere nazionale, è sempre universale, ma le varie nazionalità possono essere chiamate a scoprire lati particolari della verità»⁴. E nello stesso articolo poi, come respingendo in anticipo le interpretazioni putiniane, precisa che proprio ciò che è maggiormente nazionale è nello stesso tempo universale e comune all'europeo e, ancora di più, porta a riscoprire, appunto in ciò che è russo (e senza che sia più possibile alcuna contrapposizione), ciò che è europeo:

[N]ella filosofia di V[ladimir] Solov'ëv e dei filosofi russi a lui spiritualmente affini vive una tradizione universale, comune all'europeo e all'uomo, ma alcune tendenze di questa filosofia potrebbero fondare anche una tradizione nazionale. Ciò non condurrebbe a ignorare e travisare le più significative manifestazioni del pensiero europeo, ignorate e travisate dalla nostra *intelligencija* cosmopolita, ma piuttosto a penetrare più profonda-

³ Questo percorso di abbandono del marxismo e del contemporaneo ritrovamento della fede aveva lasciato un segno nella pubblicazione di tre antologie che ebbero il loro nucleo portante, oltre che in Berdjaev, in S.N. Bulgakov (1871-1944), S.L. Frank (1877-1950) e P.B. Struve (1870-1944) e che rappresentarono una svolta decisiva nella storia dell'*intelligencija* russa proprio nella direzione appena indicata di un superamento decisivo dell'ateismo: *Problemy idealizma* (I problemi dell'idealismo, 1903), *Vechi* (Le pietre miliari, 1909) e *Iz glubiny* (Dal profondo, 1918). Sul significato che ebbe nel suo complesso la rinascita filosofico-religiosa russa, nella quale si colloca appunto il fenomeno di queste antologie, si possono vedere i classici lavori di J. SCHERRER, *Die Petersburger religiös-philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901-1917)*, Harrassowitz, Wiesbaden 1973, e di N.M. ZERNOV, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, trad. it., La Casa di Matriona, Milano 1978; molto utili e precisi sono anche studi più recenti come quello di M.A. KOLEROV, *Ne mir, no meč. Russkaja religiozno-filosofskaja pečat' ot «Problemy idealizma» do «Vech»*. 1902-1909 (Non la pace ma la spada. La stampa filosofico-religiosa russa da I problemi dell'idealismo a Le pietre miliari. 1902-1909), Aletejja, Sankt Peterburg 1996, o quello di P. MANFREDI, *Il neocristianesimo nelle riunioni religiosi-filosofiche di Pietroburgo (1901-1903)*, Mimesis, Milano 2004.

⁴ N.A. BERDJAEV, *La verità filosofica e il vero dell'intelligencija*, in *La svolta. Vechi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, trad. it., Jaca Book, Milano 1970, p. 24 n. 4.

mente e criticamente l'essenza delle medesime. A noi è necessaria non una autosufficienza da chiesuola, ma una cultura filosofica seria, universale e insieme nazionale⁵.

E accanto alla scoperta di una verità universale, c'era stata anche la riscoperta della libertà; l'altro elemento che aveva guidato Berdjaev nel superamento del marxismo, e che poi lo avrebbe accompagnato per tutta la vita; era stata infatti l'esperienza di una libertà che, pur essendo totalmente diversa da ogni arbitrario (perché ciascuno di noi deve comunque rispondere a una verità assoluta), rendeva il singolo uomo irriducibile a qualsiasi forma di potere terreno. E così, da questa irriducibilità, era nato in lui quello che Solženicyn, parlando appunto di Berdjaev, avrebbe chiamato un «punto di vista proprio», spiegando, proprio sulla base di questo punto di vista irriducibile, non solo la capacità di Berdjaev di resistere alle pressioni della Čeka, ma anche il coraggio grazie al quale, finalmente e radicalmente libero,

Berdjaev non si umiliò, non supplicò: espose con fermezza i principi religiosi e morali in virtù dei quali non accettava il potere che si era instaurato in Russia, e non solo fu riconosciuto inutile processarlo, ma lo liberarono. Ecco un uomo che dimostrò di avere un punto di vista proprio⁶!

In realtà, fu liberato per poco, perché quasi immediatamente dopo quell'episodio, (con un gruppo di intellettuali irriducibili come lui) Berdjaev venne espulso dalla Russia⁷ con l'ingiunzione di non ritornarvi mai più, sotto pena dell'immediata fucilazione; ma la perdita della libertà politica in patria venne compensata dal guadagno di una libertà più ampia.

Iniziò, infatti, prima a Berlino e poi a Parigi, il periodo dell'emigrazione coatta, durata fra grandi difficoltà fino alla morte (il 23 marzo 1948), ma caratterizzata anche da un approfondimento ogni giorno più grande di quei «principi religiosi e morali» che lo avevano portato a perdere la patria e a rischiare di perdere la vita stessa, per ritrovarne però le ragioni e il valore ultimo; tant'è vero che fu anche il periodo di una presenza in Occidente che, a partire da quel «punto di vista proprio», fu sempre più significativa e feconda, in ambito culturale, sociale,

⁵ *Ivi*, p. 25.

⁶ A.I. SOLŽENICYN, *Arcipelago Gulag*, trad. it., Mondadori, Milano 2001, vol. I, p. 162.

⁷ È il famoso episodio, noto con il nome di “nave dei filosofi”, che portò nella tarda estate del 1922 all'espulsione, per ordine diretto di Lenin, di quelli che potevano essere considerati alcuni fra i principali pensatori della Russia libera. Della misura, e quasi a sottolinearne il carattere eccezionale e ultimativo, venne data notizia in un articolo intitolato *Primo avvertimento* e pubblicato nella «Pravda» del 31 agosto. Sulla questione si può vedere il classico lavoro di M. HELLER, *Premier avertissement: un coup de fouet. L'histoire de l'expulsion des personnalités culturelles hors de l'Union soviétique en 1922*, in «Cahiers du Monde russe et soviétique», n. 2, aprile-giugno 1979, pp. 131-172.

filosofico e religioso: ci fu la partecipazione all'attività della casa editrice Ymca Press⁸, la fondazione e la direzione di una rivista prestigiosa come «Put'»⁹, la partecipazione all'RChD¹⁰, la fondazione del gruppo di «Pravoslavnoe delo»¹¹. E ci furono poi gli incontri ecumenici, dove gli ortodossi, e in particolare Berdjaev, svolsero un ruolo decisivo, addirittura per riannodare i rapporti non solo tra Russia e Occidente, ma tra gli stessi cristiani d'Occidente; come ricorda lui stesso:

[S]ommamente interessanti e istruttivi furono per me i contatti e gli incontri con l'Europa occidentale. E tali furono innanzitutto gli incontri con i cristiani d'Occidente. In

⁸ Fondata sotto gli auspici dell'omonima organizzazione protestante americana di orientamento fortemente ecumenico e con il sostegno del futuro premio Nobel per la pace (1946) John Mott (1865-1955), l'Ymca Press aveva iniziato le sue attività a Praga nel 1921; nel 1923 si era spostata poi a Berlino e infine nel 1925 a Parigi, dove sarebbe rimasta fino al 1940, passando proprio in questo periodo sotto la direzione di Berdjaev, che ne orientò le pubblicazioni in direzione filosofico-religiosa e contribuì ad accreditarla come la principale casa editrice di opere russe all'estero. Dopo un lungo periodo di appannamento successivo alla Seconda guerra mondiale, Ymca Press tornò a svolgere un ruolo centrale nella diffusione della cultura russa libera all'inizio degli anni '70, in particolare con la pubblicazione dell'*Arcipelago Gulag* di Solženicyn.

⁹ La rivista «Put'» (La Via), che Berdjaev diresse a Parigi dal primo numero del 1925 all'ultimo (il 61) del 1940, fu uno dei principali strumenti del pensiero filosofico-religioso russo in Occidente: vi pubblicarono praticamente tutti i grandi pensatori cristiani dell'emigrazione russa post-rivoluzionaria. Sul fenomeno, decisamente poco studiato in Occidente, si può vedere la versione francese dell'ottimo lavoro di A. ARJAKOVSKY, *La génération des penseurs religieux de l'émigration russe. La revue «La voie» (Put')*, 1925-1940, Duch i Litera, Kiev 2002 (versione originale russa, Feniks, Kiev 2000).

¹⁰ Si tratta del «Russkoe Christianskoe Studenčeskoe Dviženie» (RChSD), il Movimento degli Studenti Cristiani Russi, il cui congresso fondativo si tenne dal 1° all'8 ottobre del 1923 con la partecipazione di alcuni dei rappresentanti più in vista della rinascita religiosa (tra gli altri, oltre a Berdjaev, padre Sergej Bulgakov), di molti giovani ortodossi o da poco convertiti all'Ortodossia e di alcuni rappresentanti di movimenti giovanili studenteschi di ispirazione protestante sorti in Russia prima della rivoluzione; alla fine il congresso diede al movimento una netta e inequivocabile caratterizzazione confessionale ortodossa (pur nel quadro di una grande apertura e della disponibilità ad accogliere membri di altre confessioni). Berdjaev spesso gli rimproverò un atteggiamento eccessivamente conservatore (soprattutto in campo politico e, in parte, religioso), ciononostante l'RChSD svolgerà un ruolo di enorme importanza nella vita della comunità russa in Occidente, spingendo i giovani a una maggiore pienezza cristiana (significativo in questo senso il motto programma «ocerkovlenie vsej žizni», «riportare tutta la vita in seno alla Chiesa») e dando vita a numerose iniziative, con la fondazione, tra l'altro, di una prestigiosa rivista, il «Vestnik RChSD» (Il Messaggero del Movimento degli Studenti Cristiani Russi; in seguito «Vestnik RChD»).

¹¹ La «Pravoslavnoe Delo», «Azione Ortodossa», fu un'organizzazione di assistenza per i profughi russi nata con lo scopo di dare carne all'idea di un «monachesimo nel mondo», una sorta di versione «ecclesiastica» del programma dell'RChD. Fondata da Berdjaev e altri il 27 settembre 1935, ebbe tra i suoi principali animatori, vera forza trainante del movimento, madre Marija Skobcova (1891-1945), poetessa, ex socialista-rivoluzionaria, esule dall'Unione Sovietica e monaca dal 1932, che durante la guerra avrebbe esteso la propria attività agli ebrei, vittime delle persecuzioni razziali; per questo venne arrestata e mandata in un campo di concentramento nazista. Morirà martire a Ravensbruck il 31 marzo 1945. Nel 2004 è stata canonizzata dalla Chiesa ortodossa.

quegli anni a Parigi ci fu tutta una serie di incontri interconfessionali. L'iniziativa di quegli incontri fu mia. Per alcuni anni, su terreno russo, nella casa russa¹² di Boulevard Montparnasse si svolsero gli incontri degli ortodossi con i cattolici e i protestanti francesi. È interessante notare che i cattolici e i protestanti francesi si incontravano e parlavano per la prima volta faccia a faccia di temi religiosi proprio su terreno russo. E sempre per la prima volta si incontravano su terreno russo e potevano tranquillamente discutere cattolici modernisti e cattolici tomisti¹³.

E in questo senso, da ultimo, vanno ricordati anche gli incontri e le relazioni filosofiche, in particolare con il gruppo di «Esprit», i cui fondatori spesso ripeterono di dovere molto a Berdjaev¹⁴.

Come si vede dalla pur sommaria descrizione di questa attività (cui andrebbe aggiunta l'intensissima attività di conferenziere¹⁵ e la non meno intensa produzione editoriale¹⁶), Berdjaev fu al centro di un vero e proprio movimento di rinascita cristiana nel quale portava tutta la sua esperienza di esule, ma ormai filtrata da una coscienza nella quale il primato apparteneva a qualcosa che era tutt'altro che politico e tutt'altro che legato al passato o a un'appartenenza nazionale gelosa ed esclusiva.

¹² Si trattava di alcuni locali, presi in affitto (al n. 10 di Boulevard Montparnasse) grazie al sostegno dell'Ymca, nei quali si trovava tra l'altro anche la cappella dell'RSChD. Quando Berdjaev prenderà le distanze dal Movimento, per quella che secondo lui era un'evidente deriva nazionalista e di destra, anche le riunioni da lui organizzate dovranno cambiare sede e, dopo diversi tentativi insoddisfacenti, finirono per trasferirsi (quasi a testimonianza di una provvidenziale e incredibile unità di intenti e di destini) nei locali dell'"Azione Ortodossa" di madre Marija al n. 77 di rue de Lourmel.

¹³ N.A. BERDJAEV, *Autobiografia spirituale*, trad. it., Jaca Book, Milano 2006, pp. 291-292.

¹⁴ È lui stesso a ricordarlo nella sua *Autobiografia spirituale* (ivi, p. 311). E a testimonianza di questo strettissimo legame con personaggi come Mounier e Maritain varrà la pena di ricordare che uno degli articoli più famosi di Berdjaev sul tema del comunismo, uscito nell'ottobre del 1931 nella sua versione russa (*Pravda i lož' kommunizma. K ponimaniju religii kommunizma* [La verità e la menzogna del comunismo. Per una comprensione della religione del comunismo]), in «Put'» [La Via], n. 30, 1931, pp. 3-34), sarebbe uscito in francese esattamente un anno dopo proprio su «Esprit» (*Vérité et mensonge du communisme*, in «Esprit», n. 1, 1932, pp. 104-128).

¹⁵ In questo ambito non va dimenticato che Berdjaev era diventato una specie di autorità la cui fama aveva rapidamente assunto dimensioni internazionali, trasformandolo in una sorta di consigliere spirituale; significativo, in questo senso, è l'episodio raccontato da Pierre Pascal, che riferisce ad esempio della volta in cui Berdjaev «aveva ricevuto un telegramma dall'Australia: "Vita impossibile. Mi uccido". Immediatamente aveva risposto: "Non si uccida. Segue lettera"» (J.-C. MARCADÉ [éd.], *Colloque Berdiaev. Organisé par l'Association Nicolas Berdiaev et le Laboratoire de Slavistique de l'Institut d'Études Slaves. Sorbonne, 12 avril 1975*, Institut d'Études Slaves, Paris 1978, p. 18).

¹⁶ Si veda in questo senso l'elenco degli articoli e dei libri raccolto da T. KLÉPININE, *Bibliographie des Oeuvres de Nicolas Berdjaev*, Ymca Press, Paris 1978. Successivo è il lavoro di W.W. CAYARD, T. KLÉPININE, *Bibliographie des études sur Nicolas Berdiaev*, Institut d'Études Slaves, Paris 1992. Utile può essere anche la bibliografia pubblicata in F. DÉCHET, *L'ottavo giorno della creazione. Saggio su N. Berdjaev*, Marzorati, Milano 1969, pp. 141-185.

Del resto, era stato lo stesso Berdjaev, sin dal novembre del 1917, a rendere evidente che la sua inconciliabilità rispetto al bolscevismo non dipendeva soltanto da motivi politici e si accompagnava anzi a una non meno decisa opposizione nei confronti del passato sistema di valori astratti e delle sue chimere¹⁷:

[È] per noi indispensabile – aveva scritto allora – separarci da certe illusioni russe: slavofilismo, populismo, tolstoismo, anarchismo sublime, messianismo rivoluzionario, ecc. È indispensabile pentirci e riconciliarci, accettare come un sacrificio la verità elementare dell'occidentalismo, la verità della cultura, la dura verità della legge e della norma. Il popolo russo ha perso la fede, ha tradito il suo eterno patrimonio sacro e non ha una sua civiltà, è estraneo alla cultura. È necessario un lungo lavoro di civilizzazione, che abbia una sua verità religiosa secolarizzata. È necessario che la Russia torni in se stessa. Le grandi prove che stiamo attraversando confermano la verità di Čaadaev, e non degli slavofili. Stiamo attraversando un periodo di grave decadenza morale e spirituale. Persino nel nostro ambiente culturale molti sono caduti così in basso che hanno ceduto all'ipnosi generale e hanno creduto alle sciocchezze ignoranti secondo cui ora sarebbe in corso l'ultimo scontro tra gli interessi di classe, l'ultima lotta del popolo con la borghesia. Quando i russi si libereranno dalla loro ipnosi attuale e si risveglieranno spiritualmente, capiranno che ogni lotta umana nel mondo è una lotta spirituale, un confronto di idee¹⁸.

Dove, ovviamente, trattandosi di una lotta spirituale, non vi sarà spazio per trasformare le idee in astrazioni ideologiche.

Arrivato dunque in Occidente, mentre sta mettendo in opera tutta l'attività che abbiamo appena descritto, Berdjaev torna ad approfondirne le ragioni, nella linea già indicata nel vecchio articolo del 1917, ma adesso con in più l'esperienza dell'emigrazione, in un contesto che concretamente significava aver perso tutto, senza avere alcuna umana speranza di poterlo recuperare; ed è proprio in questo contesto che Berdjaev pubblica un libro per certi versi esplosivo già nel titolo: *Nuovo Medioevo*. La libertà, inesorabilmente perduta nel suo aspetto politico, viene riscoperta ancora più chiaramente e profondamente a livello esistenziale, nel solco di quella che nella tradizione umanistica e cristiana dell'Europa si chia-

¹⁷ Su questo tema Berdjaev sarebbe ritornato più volte, condannando sempre nella maniera più chiara e inequivocabile il totalitarismo sovietico, ma non nascondendo o minimizzando mai i limiti del mondo borghese e le responsabilità dei cristiani; si pensi in questo senso, oltre al già ricordato articolo sulla verità e la menzogna del comunismo, a pubblicazioni come *Il cristianesimo e la vita sociale* (Laterza, Bari 1936), che raccoglieva la traduzione di altri due testi famosi: *Christianstvo i klassovaja bor'ba* (Il cristianesimo e la lotta di classe), Ymca Press, Pariž 1931, e il precedente *O dostoinstve christianstva i nedostoinstve christian* (La dignità del cristianesimo e l'indignità dei cristiani), Ymca Press, Pariž 1928.

¹⁸ N.A. BERDJAEV, *Byla li v Rossii revoljucija?* (C'è davvero stata in Russia una rivoluzione?), in «Naropravstvo» (Il potere del popolo), n. 15, novembre 1917.

ma responsabilità; e così la rivoluzione, che pure Berdjaev aveva così tenacemente denunciato nella sua falsità, per lui non si presenta più soltanto come il frutto della perfidia di «una banda di briganti che ha attaccato il popolo russo sul suo cammino storico, incatenandolo mani e piedi»¹⁹, ma è stata anche «l'*ancien régime* che finisce di decomorsi»²⁰, e poi, ancor più radicalmente, superando il piano puramente politico e arrivando al cuore della responsabilità personale, è stata il frutto di una responsabilità alla quale nessuno dei protagonisti di quell'evento può sottrarsi:

La rivoluzione ha avuto luogo non solo fuori di me e al di sopra di me, come un evento incommensurabile con il senso della mia vita, cioè privo per me di ogni significato; essa ha avuto luogo anche con me, come un evento interiore della mia vita. Il bolscevismo ha preso corpo in Russia, e vi ha vinto, perché io sono quello che sono, perché non vi era in me una reale forza spirituale – quella forza della fede capace di spostare le montagne. Il bolscevismo è un mio peccato, è una mia colpa²¹.

Di fronte alla rivoluzione, il problema diventa innanzitutto quello della rinascita della persona nel suo carattere irriducibile e, nello stesso tempo, segnato da una verità che, essendo assoluta, non separa nessuno dai propri simili, ma rende ciascuno di noi partecipe e responsabile dei destini altrui. Come Berdjaev precisa nello stesso testo, in questo atteggiamento non c'è allora nulla che rinunci a giudicare e a individuare le colpe e nemmeno c'è l'invito a una sconsolata e passiva rassegnazione: la lotta contro il bolscevismo non viene meno, anzi per certi versi diventa più radicale, perché è tutto il popolo russo che

deve essere liberato dal suo stato di bolscevismo, vincere il bolscevismo che porta dentro di sé. Tutto ciò significa forse predicare un atteggiamento passivo, in opposizione all'atteggiamento attivo raccomandato da coloro che vogliono risolvere la tragedia russa con la sola forza militare? Ai tempi della caduta dell'Impero romano e della completa rovina del mondo antico, Diocleziano ha dato prova di grande energia nel tentativo di consolidare l'Impero. Ma sant'Agostino fu forse meno attivo di Diocleziano, e non occupa, nella storia mondiale, un posto più considerevole? La nostra epoca esige innanzitutto opere simili a quelle di sant'Agostino. Abbiamo bisogno della fede e dell'idea. La salvezza delle società che stanno morendo verrà da gruppi animati dalla fede. È la loro trama che formerà il nuovo tessuto della società, sono loro che consolideranno i legami sociali al momento del crollo dei vecchi Stati²².

¹⁹ N.A. BERDJAEV, *Nuovo Medioevo. Riflessioni sul destino della Russia e dell'Europa*, trad. it., Fazi, Roma 2000, p. 123.

²⁰ *Ivi*, p. 118.

²¹ *Ivi*, p. 122.

²² *Ivi*, p. 130.

Si precisa così, sempre di più, la riscoperta di un cristianesimo attivo nel quale il primato che viene attribuito alla persona non ha nulla di intimistico, così come la riscoperta della nazione non è una chiusura gelosa in una sua presunta superiorità (slava, russa, orientale, cristiana o quant'altro)²³, ma piuttosto un'apertura sull'universo, dove la persona non pensa più alla salvezza dell'anima sola o della nazione sola ma, come vedremo, si preoccupa di trasfigurare l'universo stesso.

Al culmine di questo sviluppo, Berdjaev, cercando di dare una definizione della propria filosofia, si qualifica come un rappresentante del «personalismo esistenziale cristiano»²⁴, di un pensiero imperniato, cioè, sulla persona, considerata non come concetto o idea di persona, ma nella sua realtà concreta e nella sua superiore vocazione alla libertà e alla creatività.

A questo proposito, andrà osservata innanzitutto l'insistenza con la quale Berdjaev ricorda come la persona non possa essere ridotta a un principio generale astratto, a una sorta di essenza o cosa spiritualizzata. In termini più generali, è il rifiuto di quella che Berdjaev chiama «oggettivazione» o anche «ipostatizzazione delle categorie di pensiero»²⁵, cioè quel processo conoscitivo per cui non esiste più la realtà ma esistono solo le sue idee, nel cui nome si può esercitare ogni violenza sul concreto. È un fenomeno che non riguarda soltanto la filosofia astratta ma implica un atteggiamento complessivo nei confronti della vita, tant'è che secondo Berdjaev se ne possono cogliere le tracce persino nel socialismo, nel quale «la sovranità non appartiene al proletariato in quanto realtà fattuale; gli appartiene in quanto il proletariato è un'idea»²⁶, con la conseguenza che, «nel nome di quest'idea [...] qualunque sorta di violenza può essere esercitata sul proletariato empirico effettivamente esistente»²⁷, come Berdjaev aveva potuto sperimentare nella rivoluzione e nella guerra civile che l'aveva seguita.

In questo senso, la stessa irriducibilità della persona non può più essere intesa come un'idea perché, come avrebbe precisato successivamente Vladimir Losskij:

[L]a persona significa l'irriducibilità dell'uomo alla sua natura. "Irriducibilità" e non "qualcosa di irriducibile" o "qualcosa che rende l'uomo irriducibile alla sua natura", ap-

²³ Non deve sfuggire e non è assolutamente privo di significato che nel passo di Berdjaev appena letto vi sia un riferimento così fortemente positivo a un padre della Chiesa come Agostino che spesso in Oriente veniva guardato con sospetto come troppo segnato dalla tradizione occidentale.

²⁴ Su questa definizione e sui problemi che pone una sua esatta interpretazione si veda o. CLÉMENT, *Berdjaev et la pensée française*, in «Contacts», n. 152, 1990, p. 284; dello stesso autore si veda anche il successivo *La strada di una filosofia religiosa. Berdjaev*, trad. it., Jaca Book, Milano 2003, testo che riprende, insieme a nuovi interventi e ad altri articoli, anche quello appena citato e che si segnala per una particolare capacità di entrare nello spirito di Berdjaev.

²⁵ N.A. BERDJAEV, *Cinq Méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, Aubier, Paris 1966, p. 49.

²⁶ ID., *Nuovo Medioevo*, cit., p. 168.

²⁷ *Ibidem*.

punto perché qui non può trattarsi di “qualcosa” di distinto, di un’“altra natura”, ma di *qualcuno* che si distingue dalla propria natura, di qualcuno che supera la propria natura, pur contenendola, che la fa esistere come natura umana attraverso questo superamento e, tuttavia, non esiste in se stesso, al di fuori della natura che egli “enipostatizza” e che supera incessantemente²⁸.

Per come la intende Berdjaev, dunque, la persona non soltanto non è un’essenza, una cosa da mettere accanto ad altre cose in una serie infinita di cose identicamente indifferenti, ma è l’irriducibile stesso che fa irruzione nel mondo degli oggetti per trasformare tutto sulla sua misura.

Tale è, innanzitutto, l’uomo, la cui irriducibilità è frutto del suo essere creato a immagine e somiglianza di Dio; così che è proprio attorno a questo tema che si sviluppa in Berdjaev la concezione non solo dell’uomo, ma anche dello stesso universo.

In conformità a un detto patristico che viene da lui ripetutamente citato – «Dio si è fatto uomo in Cristo perché l’uomo potesse diventare Dio» – Berdjaev propone dunque una concezione dell’uomo che potrebbe essere propriamente definita come un’antropologia della deificazione e che, secondo lui, è in grado di superare i limiti di tutte le antropologie precedenti perché

l’antropologia dell’idealismo, quella dell’evoluzionismo naturalistico, del sociologismo e della psicopatologia hanno colto dei tratti essenziali dell’uomo, [...] ma nessuna di queste formule ha colto interamente l’essere della sua natura. Solo la dottrina biblica e cristiana corrisponde alla dottrina della sua integralità, a quella della sua origine e del suo destino²⁹.

Solo l’antropologia cristiana è cioè in grado di «proteggere la dignità dell’uomo» fino a «scoprirvi l’immagine di Dio»³⁰ e ad arrivare quindi a vedere nell’uomo stesso «prima di tutto un essere creatore»³¹, un creatore creato a immagine del Creatore. Come Berdjaev diceva in un altro dei suoi testi fondamentali, la *Filosofia dello spirito libero*:

[A]lle massime sommità della coscienza cristiana scopriamo che l’uomo non è soltanto una creatura ma assai più di essa, comprendiamo che, per mezzo di Cristo, seconda Ipotesi della Trinità, l’uomo è incorporato nella vita divina [...]. Il volto eterno dell’uomo

²⁸ VL.N. LOSSKIJ, *À l’image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, p. 118.

²⁹ N.A. BERDJAEV, *De la destination de l’homme. Essai d’éthique paradoxale*, Je sers, Paris 1935, p. 77.

³⁰ *Ivi*, p. 99.

³¹ *Ivi*, p. 77.

è racchiuso nel seno stesso della Trinità Divina [...]. Il cristianesimo supera l'alienità, l'estraneità, stabilisce una parentela assoluta tra l'uomo e Dio³².

E l'uomo, in quanto tale, «è chiamato a partecipare all'opera divina, opera di creazione e organizzazione del mondo» e, ancor di più, a dare carne a quella «visione dell'uomo trasfigurato dalle energie divine»³³ che il cardinal Daniélou diceva di aver appreso proprio grazie all'incontro con Berdjaev e, attraverso Berdjaev, con i Padri greci.

È alla luce di questa vertiginosa antropologia della deificazione e della creatività umana che si possono correttamente intendere alcuni elementi della concezione della libertà in Berdjaev che viene da lui presentata come «più primitiva dell'essere» e, addirittura «increata»³⁴. In realtà, al di là di formulazioni forse volutamente paradossali, in tutto ciò non c'è affatto l'idea di una nuova contrapposizione tra Dio e l'uomo nella quale il motivo della contesa sarebbe appunto la libertà che l'uomo dovrebbe strappare a Dio o pretendere di avere per natura; si tratta piuttosto della scoperta di un'unità più profonda, per la quale la libertà non è rubata o posseduta per diritto, ma donata, è cioè qualcosa che ci è offerto dall'amore folle di Dio e «diviene per noi definitivamente accessibile solo nella manifestazione sacrificale del Volto divino, solo nell'apparizione del Dio-Uomo»³⁵ con la sua imprevedibile e del tutto gratuita discesa kenotica nel mondo degli uomini.

In questa ritrovata unità, Berdjaev superava definitivamente ogni possibile dualismo tra Dio e l'uomo; non solo le due realtà non si contrapponevano più, ma si compenetravano perfettamente proprio sul terreno della libertà:

[S]e non c'è Dio, se non c'è Verità che lo innalzi al di sopra del mondo, l'uomo è totalmente subordinato alla necessità o alla natura, al cosmo o alla società, allo Stato [...]. L'esistenza di Dio è *la carta delle libertà dell'uomo* [...]. Cristo ha insegnato che l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, e con ciò ne ha confermato la dignità in quanto essere spirituale libero, non schiavo della necessità naturale³⁶.

Ma superando questo vecchio dualismo tipico della cultura occidentale moderna e accentuando fortemente il tema dell'amore e della libertà dell'uomo che risponde all'amore e alla libertà di Dio, Berdjaev non ribadiva soltanto un

³² N.A. BERDJAEV, *Filosofia dello spirito libero. Problematica e apologia del cristianesimo*, trad. it., San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 289.

³³ J. DANIELOU, *Introduzione a M. LOT-BORODINE, La déification de l'homme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970, p. 10.

³⁴ Cfr. N.A. BERDJAEV, *Esprit et réalité*, trad. fr., Aubier, Paris 1943, pp. 182-183.

³⁵ ID., *De la destination de l'homme*, cit., p. 52.

³⁶ ID., *Regno dello Spirito e regno di Cesare*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1954, pp. 28-29.

atteggiamento tipico della tradizione orientale, ma si inseriva, anzi, pienamente in un identico percorso che stava caratterizzando una parte significativa della cultura teologica e filosofica occidentale con la sua riproposizione del problema della filosofia cristiana³⁷, e col suo superamento del dualismo tra fede e ragione e, ancor più a fondo, tra natura e soprannaturale. Sottolineando in maniera significativa la sua vicinanza ideale a pensatori come Berdjaev, il futuro cardinal de Lubac (che fu uno dei principali artefici del movimento della cosiddetta “Nouvelle Théologie”³⁸, che sarebbe stato poi al centro del Vaticano II), definiva questo dualismo una sistematizzazione tardiva che l’Oriente cristiano non aveva mai conosciuto e aggiungeva:

[Q]ueste sistematizzazioni, ignorate dai Padri greci o latini, hanno cominciato a prendere forma solo all’alba dei tempi moderni, [...] non hanno mai raggiunto l’unanimità in Occidente e sono state ignorate o rifiutate sia dall’insieme dei teologi ortodossi che dai filosofi cristiani della Russia moderna³⁹.

La conoscenza della verità, la persona a immagine e somiglianza di Dio, con la sua libertà e con il suo rapporto con Dio, con i propri simili e con il mondo ritrovavano così un’unità onnicomprensiva, che superava le contraddizioni e le contrapposizioni di ogni astrazione ideologica e si manifestava in un’esperienza di questa stessa unità che diventava immediatamente creativa. È in questo senso che Berdjaev sostiene che «la cristologia è la dottrina che parla della continuazione della creazione»⁴⁰ e che «l’uomo non è solo un essere che si salva, è anche un essere che crea»⁴¹. E ancora una volta questa valutazione massimale dell’uomo e della sua creatività non produceva in Berdjaev nuove contrapposizioni tra il piano divino e i piani di un uomo che pretenderebbe di fare tutto da solo:

[L]a libertà che non è determinata da nulla dà una risposta all’appello divino, ma la dà conformemente al dono, al genio ricevuto da Dio al momento della creazione, e ai materiali di cui dispone il mondo creato. Ogni disegno creatore comporta un elemento

³⁷ Si veda in questo senso la presentazione del problema fornita da A. LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia*, Japadre, L’Aquila 1969; dello stesso si veda anche l’antologia *Il problema della filosofia cristiana*, Patron, Bologna 1974; utile è anche il successivo contributo di Y. FLOUCAT, *Per una filosofia cristiana. Elementi di un dibattito fondamentale*, Massimo, Milano 1987.

³⁸ Cfr. a questo proposito: H. BOERSMA, *Nouvelle Theologie and Sacramental Ontology. A Return to Mystery*, Oxford University Press, Oxford 2009, e J. METTEPENNINGEN, *Nouvelle Théologie - New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, T&T Clark, London 2010.

³⁹ H. DE LUBAC, *Piccola catechesi su natura e grazia*, trad. it. ID., *Spirito e libertà*, Jaca Book, Milano 1980, p. 21.

⁴⁰ N.A. BERDJAEV, *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell’uomo*, trad. it., Jaca Book, Milano 1994, p. 178.

⁴¹ ID., *De la destination de l’homme*, cit., p. 28.

di questa libertà, non venuto da Dio, ma orientato verso di Lui. [...] L'atto creatore corrisponde ugualmente all'azione reciproca della grazia e della libertà, di ciò che viene da Dio verso l'uomo e va dall'uomo verso Dio. Così può essere descritto, sia in termini di libertà, sia in termini di grazia⁴².

Al di là delle vecchie contrapposizioni tra libertà e grazia, è proprio in questo apprezzamento della creatività che Berdjaev trova lo spunto per chiarire che la creatività umana, lungi dall'implicare la sostituzione di Dio, e la pretesa di arrivare alla fine della storia, riapre la storia stessa su un altro mondo e dà «una rappresentazione anticipata della trasfigurazione del mondo»⁴³, una sorta di simbolo, dove ogni realizzazione, lungi dall'escludere le altre, crea con esse una serie ininterrotta di legami (secondo il senso che ha per Berdjaev la parola simbolo)⁴⁴ e concorre a creare una realtà sempre più ricca e inesauribile, propriamente escatologica⁴⁵.

Bibliografia essenziale

Opere di Nikolaj Berdjaev

De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale, trad. fr., Je sers, Paris 1935.

Esprit et réalité, trad. fr., Aubier, Paris 1943.

Essai de métaphysique eschatologique, trad. fr., Aubier, Paris 1946.

Dialectique existentielle du divin et de l'humain, trad. fr., Janin, Paris 1947.

Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo, trad. it., Bompiani, Milano 1947.

Regno dello spirito e regno di Cesare, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1954.

Cinq Méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté, trad. fr., Aubier, Paris 1966.

La verità filosofica e il vero dell'intelligencija, trad. it. in *La svolta*. Vecchi. *L'intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, Jaca Book, Milano 1970, pp. 11-27.

Gli spiriti della rivoluzione russa, trad. it. in *Dal profondo. Raccolta di saggi sulla rivoluzione russa*, Jaca Book, Milano 1971, pp. 55-92.

Le fonti e il significato del comunismo russo, trad. it., La Casa di Matriona, Milano 1976.

Khomiakov. Suivi de Lettre aux Serbes, trad. fr., L'Âge d'Homme, Lausanne 1988.

L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo), trad. it., Mursia, Milano 1992.

Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo, trad. it., Jaca Book, Milano 1994.

Verità e rivelazione, trad. it., Rosenberg & Sellier, Torino 1996.

⁴² Ivi, p. 170.

⁴³ N.A. BERDJAEV, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, trad. fr., Janin, Paris 1947, p. 179.

⁴⁴ Cfr. ID., *Filosofia dello spirito libero*, cit., pp. 141-145.

⁴⁵ Si veda in questo senso il famoso *Essai de métaphysique eschatologique*, trad. fr., Aubier, Paris 1946.

Filosofia dello spirito libero. Problematica e apologia del cristianesimo, trad. it., San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

Nuovo Medioevo. Riflessioni sul destino della Russia e dell'Europa, trad. it., Fazi, Roma 2000.

La concezione di Dostoevskij, trad. it., Einaudi, Torino 2002.

Autobiografia spirituale, trad. it., Jaca Book, Milano 2006.

Pensieri controcorrente, trad. it., La Casa di Matriona, Milano 2007.

Schiavitù e libertà dell'uomo, trad. it., Bompiani, Milano 2010.

Lettere ai miei nemici. Filosofia della disuguaglianza, trad. it., La Casa di Matriona, Milano 2014.

Il senso della storia, trad. it., Jaca Book, Milano 2019.

Opere su Nikolaj Berdjaev

DÉCHET FERRUCCIO, *L'ottavo giorno della creazione. Saggio su N. Berdjaev*, Marzorati, Milano 1969.

DELL'ASTA ADRIANO, *La creatività. A partire da Berdjaev*, Jaca Book, Milano 1977.

ROSSIGNOTTI MARTA, *Persona e tempo in Berdjaev*, Esd, Bologna 1993.

CLÉMENT OLIVIER, *La strada di una filosofia religiosa. Berdjaev*, trad. it., Jaca Book, Milano 2003.

GUIDO CUSINATO

Max Scheler
(1874-1928)

1. *Condivisione emotiva e ontologia sociale*

Il pensiero sociologico di Scheler può essere suddiviso in due fasi distinte segnate dall'uscita nel 1924 di *Probleme einer Soziologie des Wissens*. Prima del 1924, in testi come il *Formalismus e Ordo amoris*, il pensiero sociologico di Scheler è caratterizzato da due tesi principali. Nella prima, Scheler dimostra che le pratiche di condivisione emozionale non hanno un significato limitato al piano psicologico, ma sono alla base dell'intera ontologia sociale. In questo modo Scheler scopre quello che si può chiamare il vero e proprio principio a fondamento dell'ontologia sociale: ogni unità sociale si costituisce come risultato di una particolare pratica di condivisione emotiva. La seconda tesi è che il *principium individuationis* di ogni cultura è il suo *ethos*, inteso come un determinato e specifico ordine di preferenze e di valori. Più precisamente: ogni cultura è il risultato della "funzionalizzazione" di un determinato *ethos*.

Il punto di partenza del pensiero sociologico di Scheler è la fondazione dell'ontologia sociale attraverso il riferimento alle pratiche di condivisione emotiva. L'importanza di queste analisi risulta evidente se si confrontano con il dibattito sull'ontologia sociale che ha preso le mosse dal concetto di *collective intentionality*, proposto nel 1990 da John Searle¹. Searle sostiene che l'ontologia sociale si fonda sul fenomeno dell'intenzionalità collettiva, cioè su forme di condivisione di intenzioni e di credenze². Scarsa o inesistente è stata invece finora l'attenzione verso il fenomeno della condivisione emotiva, e solo in anni

¹ J. SEARLE, *Collective Intentions and Actions*, in P. COHEN, J. MORGAN, M. POLLACK (ed.), *Intentions in Communication*, Mit Press, Cambridge (MA) 1990, pp. 401-415.

² M. BRATMAN, *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; F.M. ALONSO, *Shared Intention, Reliance, and Interpersonal Obligations*, in «Ethics», 119, n. 3, 2009, pp. 444-475; M. GILBERT, *Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon*, in ID., *Living Together: Rationality, Sociality, and Obligation*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996, pp. 177-194.

più recenti si è sviluppato nel dibattito fenomenologico un certo interesse anche in direzione del concetto di *emotional sharing*³.

Secondo Scheler, la condivisione del sentire e delle emozioni è alla base delle diverse «forme dell'essere-assieme-all'altro [*Miteinandersein*] e dell'esperire-assieme-all'altro [*Miteinandererleben*], in cui si costituiscono le corrispondenti forme di unità sociale»⁴. La prima enunciazione di tale tesi risale alla prima edizione del 1913 del *Sympathiebuch*, e viene successivamente ripresa e sviluppata nel *Formalismus*. In tal modo Scheler pone le basi per una vera e propria teoria generale dell'ontologia sociale:

Esiste una teoria di tutte le possibili unità sociali essenziali, il cui sviluppo completo e la cui applicazione alla comprensione delle concrete unità sociali (matrimonio, famiglia, popolo, nazione, ecc.) costituiscono il problema fondamentale della sociologia filosofica e di ogni etica sociale⁵.

In particolare, Scheler individua:

1. «L'unità sociale che si costituisce (simultaneamente) nel così detto contagio privo di comprensione e nell'imitazione involontaria. Questa unità sociale è in riferimento agli animali il "branco" e in riferimento all'umano la "massa"»⁶;
2. «L'unità sociale che si costituisce in uno specifico co-esperire [*Miterleben*] o ri-esperire [*Nacherleben*] (sentire-assieme [*Mitfühlen*], tendere-con [*Mitstreben*], pensare-assieme [*Mitdenken*], giudicare-assieme [*Miturteilen*] ecc.)»⁷. Essa si chiama comunità vitale [*Lebensgemeinschaft*]⁸;
3. La società, a differenza della comunità vitale, è «un'unità di singole persone maggiorenni e consapevoli»⁹. Nella società gli individui non sono considerati in relazione alla differenza della loro singolarità insostituibile, infatti «le differenze e le differenze di valore che si manifestano nella società e tra i suoi elementi dipendono esclusivamente dai diversi valori di prestazione dei singoli, così come si manifestano nella direzione assiologica dei valori del piacevole e dell'utile correlati alla società»¹⁰. Questa logica efficientistica e individualistica comporta una capacità di condividere le emozioni dell'altro come emozioni dell'altro, in

³ F. LEÓN, T. SZANTO, D. ZAHAVI, *Emotional Sharing and the Extended Mind*, in «Synthese», 196, n. 12, 2017, pp. 1-21.

⁴ M. SCHELER, *Gesammelte Werke* [GW], Francke Verlag, Bern und München 1954 - Bouvier-Verlag, Bonn 1997, vol. II, p. 519.

⁵ *Ivi*, p. 515. Cfr. anche *ivi*, p. 437.

⁶ *Ivi*, p. 515.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 516.

⁹ *Ivi*, p. 518.

¹⁰ *Ivi*, p. 519.

base a una distinzione chiara e consapevole fra Io e Tu, ma anche l'assenza di ogni forma di «corresponsabilità [*Mitverantwortlichkeit*] originaria, in quanto ogni responsabilità che si assume nei confronti dell'altro è fondata piuttosto in un'autoresponsabilità [*Selbstverantwortlichkeit*] unilaterale»¹¹.

4. La «comunità personale»¹² è da porre in relazione alle forme della condivisione reciproca del vissuto [*Miteinandererleben*]¹³ e si costituisce in base alle forme *solidaristiche* di condivisione della responsabilità, la «corresponsabilità» [*Mitverantwortlichkeit*], fondata sul principio della «solidarietà insostituibile»¹⁴.

A partire dalla seconda edizione del *Sympathiebuch* (1923), Scheler sente il bisogno di proporre un'ulteriore versione delle quattro forme di condivisione del sentire e delle emozioni: 1) condivisione inconsapevole attraverso unipatia (*Einsföhlung*, un termine che non era presente nell'edizione del 1913 e neppure nel *Formalismus*) o contagio affettivo (*Geföhlсанsteckung*); 2) condivisione attraverso empatia non proiettiva, che in Scheler corrisponde al termine *Nachföhlung*, per differenziarsi dalla teoria dell'empatia proiettiva di Lipps; 3) infine, la condivisione emotiva consapevole attraverso le varie forme del «sentire-assieme» (*Mitgeföhl*) e dell'amare, caratterizzate in senso etico dalla capacità di trascendere il proprio punto di vista autoreferenziale¹⁵.

Al di là degli evidenti problemi riscontrabili in questa correlazione, rimane indubbia la rilevanza di questo tentativo. A fondamento dell'ontologia sociale e della sociologia si può infatti ipotizzare un rapporto di fondazione fra le pratiche di condivisione emotiva dell'unipatia e la massa, le pratiche di condivisione emotiva dell'empatia non proiettiva (*Nachföhlung*) e le diverse forme di unità sociale, e infine fra le varie forme di sentire-assieme (*Mitgeföhl*) e le comunità.

2. La funzione di esonero (*Entlastung*) della Zivilisation nei confronti della Kultur

Il secondo elemento che caratterizza la prima fase della sociologia di Scheler è la ripresa del noto dibattito che aveva caratterizzato la cultura tedesca sulla

¹¹ Ivi, p. 518.

¹² Nel *Formalismus* questa quarta forma di unità sociale viene indicata anche con il termine di «persona complessiva» (*Gesamtperson*), un termine problematico, che però nella seconda edizione del *Sympathiebuch* viene sostituito con l'espressione «comunità di persone spirituali insostituibili» (*Gemeinschaft unersetzbarer geistiger Personen*) (M. SCHELER, *GW*, cit., vol. VII, p. 214).

¹³ Ivi, pp. 511-512.

¹⁴ Ivi, p. 523. Per un inquadramento e approfondimento di questo tema, cfr. G. CUSINATO, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona 2017, pp. 274-279.

¹⁵ M. SCHELER, *GW*, cit., vol. VII, pp. 105-111. Sulla distinzione fra *Nachföhlung* e *Mitgeföhl*, cfr. N. MEUTER, *Emotionalität und Expressivität. Über eine moralphilosophische Einsicht Max Schelers*, in «Thaumazein», n. 2, 2014, p. 334.

dicotomia fra *Zivilisation*, intesa come motrice del progresso tecnico e materiale, e *Kultur*, intesa come espressione della creatività spirituale di un popolo e di una nazione. All'inizio Scheler, sotto l'influsso di Nietzsche, critica la *Zivilisation*, reinterpretandola come una forma di degenerazione del capitalismo, caratterizzata da un'assolutizzazione dei valori dell'utile e da un risentimento di fondo verso i valori della vita. Tale contrapposizione, oltre a non essere originale, viene poi superata nella seconda fase. Più rilevanti sono le analisi che Scheler sviluppa già nel *Formalismus* relativamente al legame essenziale fra *Zivilisation* ed *Entlastung* (esonero).

Alla *Zivilisation* corrisponde il bene strumentale (*Werkzeugsgut*) – ad es. un bastone per aiutare il cammino, o un paio di occhiali per leggere, e più in generale tutti gli artefatti e machine che possono aiutare l'organismo nelle sue funzioni – così come alla *Kultur* corrisponde il bene culturale (*Kulturgut*). La critica di Nietzsche è corretta, ma solo dal punto di vista del bene organico vitale (*vitales Organgut*). Ne consegue che relativamente all'organismo «un bene strumentale appare soltanto come un misero surrogato e al tempo stesso come la conseguenza di una fissazione dello sviluppo della vita [...] dunque come un male»¹⁶. Invece dal punto di vista del bene culturale, il bene strumentale, e quindi la civilizzazione assume un significato positivo in quanto diventa un mezzo di esonero (*Entlastung*) e di liberazione di energie per i beni culturali¹⁷. Quindi la *Zivilisation* risulta un surrogato nei confronti dello sviluppo organico e, contemporaneamente, uno strumento di esonero di energie nei confronti dello sviluppo culturale. Sulla base di queste premesse, nella seconda fase Scheler riconosce che dobbiamo alla civilizzazione il miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro che hanno permesso il superamento della società basata sulla schiavitù e l'emancipazione politica delle masse¹⁸.

In altri termini, l'iniziale contrapposizione viene superata e la *Zivilisation* viene vista sempre di più come un presupposto necessario allo sviluppo della *Kultur*, tanto che fra le due si auspica un rapporto di complementarità e d'integrazione nel senso della teoria dell'armonizzazione (*Ausgleich*)¹⁹, su cui mi soffermerò più avanti.

¹⁶ M. SCHELER, *GW*, cit., vol. II, p. 528.

¹⁷ Si noti per inciso che introducendo il concetto di esonero delle energie verso i beni culturali, qui Scheler sembra per certi aspetti anticipare la tesi dell'impotenza dello spirito. In ogni caso, la tesi che lo sviluppo culturale non può basarsi su di una autonoma riserva di energie del *Geist*, ma dipende da un processo di sublimazione delle energie dal *Drang* verso il *Geist*, non ha molto senso in una fase come quella del periodo intermedio in cui si afferma che «lo spirito è infinitamente più potente (*mächtiger*) di tutta la natura insieme» (*ivi*, vol. V, p. 186).

¹⁸ *Ivi*, vol. VIII, p. 96.

¹⁹ Cfr. ad es. *ivi*, vol. IX, p. 152.

3. *L'ethos e la funzionalizzazione delle culture*

Sebbene complementari, lo sviluppo della *Zivilisation* e della *Kultur* seguono leggi molto diverse. Mentre la *Zivilisation* si basa sul sapere tecnico e scientifico, un sapere che tende a svilupparsi indipendentemente dai contesti nazionali, la *Kultur* si basa sul sapere filosofico e di salvezza, e rimane legata al contesto di un determinato individuo, popolo o nazione. Al contrario della civilizzazione, una cultura ha infatti un carattere “individuale” in quanto è il risultato della *funzionalizzazione* di un punto di vista particolare, che Scheler identifica nell'*ethos*, concepito come il *principium individuationis* di una cultura o di una nazione.

Oltre all'internazionalizzazione, la civilizzazione e il sapere scientifico sono caratterizzati dal progresso. Dal punto di vista della completezza del sapere scientifico, un buon manuale di fisica dei nostri giorni rappresenta un progresso rispetto al livello di conoscenze presenti nel *Principia Mathematica* (1687) di Isaac Newton. Invece, sarebbe inappropriato affermare che un'opera filosofica attuale possa rappresentare un “progresso” rispetto alla *Critica della ragion pura* di Kant. Qui con progresso è implicita la capacità di rimpiazzare e di sostituire il vecchio: in un corso universitario di fisica il manuale più recente sostituisce quello più vecchio, invece in un corso di filosofia si continua a leggere la *Critica della ragion pura*, o per lo meno sarebbe auspicabile. L'idea di fondo di Scheler è che la *Kultur*, al contrario della *Zivilisation*, non è sintetizzabile in un unico processo: non solo il più recente è in grado di sintetizzare e riassumere il passato, ma esistono infinite culture che rimangono irriducibili fra di loro.

Per comprendere la peculiarità di questa dinamica, Scheler introduce il concetto di “funzionalizzazione”. Ogni cultura è il risultato di un processo di funzionalizzazione, che invece risulta assente nella *Zivilisation*. Il concetto di “funzionalizzazione”, già presente in *Ordo amoris*²⁰, si dispiega nello scritto *Vom Ewigen im Menschen*. Secondo tale teoria, esiste un ambito della realtà che viene conosciuto in modo diverso dalla realtà quantificabile. Grazie alla funzionalizzazione, ciò che «prima era una cosa [...] diventa una forma di pensiero sulle cose; ciò che era un oggetto d'amore diventa una forma d'amore»²¹. In tal modo Scheler empirizza e storicizza l'a priori formale di Kant, trasformandolo in un «apriori materiale», ciò in qualcosa che per Kant risulterebbe contraddittorio²². Secondo Scheler, ogni nostra esperienza significativa funzionalizza le esperienze successive dello stesso ambito, e in tal modo diventa il loro apriori materiale. Queste esperienze significative finiscono con il plasmare l'*ordo amoris* di una persona e, nella forma della tradizione, l'*ethos* di una cultura. In questo modo,

²⁰ *Ivi*, vol. X, p. 348.

²¹ *Ivi*, vol. V, p. 198.

²² Per distinguersi da Kant, Scheler usa il termine «apriori» e non «a priori».

la funzionalizzazione diventa il motore del sapere filosofico e di salvezza, mentre è assente nel sapere tecnico e scientifico.

Con tale concetto Scheler si propone di mettere in discussione e trovare un'alternativa all'assunto kantiano relativo all'identità e costanza della ragione umana²³. In pratica, non esiste un unico a priori formale per tutto il sapere umano, ma ogni cultura ha un proprio apriori materiale, o meglio un «apriori storico» nel senso di *ethos*, che funzionalizza il suo sviluppo successivo e ne viene retroattivamente modificato²⁴.

Con il concetto di funzionalizzazione Scheler contesta anche le posizioni di Spencer e di Hegel. È vero che entrambi superano l'assunto kantiano relativo all'identità e costanza della ragione umana, ma tentando tuttavia di unificare in una unica legge la pluralità delle diverse dinamiche culturali. Così Spencer applica allo sviluppo culturale la teoria dell'evoluzionismo sociale, secondo cui il principio guida di ogni sviluppo culturale è il principio di adattamento. In tal modo tutte le culture seguirebbero un identico percorso scandito da quattro fasi ben definite. Mentre Hegel rimane legato all'idea di un'unica ragione universale, che guiderebbe il corso della storia attraverso il *Weltgeist* che s'incarna di volta in volta in un determinato popolo o individuo.

Secondo Scheler, il processo storico non è riducibile al principio di adattamento di Spencer, ma non può essere neppure concepito come una staffetta in cui una determinata cultura riassume in sé il *Weltgeist* del momento fino a passare il testimone a quella che si afferma nell'epoca successiva. Non esiste un'unica cultura universale, ma esiste una pluralità di culture, a cui corrisponde una pluralità di ragioni prospettiche. Questi concetti erano già esplicitati nel *Formalismus*, dove si argomenta che l'idea stessa di una cosiddetta «cultura mondiale» non è solo un obiettivo utopico, «ma un'idea “contraddittoria” a priori»²⁵. Quello che è possibile è piuttosto un'unica scienza internazionale.

Per quale motivo Scheler ritiene assurda l'idea di un'unica cultura, religione o filosofia a livello mondiale? Dal momento che le grandi culture non sono rimpiazzabili e sostituibili l'una con l'altra, la legge che caratterizza lo sviluppo delle culture è quella della *cooperazione* e della *valorizzazione* delle diverse culture: l'insostituibilità di una cultura con un'altra cultura, come di una persona con un'altra, «è un principio assoluto e proprio per questo la collaborazione e il completamento diventano un imperativo assoluto»²⁶. Ogni epoca, ogni popolo e ogni individuo ha il suo *principium individuationis* nella sua prospettiva, cioè nel suo *ethos* insostituibile.

²³ M. SCHELER, *GW*, cit., vol. V, p. 200.

²⁴ Cfr. G. CUSINATO, *Loggetto della Filosofia in Max Scheler fra Funktionalisierung e Ausgleich*, in R. RACINARO (a cura di), *Loggetto della storia della filosofia*, Città del Sole, Napoli 1998, pp. 319-348.

²⁵ M. SCHELER, *GW*, cit., vol. II, p. 542.

²⁶ *Ivi*, vol. V, p. 202.

Il termine «insostituibile» gioca qui un ruolo fondamentale. Le grandi culture sono come trampolini di lancio che permettono di cogliere, grazie alla loro prospettiva unica e inconfondibile, un determinato aspetto della realtà, che rimane invece inaccessibile a qualsiasi altra cultura²⁷. Pertanto, potrebbe benissimo accadere che la cultura di una determinata epoca storica riesca a penetrare un singolo tema del sapere filosofico o di salvezza con una profondità tale che non potrà mai più essere raggiunta nelle epoche successive. Per questo il sapere filosofico e quello di salvezza delle epoche successive sono tenuti a «conservare e valorizzare, come un tesoro di conoscenza eternamente valido, ciò che esse stesse non hanno avuto la forza spirituale per conoscere direttamente»²⁸.

Da questi presupposti deriva che solo una «cooperazione e integrazione» tra punti di vista insostituibili, ma parziali, può portare allo sviluppo di queste forme di sapere. In questo ambito non esiste una verità unica e assoluta che possa rivelarsi completamente e una volta per sempre in un singolo atto. Piuttosto, in questo ambito il problema della verità assoluta diventa quello di una verità come processo infinito di *riconoscimento reciproco*, in cui vale il principio secondo cui «quanto più perfetti e assoluti sono gli oggetti della conoscenza, tanto più diventa necessaria [...] una forma il più possibile intensa ed estesa di riconoscimento reciproco»²⁹. Il concetto di riconoscimento reciproco è ulteriormente sviluppato in *Erkenntnis und Arbeit* (*Conoscenza e lavoro*), secondo cui il compito di penetrare l'enigma dell'esistenza non può essere esaurito da un'unica epoca e cultura, ma richiede l'apporto di tutti i punti di vista, cioè lo sforzo congiunto di tutte le epoche e culture, comprese quelle future³⁰.

La novità di Scheler è quella d'interpretare il pluralismo culturale non nel senso di un *relativismo* alla Spengler, e neppure nel senso del *relativismo culturale* di Weber³¹. Quello a cui pensa Scheler è piuttosto una forma di *prospettivismo ontologico*. Le nostre strutture cognitive e il nostro *ordo amoris* ci offrono prospettive diverse su di una stessa realtà. In questa direzione, Scheler elabora già nel *Formalismus* la teoria dell'«*An-sich-Gute für mich*»³², in cui si afferma che la prospettiva, colta dal trampolino di lancio di un *ordo amoris* o di un *ethos*, rimane parziale, ma non va *mai* confusa con il soggettivismo o con il relativismo, in quanto ha una sua consistenza ontologica.

²⁷ *Ivi*, pp. 202-203.

²⁸ *Ivi*, p. 203.

²⁹ *Ivi*, pp. 336-337.

³⁰ *Ivi*, vol. VIII, p. 27.

³¹ «Gli influssi culturali, e in parte nazionali, delle diverse visioni filosofiche del mondo non sono una "prova" di relativismo, come pensano M. Weber, O. Spengler e altri. Piuttosto ne consegue che [...] l'organizzazione soggettiva della ragione, cioè il sistema soggettivo di categorie di questi gruppi culturali, è esso stesso diverso. Permane invece l'identità del mondo essenziale» (*ivi*, vol. VI, p. 22).

³² *Ivi*, vol. II, p. 482.

Per comprendere questo concetto, può essere utile far ricorso a una parabola indiana. Un tempo, isolato in mezzo alla jungla, esisteva un villaggio chiamato Savatthi, in cui tutti gli abitanti erano ciechi. Un giorno arrivò nel villaggio un elefante, un animale che nessuno, fino a quel momento, aveva incontrato. Si decise allora di convocare i saggi del villaggio per capire come fosse fatto questo nuovo animale. L'elefante fu portato nella piazza principale del villaggio, i saggi gli si avvicinarono e poi si riunirono per trovare una risposta. Presto però iniziarono a litigare tra di loro. Infatti, ognuno descriveva l'animale in base alla parte che aveva toccato: chi aveva toccato le orecchie lo descriveva come un ventaglio; chi aveva toccato un piede lo descriveva come un pilastro; chi aveva toccato le zanne lo descriveva come una lancia appuntita, e così via. Ciò che dicevano si basava su di una esperienza effettiva e reale. L'errore consisteva nel voler assolutizzare il proprio frammento di verità, senza cercare d'integrarlo con quello degli altri.

Secondo Scheler, lo stesso insegnamento si può applicare al sapere filosofico e religioso. Ad es., ciò che viene colto come buono da un particolare individuo, una volta che abbia compiuto la riduzione fenomenologica, non è qualcosa di soggettivo e arbitrario, ma è un bene in sé parziale, cioè un «*An-sich-Gute für mich*». Tuttavia tale bene per diventare etico dev'essere integrato con gli altri punti di vista.

Con la teoria della funzionalizzazione e del «bene-in-sé per me», il riconoscimento del pluralismo delle culture non comporta il relativismo – infatti, nonostante le diverse descrizioni dei saggi, esiste un unico elefante –, ma piuttosto una forma di prospettivismo ontologico.

4. *La tesi dell'impotenza dello spirito e la seconda fase del pensiero sociologico di Scheler*

Come si è già visto, l'uscita nel 1924 di *Probleme einer Soziologie des Wissens* segna una svolta decisiva nel pensiero sociologico di Scheler. Quello che cambia radicalmente è la prospettiva di fondo. Tuttavia, al di là della differente prospettiva, sarebbe errato contrapporre queste due fasi, in quanto la prima fase fornisce le basi anche alla seconda. Infatti, le tesi finora esaminate non vengono abbandonate, ma anzi vengono ulteriormente sviluppate e integrate.

Per comprendere il passaggio dalla prima alla seconda fase è necessario seguire con attenzione lo sviluppo del concetto di spirito (*Geist*). Va innanzitutto notato che il concetto di *Geist* acquista una posizione centrale nel pensiero di Scheler piuttosto tardi, e precisamente solo a partire da *Vom Ewigen* (1920). Ma quello che più colpisce sono le oscillazioni di significato che tale termine assume nel pensiero di Scheler: il concetto di *Geist* è capace di registrare ogni minimo mutamento del suo pensiero come il pennino di un sismografo. L'oscillazione più spettacolare avviene fra il 1922 e il 1924: nel 1922, nella seconda edizione di *Vom Ewigen*, Scheler espri-

meva ancora la tesi che «lo spirito è infinitamente più potente (*mächtiger*) di tutta la natura insieme»³³, mentre soltanto due anni dopo, in *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924), scriverà esattamente il contrario: «[O]riginariamente lo spirito non ha in sé una qualsiasi traccia di forza o di efficacia»³⁴.

Il problema è che invece le diverse interpretazioni su Scheler, ancora oggi, procedono come se avessero a che fare con un termine che mantiene inalterato il suo significato nel corso degli anni e, pertanto, cadono inevitabilmente in una serie ininterrotta di gravi fraintendimenti.

Questa svolta è connessa a una diversa concezione del rapporto fra *Geist* e persona: fino al 1923 i termini “persona” e “spirito” coincidono, tanto che nel *Formalismus* si arriverà a sostenere che «l’idea di uno spirito impersonale è insensata»³⁵. Dopo il 1923 tale coincidenza non sussiste più in quanto lo spirito in sé è «impersonale quanto la pulsione primordiale [*Drang*]»³⁶. Sotto l’influsso dirompente di Schelling, Scheler estende il *Geist* a tutta la natura e considera la realtà stessa come il risultato della «compenetrazione» (*Durchdringung*) fra *Geist* e *Drang*³⁷.

A questo punto la persona non è più l’unico momento in cui si manifesta il *Geist*, ma diventa la forma più alta della compenetrazione fra *Geist* e *Drang*. Senza *Drang* la persona sarebbe infatti incapace di qualsiasi attività spirituale. «Lo spirito può realizzare ciò che pensa, ama, afferma, vuole solo attraverso la cooperazione del *Drang*»³⁸. È la famosa tesi dell’impotenza dello spirito³⁹. Questa tesi non implica, come spesso si è affermato, una ricaduta nel dualismo, ma al contrario ne rappresenta il definitivo superamento: in essa, infatti, si afferma che spirito (*Geist*) e pulsione vitale (*Lebensdrang*) per influire sul corso della storia hanno bisogno l’uno dell’altra: il primo infatti è la fonte originaria dell’orientamento, mentre la seconda dell’energia.

In sostanza, la tesi dell’impotenza dello spirito serve a Scheler per riequilibrare una posizione che era inizialmente sbilanciata verso l’idealismo. Il fraintendimento della tesi dell’impotenza dello spirito, nel senso di una caduta in una forma

³³ *Ivi*, vol. V, p. 186.

³⁴ *Ivi*, vol. VIII, p. 21.

³⁵ *Ivi*, vol. II, p. 388.

³⁶ *Ivi*, vol. XI, p. 210.

³⁷ Per una dettagliata ricostruzione della trasformazione del concetto di *Geist* in Scheler rinvio a G. CUSINATO, *Il concetto di spirito e la formazione della persona nella filosofia di Max Scheler*, in M. PAGANO (a cura di), *Lo spirito*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 535-560.

³⁸ M. SCHELER, *GW*, cit., vol. XI, p. 192.

³⁹ La tesi dell’*Ohnmacht* mette in luce lo stato d’impasse in cui vengono a trovarsi un *Geist* e un *Drang* lasciati a se stessi: «*Geist* e *Drang* possono essere tradotti *in actu* solo assieme, in quanto formano un eterno parallelismo nella sostanza» (*ivi*, vol. XI, p. 214). Per venire all’esistenza *Geist* e *Drang* hanno bisogno l’uno dell’altro: «Prima che il *Geist* si coalizzi col *Drang* è per essenza incapace di agire [*wirkunfähig*] così come il *Drang*, prima di tale congiunzione, risulta privo di fini razionali o progetti» (*ivi*, vol. XI, p. 192).

di dualismo irrazionale fra lo spirito e la vita, è stato particolarmente deleterio per l'interpretazione della sociologia del sapere e della sociologia della cultura di Scheler⁴⁰. *Tale svolta infatti non apre al dualismo, ma piuttosto all'irruzione dei fattori reali nella sociologia di Scheler.*

Non è un caso, quindi, se il concetto di *Wissenssoziologie* e di *Kultursoziologie*, intesi come interazione fra fattori ideali e reali, compaiono solo a partire da *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924), quando, grazie alla tesi dell'impotenza dello spirito, i fattori reali irrompono nel pensiero sociologico di Scheler. Prima sarebbero state inconcepibili.

5. *L'interazione fra fattori reali e fattori ideali nella Kultursoziologie e nella Wissenssoziologie*

Coerentemente con la tesi dell'impotenza dello spirito, ciò che caratterizza la seconda fase del pensiero sociologico di Scheler è l'idea che alla base della *Kultursoziologie* e della *Wissenssoziologie* ci sia l'interazione fra i fattori ideali e reali. Rispetto alla concezione della storia di Hegel, Marx aveva avuto il grande merito di aver sottolineato l'importanza dei fattori economici e materiali, ma aveva finito per assolutizzarli, riconducendo a essi tutti gli altri fattori. Sia in Weber che in Scheler non si assiste a un semplice ribaltamento delle posizioni di Marx, e tanto meno a un ritorno alle posizioni idealistiche; tuttavia, entrambi si dissociano fortemente dall'idea che la struttura possa determinare univocamente la sovrastruttura.

La *Kultursoziologie* di Scheler si propone di analizzare le diverse forme culturali come prodotti sociali e si basa sulla *legge dell'ordine causale dei fattori ideali e dei fattori reali*. Con tale legge Scheler supera sia la visione idealistica che quella materialistica. I fattori ideali non sono in grado di determinare da soli il corso della storia, piuttosto sono solo fattori di determinazione, fattori cioè che si limitano a dare un senso e una direzione allo sviluppo storico, mentre invece i fattori reali sono veri e propri fattori di realizzazione. Sono quindi i fattori reali

⁴⁰ Relativamente alla sociologia ha fatto storia l'interpretazione dualista proposta nel lavoro di Kenneth W. STIKKERS, *Ethos. Its Relationship to Real and Ideal Sociological Factors in Scheler's Philosophy of Culture*, in «Listening», 21, n. 3, 1986, pp. 243-253. Ho dimostrato la scorrettezza di queste interpretazioni in diversi lavori, a partire da G. CUSINATO, *La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler*, in «Verifiche», 24, n. 1, 1995, pp. 65-100. Stickers ha però avuto l'onestà intellettuale di riconoscere che l'interpretazione dualista del rapporto fra spirito e impulso vitale, proposta nell'articolo del 1986, non era corretta: «[T]hat article was incorrect in its interpretation of Scheler's notion of "Alleben" and hence of his understanding of the relationship between "Lebensdrang" and "Geist"» (K.W. STIKKERS, *Max Scheler's Two Approaches to Philosophy of Culture*, in «Eidos», 4, n. 4, 2021, pp. 36-44).

che danno le energie necessarie alla corrente del grande fiume della storia e che aprono e chiudono le chiuse lungo il suo percorso.

Accanto alla *Kultursoziologie*, nella seconda fase del suo pensiero sociologico, Scheler sviluppa anche una *Wissenziologie*, o sociologia del sapere (spesso tradotta in italiano con “sociologia della conoscenza”). Questa disciplina afferma la natura sociale di queste diverse forme del sapere (*Wissen*), così come della loro conservazione, trasmissione e sviluppo. Alla base di questa disciplina c'è la *legge delle tre forme di sapere*. Riprendendo i risultati della classificazione delle classi di valori del *Formalismus*, Scheler individua tre forme fondamentali del sapere. In realtà, tale classificazione compare già nel primo periodo intermedio, in particolare nel manoscritto *Die Lehre von den drei Tatsachen* (1911/1912), per poi, in *Vom Ewigen*, venir ripensata attraverso la teoria della funzionalizzazione. Raggiunge tuttavia la sua forma più completa e organica nello scritto *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925).

La legge delle tre forme del sapere in Scheler è una classificazione dei modi di conoscere la realtà, basata sulla distinzione tra il sapere filosofico, connesso al processo formativo umano (*Bildungswissen*); il sapere di redenzione o di salvezza (*Erlösungswissen* o *Heilswissen*), connesso al divenire della divinità; e infine il sapere che ha come fine l'oggettivazione e il dominio della natura (*Herrschaftswissen*), a cui attingono la tecnica e le scienze positive⁴¹. Queste tre forme del sapere corrispondono a tre livelli di esperienza e a tre ambiti di valori. Secondo Scheler, queste tre forme del sapere non sono gerarchiche, ma complementari e necessitano di un'integrazione reciproca.

6. Le due possibili direzioni del processo di Ausgleich

Ciò che caratterizza la dinamica delle prime due forme di sapere, ed è invece assente nel sapere scientifico, è la legge di funzionalizzazione (*Funktionalisierung*) e di armonizzazione (*Ausgleich*). Scheler sviluppò il concetto di *Ausgleich* piuttosto tardi, e precisamente in una conferenza tenuta alla Scuola tedesca di politica di Berlino il 5 novembre 1927⁴². In questa conferenza Scheler sostiene che l'umanità è entrata in una nuova era storica, caratterizzata da una situazione sconosciuta alle epoche precedenti. In questa nuova era lo sviluppo dei mezzi di comunicazione ha infatti permesso all'umanità di *vivere insieme in una unica storia mondiale*, unificando i corsi delle varie storie nazionali e locali, con il pericolo che possano insorgere conflitti sempre più violenti. Se dovesse scrivere un nome sul portone

⁴¹ M. SCHELER, *GW*, cit., vol. IX, p. 114.

⁴² Sul concetto di *Ausgleich* cfr. G. CUSINATO, *L'oggetto della filosofia in Max Scheler fra Funktionalisierung e Ausgleich*, in R. RACINARO (a cura di), *op. cit.*, pp. 319-349.

d'ingresso di questa nuova era storica, Scheler sceglierebbe quello di *Ausgleich*, un termine difficile da rendere in italiano. Letteralmente significa “bilanciamento”, quindi armonizzazione e riequilibrio, ma spesso viene tradotto anche con “livellamento”. Di fatto corrisponde al nostro concetto di *globalizzazione*. Per Scheler l'*Ausgleich* è un destino ineluttabile che ha avuto il suo battesimo di fuoco con la Prima guerra mondiale, la prima autentica esperienza collettiva a livello globale: «[S]olo qui, infatti, inizia l'unica storia globale dell'umanità»⁴³.

Si è molto discusso su come interpretare il concetto di *Ausgleich* di Scheler. Carl Schmitt, fraintendendo Scheler, lo intende sbrigativamente come un brutale “livellamento”⁴⁴. In realtà, Scheler con *Ausgleich* prende in considerazione le due possibili direzioni che possono assumere le dinamiche del confronto fra le diverse culture e nazioni. Il sapere di salvezza e di formazione non può seguire il modello del progresso scientifico e quindi aspirare a un'unica sintesi a livello globale, come invece fa la civilizzazione. Infatti, in queste forme di sapere non esiste una verità unica e assoluta che possa essere colta in modo evidente e compiuto in un unico atto o che possa essere espressa in una legge universale, come avviene nel sapere scientifico. Partendo da queste premesse, ne deriva che in queste due forme di sapere è possibile una forma di avanzamento e sviluppo solo all'insegna della cooperazione e dell'integrazione fra punti di vista insostituibili, ma perennemente parziali. In tal caso il processo di *Ausgleich* risulta fecondo. Se invece si tenta di arrivare a un'unica sintesi, allora la dinamica del confronto culturale sfocia inevitabilmente in sanguinoso livellamento verso il basso. È quello che Scheler, nel 1927, teme possa avvenire per l'Europa, se la Germania non sarà capace di prendere le distanze dal militarismo e non sarà in grado di avviare un profondo rinnovamento culturale e politico.

L'*Ausgleich* creativo, quindi nel senso dell'armonizzazione, non mira a livellare le differenze, o a gettare l'Europa sotto il dominio di un'unica nazione ma, al contrario, «impone una crescente differenziazione» fra le culture e le nazioni⁴⁵, un «forte aumento della differenziazione spirituale, individuale e [...] nazionale»⁴⁶. La cultura e la politica dovrebbero pertanto guidare questo processo in modo che la crescente differenziazione non si rovesci in un sanguinoso livellamento. L'*Ausgleich* non è un processo univoco, ma può prendere due direzioni diverse a seconda della logica che segue.

Le caratteristiche principali dell'era dell'*Ausgleich* è quella di far emergere ed esplodere le tensioni che erano rimaste latenti nelle ere precedenti a causa delle limitate possibilità di comunicazione. E fra le tensioni più rilevanti che la

⁴³ M. SCHELER, *GW*, cit., vol. IX, p. 152.

⁴⁴ Cfr. C. SCHMITT, *Die Tyrannei der Werte*, Duncker & Humblot, Berlin 2011.

⁴⁵ M. SCHELER, *GW*, cit., vol. IX, p. 152.

⁴⁶ *Ivi*, p. 151.

cultura europea si trova ad affrontare all'inizio del XX secolo Scheler si sofferma su quelle fra maschile/femminile, apollineo/dionisiaco, idealismo/realismo, sentimento/ragione, spirito/vita, occidente/oriente e capitalismo/socialismo⁴⁷. L'unilateralità con cui la cultura europea negli anni '20 stava affrontando queste tensioni spaventa Scheler, che teme possa ripetersi il disastro della Prima guerra mondiale. Per superare queste sfide e per rinascere, l'Europa dovrebbe mettere in discussione quelle premesse fondamentali della propria cultura, come il nazionalismo e il militarismo, che hanno aperto la strada alla Prima guerra mondiale. Com'è noto, negli anni '30 la Germania prese invece una strada opposta a quella indicata da Scheler, l'*Ausgleich* come livellamento, e cercò di sottomettere militarmente l'Europa.

7. *Cosmopolitismo e internazionalismo: il concetto di Ausgleich e le due facce della globalizzazione*

Esiste quindi un processo di *Ausgleich* creativo, che incrementa e valorizza le differenze, e un processo di *Ausgleich* distruttivo, che, estendendo la logica della civilizzazione al confronto culturale, tende alla *reductio ad unum*. Tale distinzione è illuminante rispetto all'attuale dibattito sulla globalizzazione. Infatti, a guardar bene, l'*Ausgleich* descritto da Scheler corrisponde a ciò che oggi chiamiamo "globalizzazione". E così come gli interpreti di Scheler hanno spesso confuso le due direzioni dell'*Ausgleich*, altrettanto oggi si tende a vedere un'unica forma di globalizzazione, con il risultato che chi vede la medaglia positiva la esalta e chi vede quella negativa la demonizza⁴⁸.

Rispetto a questo dibattito è estremamente interessante la distinzione che Scheler traccia tra "cosmopolitismo" e "internazionalismo". I problemi nascono quando non si distingue la globalizzazione come internazionalizzazione e la globalizzazione come confronto e integrazione delle culture. Per Scheler, il progresso e l'internazionalizzazione sono caratteristiche proprie del sapere delle scienze naturali. Invece, il cosmopolitismo caratterizza il sapere della filosofia e il sapere salvifico delle religioni. Infatti «in netto contrasto con la scienza internazionale e capace di progresso», queste due forme di sapere possono svilupparsi «solo nella compenetrazione e nell'integrazione *cosmopolita* e *sovrastorica* di tutte le visioni del mondo delle diverse culture e nazioni»⁴⁹. Ciò perché nelle scienze

⁴⁷ Ivi, pp. 155 e 159.

⁴⁸ Cfr. G. CUSINATO, *Le due possibili globalizzazioni*, in «La nuova civiltà delle macchine», n. 2, 2010, pp. 92-112; ID., *Die zwei Geschichte der Globalisierung und der Begriff des Ausgleichs bei Max Scheler*, in C. GUTLAND, X. YANG, W. ZHANG (hrsg.), *Scheler und das asiatische Denken im Weltalter des Ausgleichs*, Bautz, Nordhausen 2019, pp. 45-61.

⁴⁹ M. SCHELER, *GW*, cit., vol. VI, p. 22.

naturali una nuova scoperta può portare alla sostituzione o alla relativizzazione delle teorie esistenti, cioè a quel processo che, con Thomas Kuhn, può essere chiamato «cambio di paradigma». Inoltre, l'idea che esista una fisica valida a livello internazionale, al di là delle singole scuole di pensiero, non è mai stata messa seriamente in dubbio, nemmeno dall'anarchismo metodologico del secolo scorso. Il tentativo di sviluppare una fisica secondo una prospettiva nazionale (pakistana o indiana) sarebbe invece considerato dalla comunità scientifica una palese assurdità. Una legge della fisica è tale se è vera in ogni epoca e cultura.

Nonostante i successi ottenuti, il modello di internazionalizzazione che ha prevalso nelle scienze naturali non può tuttavia essere automaticamente trasferito alle altre forme di sapere. La globalizzazione come internazionalizzazione potrà essere applicata allo sviluppo scientifico e tecnologico, ma non al confronto delle culture. Se l'internazionalizzazione del sapere scientifico rappresenta una globalizzazione positiva, un'internazionalizzazione che cancellasse le identità culturali e nazionali, in nome di una ragione universale o di una *reductio ad unum*, aprirebbe la strada a una sanguinosa epoca di livellamento. Scheler ci insegna che l'indispensabile internazionalizzazione dello sviluppo tecnologico e del sapere scientifico, propria della civilizzazione, segue una logica molto diversa dal confronto fra le culture, e non può eliminare il legittimo bisogno d'identità e il radicamento in una propria tradizione e nazione in nome di una sintesi globale.

Bibliografia essenziale

- BARBER MICHAEL D., *Guardian of dialogue. Max Scheler's Phenomenology, Sociology of Knowledge, and Philosophy of Love*, Bucknell University Press, Toronto 1993.
- GUNDERSON RYAN, *Environmental Knowledge, Technology, and Values: Reconstructing Max Scheler's Phenomenological Environmental Sociology*, in «Human Studies», 40, 2017, pp. 401-419 (<https://doi.org/10.1007/s10746-017-9439-3>).
- STIKKERS KENNETH W., *Ethos. Its Relationship to Real and Ideal Sociological Factors in Scheler's Philosophy of Culture*, in «Listening», 21, n. 3, 1986, pp. 243-253.
- STIKKERS KENNETH W., *Max Scheler's Two Approaches to Philosophy of Culture*, in «Eidos», 4, n. 4, 2021, pp. 36-44.
- VANDENBERGHE FRÉDÉRIC, *Sociology of the Heart: Max Scheler's Epistemology of Love*, in «Theory, Culture & Society», 25, n. 3, 2008, pp. 17-51 (<https://doi.org/10.1177/0263276408090656>).

MARCELLO VENEZIANI

Oswald Spengler
(1880-1936)

Il declino dell'Occidente che si annuncia periodicamente da cent'anni nasce sulle orme di un libro dal titolo grandioso e bugiardo, *Tramonto dell'Occidente*. Grandioso non solo per il successo che ebbe, né solo per il tempismo con cui venne alla luce, dopo la Prima guerra mondiale; ma per la visione del mondo, l'impianto storico e drammaturgico, le analogie e i raffronti, la vasta morfologia delle civiltà che disegnò il suo autore, Oswald Spengler.

Ma fu titolo bugiardo perché l'Occidente dopo la Prima guerra mondiale non tramontò; tramontò l'Europa come ombelico del mondo, tramontarono gli imperi centrali, ma non tramontò l'Occidente. Anzi, da allora prese corpo quel che fu poi definito il Secolo Americano, consacrato da due guerre e da una pervasiva colonizzazione culturale e commerciale, prima che militare, del pianeta. Il Novecento è stato il secolo dell'occidentalizzazione del mondo, che poi coincide con l'americanizzazione del globo.

Era il 1914 quando Oswald Spengler concluse il *Tramonto dell'Occidente*; poi quel titolo divenne l'epigrafe del dopoguerra. L'opera vide la luce sul finire della Prima guerra mondiale e fu un trionfo di vendite e commenti. Uscì in ritardo per via della guerra, e questo permise a Spengler di rielaborare il testo. Era stata scritta e pensata non alla luce della guerra e del suo esito, ma prima, in uno sguardo epocale alle civiltà del passato e a quel che restava nel presente. Per l'avvenire Spengler prevedeva lo scontro finale tra la dittatura del denaro, della tecnica e della finanza e la civiltà del sangue, del lavoro e del socialismo. Alla fine, vaticinava, la spada trionferà sul denaro perché una potenza può essere rovesciata solo da una potenza. La profezia fu azzeccata nel breve periodo se consideriamo che di lì a poco andarono al potere comunismo, fascismo e nazionalsocialismo. Spengler aveva visto lontano; ma non lontanissimo. La rivolta del sangue contro l'oro, del lavoro contro il capitale, fu spazzata via in Occidente da guerre, tragedie e fallimenti. Dopo il conflitto tra politica ed economia, il denaro restò a dominare incontrastato. Ma dietro il denaro, notava Spengler, è la tecnica, che prima serve l'uomo faustiano ma poi lo assoggetta. Il dominio della tecnica, prevede Spengler, «detroneggerà pure Dio». All'uomo e alla tecnica Spengler dedicò un penetrante saggio, parallelo e divergente rispetto all'*Operaio* di Ernst Jünger che

vide la luce poco dopo, e alle riflessioni sulla tecnica di Heidegger. Fu profetico Spengler quando intuì un conflitto finale tra il sistema finanziario dittatoriale e il cesarismo della volontà politica, ma poi non nascose l'ammirazione per il cesarismo tecnico-finanziario e i suoi militi: ingegneri, inventori, imprenditori, finanzieri. A suo dire, i filosofi sono misera cosa rispetto ai manager e ai signori della finanza; «ogni riga che non è stata scritta per servire all'azione mi pare superflua». Si spinse a dire che preferiva «un acquedotto romano a tutti i templi e le statue di Roma»¹.

La storia per Spengler è una costellazione di mondi conclusi chiamati civiltà, ciascuna obbedisce al suo sistema di valori e al suo fato, in un determinismo ferreo; ma ciascun sistema è poi relativo rispetto agli altri e ai tempi; e ha una parabola: l'alba, l'apice e il tramonto. Una civiltà è assoluta al suo interno, ma non è eterna. Così il senso del destino si capovolge nel suo inverso, in relativismo storico e in darwinismo sociale, l'etica della fedeltà si rovescia in titanismo, il vitalismo antirazionalistico si fa puro attivismo, il cesarismo separato dal sacro impero si fa solo volontà di potenza.

Come per i marxisti, anche per Spengler la teoria è al servizio della prassi, il pensiero è al servizio della storia. La comune matrice è nel *Faust* di Goethe: «In principio fu l'azione». In Marx prende corpo il soggettivismo rivoluzionario nel nome di Prometeo, in Spengler il soggettivismo eroico nel nome di Faust e della sua civiltà. Ma quando la rivolta del sangue contro l'oro prese corpo in Germania col nazionalsocialismo, Spengler prese le distanze da Hitler e dal suo partito: «Volevamo liberarci dei partiti ma è rimasto il peggiore»². Il razzismo per lui è «un'ideologia del risentimento verso la superiorità ebraica» e denota «povertà spirituale», stroncò l'opera di Rosenberg. Si perse il seguito perché morì nel '36. A sua volta Hitler non si professava seguace di Spengler e rifiutava l'idea del *Tramonto dell'Occidente*. Il regime nazista, su ordine di Goebbels, osteggiò il filosofo. Grande accoglienza ebbe invece Spengler nell'Italia fascista, verso cui nutrì un giudizio positivo che espresse anche in dediche ammirate al suo Duce. Mussolini leggeva Spengler, lo recensì, fece tradurre *Anni decisivi* (che ristampai da Ciarrapico nell'83) e, come notò De Felice, si fece sempre più spengleriano anche in polemica con la Germania nazista. Trovò in Spengler l'elogio dei popoli giovani, dello spirito mediterraneo e della romanità. Ma gli idealisti italiani, a cominciare da Croce, lo considerarono un dilettante.

Thomas Mann restò impressionato dalla potenza del *Tramonto*, un affresco grandioso che definì «un romanzo intellettuale», paragonando poi Spengler a Schopenhauer. In effetti Spengler fu un pensatore tragico e al pessimismo dedicò

¹ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1957, pp. 1395 e ss.

² Cit. in D. FELKEN, *Spengler e il nazionalismo*, in s. ZECCHI (a cura di), *Estetica 1991 (Sul destino)*, il Mulino, Bologna 1991, p. 278.

un intenso saggio (che curai nella raccolta di *Scritti e pensieri*, SugarCo). Un pessimismo storico preludio al fatalismo eroico. Spengler era pessimista nell'indole prima che nella teoria. Dietro la durezza prussiana e l'elogio dell'acciaio batteva un cuore delicato, incline alle lacrime, di salute cagionevole; era un solitario malinconico come rivela il suo scritto autobiografico *A me stesso*. Visse in ristrettezze, coi lasciti di un'eredità familiare cospicua che la crisi economica tedesca del dopoguerra falciò. Spengler però ricordava ai suoi critici che "tramonto" non significava apocalissi ma compimento: l'Occidente tramonta compiendosi, nella braccia della globalizzazione. Egli concluse la sua opera nel segno del fatalismo eroico (*ducunt fata volentem, nolentem trahunt*, sono le parole conclusive del *Tramonto*). Memorabile resta la figura della sentinella di Pompei, che Spengler evocò ne *L'uomo e la tecnica*, che muore nell'eruzione del Vesuvio perché non era stato sciolto dalla consegna. Spengler cercò di tradurre in visione storica il pensiero di Nietzsche e la visione di Goethe; condusse Zarathustra in battaglia, portando nella storia la Volontà di potenza e l'Eterno Ritorno, il Superuomo e l'*Amor fati*. Ma restò il profeta della decadenza dell'Occidente, cantò la gloria dei tramonti e l'onore delle sconfitte, più che il veggente precursore della rinascita.

«L'astuta scimmia di Nietzsche», «l'ingegnoso ciarlatano», «il dilettante», «a tratti anche menagramo», anzi la «jena», insomma «il profeta del male»: le definizioni spregiative di Spengler non appartengono alla bassa pubblicistica ma ai giudizi impietosi che dettero di lui figure del calibro di Thomas Mann, Benedetto Croce, Ernst Cassirer e György Lukács³. Perché così indigesto, odiato e stroncato? La ragione non è una sola, ma un involucro di allergie l'una avvolta dentro l'altra. La prima accusa, dicevamo, è il dilettantismo: l'idea che si possa spiegare la storia mondiale attraverso una morfologia delle civiltà, e un reticolo di paragoni, visioni profetiche e giudizi sommari, suscita qualche diffidenza. In chi non ama le visioni globali e i gramsciani «brevi cenni sull'universo» può destare perfino irritazione, accentuata dal tono profetico di Spengler. E il successo editoriale delle sue opere, e soprattutto del *Tramonto*, sembra esserne una prova. Le opere che restano, di solito, non sono best seller, non vendono centomila copie, come invece accadde sia col *Tramonto* che con *Anni decisivi*. Se un'opera esce dai circuiti accademici o comunque di pochi intenditori, vuol dire che serba tracce di un dilettantismo pedagogico, nonostante la mole impressionante dell'opera.

³ La definizione di «astuta scimmia» appare in una lettera di Thomas Mann del 5 dicembre 1922 a I. Boy. Ed. pubblicata in TH. MANN, *Epistolario 1899-1936*, a cura di Italo A. Chiusano, Mondadori, Milano 1963, p. 271. Su Spengler, cfr. ID., *Von deutscher Republik*, S. Fischer, Berlin 1923; B. CROCE, *Pessimismo storico in Germania*, in «Critica», n. 18, 20 luglio 1920; E. CASSIRER, *Simbolo, mito e cultura*, Laterza, Roma-Bari 1981. Sull'accusa di «dilettantismo», cfr. G. LUKÁCS, *Il marxismo e la critica letteraria*, Einaudi, Torino 1984, p. 163. Viceversa, Wittgenstein rivendicò l'influenza esercitata da Spengler su di lui. Cfr. L. WITGENSTEIN, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1981, pp. 45 e 57. Cfr. E. BLOCH, *Spengler als optimist*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt 1985.

A questa riserva, se ne aggiunge un'altra di ordine culturale e diremmo quasi ideologico. È il comprensibile, preoccupato rifiuto da parte dei difensori della civiltà liberale della prospettiva di un tramonto della stessa civiltà e di un'ascesa del vitalismo epico. Non che i Mann e i Croce fossero immuni da tentazioni di tal genere; di irrazionalismo e di vitalismo si cibano anche loro, l'uno costeggiando Nietzsche, il decadentismo e la *Konservative Revolution*, l'altro facendosi tentare da Sorel, dal fascismo e dall'elitismo antidemocratico. Ma Spengler era troppo indigesto, troppo aspro, troppo pessimista sui destini di quella civiltà e dei suoi valori umanitari. Ma le ragioni dell'avversione a Spengler, che si dilatarono poi a quasi tutta la cultura ufficiale, non finivano qui. Da parte di Thomas Mann c'era il sottile rimprovero di aver piegato i «due grandi maestri della Germania», Goethe e Nietzsche, che erano poi gli stessi maestri di Mann, a un disegno «oscurantista»⁴. E da parte di Croce c'era la forte diffidenza verso un tedesco che tradiva l'hegelismo e l'idealismo, disegnando una filosofia della storia sottratta alle leggi dialettiche dello storicismo; una storia non progressiva né comprensibile attraverso i percorsi della Ragione, ma sostanzialmente biologica, a tratti zoologica, occhieggiante ai cicli della natura e alle leggi organiche⁵.

Entrambi, Mann e Croce, e con loro Cassirer, accusavano Spengler da posizioni diverse, con riferimenti differenti, di una stessa cosa: di aver tradito il pensiero tedesco nel nome di un'apocalisse che a loro dire riapriva le porte allo spirito religioso. D'altra parte, lo stesso Spengler, pur permeato di un vitalismo immanentistico, aveva avvertito: «L'essenza di ogni civiltà è religione; *quindi l'essenza di ogni civilizzazione è l'irreligione*», che si esprime in «disanimate concezioni di morale secolarizzata»⁶. Questa diagnosi è inaccettabile per chi pensa laicamente. C'è tuttavia una ragione più forte e postuma rispetto alle letture di Mann e di Croce, che ha destinato alla diffidente emarginazione il pensiero spengleriano: è la convinzione che Spengler abbia spianato la strada, col suo vitalismo irrazionalistico e il suo cesarismo, con l'esaltazione della forza e dell'anima tedesca, con la sua sintesi di prussianesimo e socialismo, a Hitler e al nazismo. Per anni questo pregiudizio ha pesato in modo decisivo sulla conoscenza e diffusione di Spengler. In Italia se ne fece portavoce Furio Jesi, che curò la seconda edizione del *Tramonto dell'Occidente*. Jesi stabiliva un nesso causale tra il pensiero di Spengler e il razzismo nazista e neonazista. E accusava Spengler di «antisemitismo latente, ma talvolta anche esplicito»⁷. Jesi aveva anzi fatto di un'affermazione di Spengler («Quel retaggio dei nostri padri

⁴ T. MANN, *Epistolario 1899-1936*, cit.

⁵ B. CROCE, *op. cit.*

⁶ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., pp. 538-539.

⁷ F. JESI, *Introduzione a O. SPENGLER, Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. XVII.

che abbiamo nel sangue: idee senza parole»⁸) la bandiera della cultura radicale e barbarica di destra e degli insorgenti nazismi e razzismi. Ora, se ci si riferisce in senso lato all'influenza che Spengler esercitò nella cultura tedesca, non c'è dubbio che molte sue suggestioni abbiano perlomeno predisposto il terreno per una "rinascente" tedesca nel senso di un socialismo nazionale e di un cesarismo che antepone i "valori" della forza e della disciplina ai valori della cultura e dell'umanità.

Quando nel 1921 Spengler scrive in *Pessimismo?* che «non verso un Goethe ci porteremo noi tedeschi, ma verso un Cesare»⁹, la sua profezia può preparare il terreno per l'avvento di un *Führer*. Certo, bisogna pur chiedersi fino a che punto il *Kulturpessimismus* fu la serra calda del nazionalsocialismo, e fino a che punto fu il frutto di una profondissima crisi della civiltà, irrisolta, semmai acuita dal nazismo. Ma resta indelebile l'impronta che Spengler dette agli umori e ai malumori della cultura tedesca, preparando un clima. Ma le responsabilità di Spengler finiscono qui, e non sono probabilmente superiori a quelle di un Croce, che ebbe un ruolo non secondario nella cultura italiana nel divulgare miti e autori che poi divennero breviari del fascismo (uno su tutti, Georges Sorel).

È sorto un colossale equivoco, anzi una vera e propria manipolazione culturale, presentando Spengler come il padre del nazismo e un sostenitore del razzismo e dell'antisemitismo. Significa non ricordare il giudizio negativo che Spengler nutrì per Hitler e per i nazisti, che considerò «picchiatori» e «barbari». Significa dimenticare che egli definì la Ndsap «l'organizzazione dei disoccupati a opera degli sfaticati» e giudicò il breviario del razzismo nazista, *Il mito del XX secolo* di Rosenberg, «un libro la cui unica cosa notevole è il numero delle pagine»¹⁰. Significa non ricordare che l'idea della superiorità razziale fu definita da Spengler «un camuffamento retorico della stizza nei confronti della superiorità ebraica» e una «ideologia tipica della povertà spirituale». Né va dimenticato che per Spengler la storia dimostra che le razze si sono sempre mescolate e «chi parla troppo di razza dimostra di non averne alcuna»¹¹. Sarebbe pure il caso di ricordare che lo stesso Hitler dichiarò: «Non sono affatto un seguace di Spengler. Non credo affatto al *Tramonto dell'Occidente*»¹². E sarebbero da ricordare i rapporti difficili che il pensatore ebbe con i nazisti o il ruvido scambio di lettere con Goebbels

⁸ O. SPENGLER, *Anni decisivi*, Edizioni del Borghese, Milano 1973, p. 8. La frase di Spengler darà il sottotitolo a un libro di F. JESI, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979, e a un saggio apparso precedentemente (e poi rifiuto nel libro), ID., *Il linguaggio delle idee senza parole*, in «Comunità», n. 175, dicembre 1975.

⁹ O. SPENGLER, *Pessimismo?*, a cura di Marcello Veneziani, La scuola di Pitagora, Napoli 2018.

¹⁰ Cit. in A. ROMUALDI, *Spengler profeta della decadenza*, introduzione a O. SPENGLER, *Ombre sull'Occidente*, Volpe, Roma 1973, p. 43.

¹¹ Cit. in D. FELKEN, *op. cit.*, p. 274. Cfr. O. SPENGLER, *Jahre der Entscheidung*, Beck, München 1933.

¹² Cit. in D. FELKEN, *op. cit.*, p. 274. Più nettamente Hitler si pronuncerà contro Spengler nel discorso del 1° maggio 1935.

che nel '33 lo invitava a perorare la causa nazista (a cui Spengler rispose: «Di propaganda elettorale non mi sono mai occupato, né ho intenzione di farlo in futuro»¹³). Celebre resta poi la sua constatazione sull'avvento del Partito unico nazista: «Volevamo liberarci dei partiti ma è rimasto il peggiore»¹⁴.

La rottura tra Spengler e il Terzo Reich culmina con la disposizione alla stampa di Goebbels che il 15 dicembre del 1933 scrive: «È inopportuno che si continui a parlare di Spengler. Il governo invita a non diffondere più alcuna notizia riguardo a quest'uomo». Nell'atteggiamento di Spengler verso il nazismo gioca probabilmente il risentimento dell'intellettuale, un po' malato di egocentrismo, che non è stato preso nella "dovuta" considerazione. Sortirono ben pochi risultati i suoi inviti a Hitler e Goebbels di avere colloqui riservati. A tale proposito c'è chi ricorda la dedica che il 18 agosto del '33 Spengler scriveva a Hitler inviandogli una copia di *Anni decisivi*:

Illustre Cancelliere. Mi permetto di inviarle un esemplare del mio nuovo libro che la prego amichevolmente di accettare. Sarei lieto di poter conoscere il suo giudizio sui temi trattati in un eventuale colloquio. Distinti saluti, il suo Oswald Spengler¹⁵.

Chi ritiene che questa dedica sia troppo compromettente e accondiscendente verso il *Führer*, la confronti, a puro titolo d'esempio, con quella che nello stesso anno Sigmund Freud, in un suo libro, inviava al duce del fascismo: «A Benito Mussolini, con il devoto saluto di un uomo anziano che nel detentore del potere riconosce l'eroe della cultura»¹⁶.

La morte prematura, nel 1936, risparmiò a Spengler di vedere anche la tragedia della guerra mondiale e dei campi di sterminio.

Mi si dice – scriveva Elisabeth Forster, sorella di Nietzsche a Spengler nel '35 – che ella respinge con durezza il Terzo Reich e il suo *Führer* e che il suo distacco dall'Archivio Nietzsche, legato al *Führer* da affezionata ammirazione, sia da mettersi in relazione a ciò. Io stessa ebbi occasione di udirla pronunciare energiche espressioni contro il nostro nuovo, venerato Ideale. Ma è proprio ciò che non mi riesce di capire. Non ha imposto il nostro profondamente venerato *Führer* al Terzo Reich quegli stessi valori e ideali che ella aveva predicato in *Prussianesimo e socialismo*¹⁷?

A questa lettera, che chiedeva un chiarimento, Spengler non dette risposta.

¹³ La lettera di Goebbels risale al 26 ottobre del 1933. La risposta di Spengler è del 3 novembre successivo. Entrambi appaiono in O. SPENGLER, *Briefe 1913-1936*, Beck, München 1963.

¹⁴ Cit. in D. FELKEN, *op. cit.*, p. 278.

¹⁵ Telegramma del 18 agosto 1933, in O. SPENGLER, *Briefe*, cit.

¹⁶ La dedica di Freud è datata 26 aprile 1933.

¹⁷ Lettera dell'11 ottobre 1935, in O. SPENGLER, *Briefe*, cit.

Diverso fu invece il suo rapporto con il fascismo e con Mussolini. Nel '28 Spengler firmò con Mussolini la prefazione alla traduzione in italiano di *Regresso delle nascite, morte dei popoli* di Korherr¹⁸. Nel '33 Mussolini incontrò a Roma Spengler e recensì elogiativamente il suo libro *Anni decisivi* sottolineando sia i giudizi positivi di Spengler su di lui e sul fascismo, sia la critica al razzismo¹⁹. E il libro venne presto tradotto in Italia. L'influenza spengleriana su Mussolini crebbe negli anni seguenti grazie anche alla mediazione di Beonio Brocchieri, suo traduttore, e di Julius Evola²⁰.

Il cesarismo, la contrapposizione tra popoli giovani e vitali e popoli decadenti e dediti alla pura espansione economica, l'opposizione tra sangue e oro, le affinità analogiche con la romanità, l'individuazione geopolitica dell'Italia come nuovo asse portante del Mediterraneo al posto della Francia, furono basi sufficienti per vedere in Spengler un profeta del fascismo.

Tuttavia, nel *Dizionario di politica* edito nel 1940 da Treccani, a cura del Partito nazionale fascista, l'opera ufficiale del fascismo stroncò senza appello Spengler. E lo fece, significativamente, sottolineando non il suo dissenso verso il nazismo, ma la sua adesione al regime e la sua esaltazione della missione tedesca, tacendo completamente i suoi contrasti con Hitler e le camicie brune. Una distonia significativa per un'opera uscita nel pieno dell'alleanza con i tedeschi. Dopo una descrizione del pensiero spengleriano, Felice Battaglia, curatore della voce *Spengler*, scrive:

Il valore teoretico di queste dottrine può ben dirsi nullo nel piatto determinismo naturalistico che le caratterizza. La tendenza a una rappresentazione figurativa e simbolica della storia e dei suoi momenti non vale ad assicurare il filosofo contro le critiche, che rivelano la caducità di un pensiero che nega all'uomo, sul piano della vita, ogni iniziativa creatrice e fa soggiacere la sua vita a vicende affatto a lui esterne. Pseudofilosofia fu

¹⁸ R. KORHERR, *Regresso delle nascite, morte dei popoli*, Libreria del Littorio, Milano 1928.

¹⁹ La recensione di Mussolini apparve sul «Popolo d'Italia» il 15 dicembre 1933. Scrive Mussolini: «Spengler vuole nettamente differenziare il suo punto di vista da quello volgare, darwinistico o materialistico, che oggi è di moda tra gli antisemiti d'Europa e d'America». Il Duce tuttavia ritiene le pagine spengleriane sul fascismo un po' «affrettate». In Y. DE BEGNAC (a cura di), *Taccuini mussoliniani*, il Mulino, Bologna 1990, Mussolini riferisce che la sua conoscenza dell'opera di Spengler risale al 1918, grazie ai professori Farinelli e Panzini (*ivi*, p. 593) e all'allora maggiore Canevari. Mussolini valorizza il ruolo di Spengler come anti-Marx (*ivi*, p. 595). E ricorda che l'8 maggio del '36, «mentre stavo per proclamare l'impero, ricevetti dal maggiore Renzetti – che presentò Spengler a Mussolini [N.d.C.] – la notizia della morte di Spengler» (*ivi*, p. 596). I rapporti personali tra lo scrittore e il Duce risalgono almeno al 1925, quando Spengler inviò a Mussolini i suoi saggi politici, ricevendo un messaggio di stima e di apprezzamento verso i suoi scritti il 24 aprile 1935. All'incontro romano con Spengler era presente anche lo storico Gioacchino Volpe (*ivi*, p. 593).

²⁰ A questo proposito si vedano Y. DE BEGNAC (a cura di), *Taccuini inediti di colloqui con Mussolini*, il Mulino, Bologna 1991, e R. DE FELICE, *Mussolini il duce*, Einaudi, Torino 1974, pp. 38-44.

detta a ragione – continua aspramente il *Dizionario di politica* – la teoria spengleriana, corrispettiva al disorientamento dello spirito europeo e tedesco, in conseguenza della guerra. Non si comprende come da una conclusione catastrofica possa nascere una fede rinnovatrice – seguita Battaglia stroncando l'autore che fu introdotto e tradotto in Italia per volontà di Mussolini –, come dal determinismo naturalistico che si concluderà nella catastrofe dell'Occidente possa scaturire un'idea di missione imperiale, senza svuotare questa, condannata pur essa a chiudersi ingloriosamente, d'intimo significato. Ma il vero è – conclude il *Dizionario di politica* del Pnf – che in stati d'animo passionali come quelli dell'autore, la coerenza importa assai poco, sostituita da immagini vivificanti e da una simbolica eccitatrice fini a se stesse²¹.

La condanna è senza appello.

Alla recezione di Spengler in Italia si opposero due chiese: quella cattolica, che non senza ragione diffidava del vitalismo paganeggiante di Spengler, e quella idealista, sia crociana che gentiliana²². Non è un caso, del resto, che gli “spengleriani” italiani non appartenessero a nessuna delle due: da Adriano Tilgher, ritenuto lo Spengler italiano, a Lorenzo Giusso, che scrisse un utile profilo dell'autore del *Tramonto*, fino allo stesso Evola, definito curiosamente da De Felice «un mistico spengleriano».

A Evola si deve soprattutto la traduzione del *Tramonto dell'Occidente*, nel '57. Ma il suo interesse per Spengler risale a più di vent'anni prima²³. A Spengler Evola riconosceva il merito di aver contribuito alla distruzione del mito progressista ed evoluzionista, di aver riscoperto le leggi cicliche che reggono la vita delle civiltà, di aver introdotto la preziosa distinzione tra *Kultur* e *Zivilisation* all'interno di ogni ciclo di civiltà e di aver opposto i valori alti dell'onore, della gerarchia, del comando politico ai valori mercantili e funzionali di una società fondata sul culto del denaro, sull'informe e sul nichilismo. Ma nette erano anche le sue critiche: all'assenza di un piano metafisico – e qui Evola opponeva giustamente la morfologia della storia di Spengler a quella ben più organica e illuminata di Giambattista Vico, il cattolico e “provvidenzialista” Vico –, al prevalere di un'impronta biologica nella vita e nella storia dei popoli. Evola criticava poi la filosofia spengleriana improntata al relativismo dei valori e al determinismo degli eventi e accusava

²¹ O. Spengler, in *Dizionario di politica*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1941, vol. IV, pp. 332-333.

²² Sintesi di entrambe può essere il giudizio che diede di Spengler un gentiliano e poi cattolico come M.F. Sciacca, che definì Spengler «ingegnoso compilatore di motivi e facile artefice di espedienti, non fa che calcare le orme di quel tipo di storia romanzata o gialla alla Chamberlain e alla Keyserling» (M.F. SCIACCA, *La filosofia oggi*, Marzorati, Milano 1963, vol. I, p. 143).

²³ Il primo significativo scritto che Evola dedicò a Spengler apparve su «Vita Italiana» nel giugno del 1936 (*Spengler*), ora in J. EVOLA, *Spengler e il tramonto dell'Occidente*, Fondazione Julius Evola, Roma 1981.

Spengler di non aver compreso l'essenza di tradizioni e civiltà, dal buddhismo al taoismo, dallo stoicismo al pitagorismo²⁴. Evola ravvisa in Spengler un incedere «ricco di parole animatrici ma il terreno resta labile»²⁵.

Anni decisivi fu ristampato negli anni '70 e poi negli anni '80 da editori di destra, con prefazione di Evola (che giustamente lo ribattezzava in senso più cesarista e schmittiano *Anni della decisione*). E *L'uomo e la macchina*, prima di vedere nuovamente la luce altrove, è stato ripubblicato due volte (la prima col titolo di *Ascesa e declino della civiltà delle macchine*) dalle edizioni de «Il Borghese»²⁶. Spengler non usciva insomma dal limbo delle interdizioni culturali. Fino a pochi anni fa si potevano leggere sul suo conto giudizi sprezzanti, come quello di Roberto Calasso, per il quale «è inutile leggere Spengler». I suoi ultimi devoti si potevano ancora trovare «nelle periferie giapponesi, nelle portinerie argentine, nei campus americani. Ma per la maggioranza dei colti, è un nome condannato senza appello»²⁷. E invece l'appello c'è stato, se si considera che le sue opere furono in breve tempo ristampate in Italia, da *L'uomo e la tecnica* ad altre edizioni de *Il tramonto dell'Occidente*; poi è stata pubblicata la sua tesi di laurea su Eraclito, seguita da *La rigenerazione del Reich*²⁸. E infine le stesse Edizioni Adelphi di Calasso decisero di pubblicare *A me stesso*²⁹, i suoi pensieri autobiografici, in parte già anticipati da Stefano Zecchi nel fascicolo della rivista «Estetica».

Il suo *Tramonto dell'Occidente* ha occhieggiato benevolmente perfino negli editoriali di quotidiani radicali di massa, evocato dalla fine del dualismo est-ovest e da saggi (come quello di Francis Fukuyama dedicato alla fine della storia³⁰) che riprendevano la prospettiva globale e crepuscolare di Spengler. E così il dimenticato *Inattuale*, abbandonato alle portinerie terzomondiali, secondo il sarcastico giudizio di Calasso, ha acquistato, come scrisse Gianni Vattimo, «una pericolosa attualità», tra «ammiratori incondizionati di Spengler» che «si moltiplicano in modo inquietante e acritico»³¹.

Saverio Vertone, parlando dei frammenti autobiografici di Spengler, della sua fragilità, anzi della sua dichiarata e infantile viltà, sottolineò la diversa pro-

²⁴ J. EVOLA, *Prefazione* a O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., *passim*.

²⁵ ID., *Prefazione* a O. SPENGLER, *Anni decisivi*, cit., p. 14. Sia la prefazione ad *Anni decisivi* che a *Tramonto* sono state ripubblicate in J. EVOLA, *Spengler e il tramonto dell'Occidente*, cit.

²⁶ *Ascesa e declino della civiltà delle macchine* uscì con un saggio introduttivo di C. Quarantotto nel 1970; è riapparso con il titolo di *L'uomo e la macchina* nel 1989. Di *Anni decisivi* si è detto (nell'ultima edizione del 1984, cfr. *Prefazione* di G. Malgieri).

²⁷ R. CALASSO, *Quel tramonto che non finisce mai*, in «Corriere della Sera», luglio 1978, ora in ID., *I quarantanove gradini*, Adelphi, Milano 1991, pp. 349-353.

²⁸ O. SPENGLER, *Eraclito*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma 1990; ID., *La rigenerazione del Reich*, Edizioni di Ar, Padova 1992 (con saggio di Francesco Ingravalle).

²⁹ ID., *A me stesso*, Adelphi, Milano 1993.

³⁰ F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

³¹ G. VATTIMO, *Fine millennio con Spengler*, in «La Stampa», 3 gennaio 1992.

fondità di Nietzsche. Spengler avrebbe rimosso il conflitto esistenziale vissuto da Nietzsche fino in fondo, «fluidificandolo nell'acquasanta delle sue lacrime da tinello» e nelle sue fisime di professore filisteo³².

C'è troppa ingenerosa asprezza in questo giudizio, però è vero che i “post-nietzscheani” non sopravanzarono il loro riferimento, non oltrepassarono la soglia del nichilismo e comunque non andarono oltre Nietzsche. Vi rimasero “dentro” e più spesso al di sotto, o cercarono “a lato” di trovare tracce e significati che non riuscirono a trovare altrove: spostarono in senso storico o estetico quel superamento del nichilismo che Nietzsche aveva affrontato in senso esistenziale. Cercarono nelle ebbrezze della guerra o dell'arte, nell'acciaio e nelle figure del Soldato, dell'Anarca, dell'Operaio, del Cesare, quella pienezza ontologica venuta a mancare. Non varcarono l'ombra di Nietzsche ma ne furono sopravanzati. Anche Spengler cercò, come ben vide Giusso, di tradurre il mito dell'eterno ritorno in pensiero storico³³; ma non oltrepassò Nietzsche, né rispose alle interrogazioni sulla morte di Dio e sul senso della terra. Si trattenne al di qua della linea. Giocò in chiave di morfologia delle civiltà il dualismo tra Dioniso e Apollo; ma non riuscì a varcare la soglia di Clio e rimase irretito nella morsa tra relativismo e fatalismo.

Come Nietzsche, anche Spengler si spinse alle fonti del pensiero greco, risalì fino a Eraclito e ripensò il Simbolo e il Destino. Ma anche in quei percorsi restò nell'orizzonte del vitalismo, non compì alcun passo decisivo. L'idea del Destino in Spengler resta interna alla storia, al tempo e alla natura. Il destino è per Spengler il tempo con una direzione. Il tempo appare come un destino debole e cieco, e il destino come un tempo forte e orientato. La direzione non allude a un piano sovraordinato che dirige il tempo, né a un'essenza, ma a una pura indicazione di percorso³⁴.

Così come tra gioco e destino, sottolinea Spengler, non c'è differenza di «natura» ma di intensità. La forma è destino³⁵. Se il destino in Spengler non schiude ad alcuna trascendenza, né richiama orizzonti ulteriori rispetto alla vita, al mondo e alla storia, altresì non evoca il radicamento, che la concezione tradizionale del destino e l'etimologia stessa richiamano. Le figure del destino che Spengler evoca sono il marinaio e il predatore, non il contadino o comunque l'uomo legato alla terra, al *Blut und Boden*, Sangue e Suolo. Anche in questo, si può dire che Spengler

³² S. VERTONE, *Addio sogni di gloria: anche i razzisti piangono*, in «Corriere della Sera», 25 aprile 1993.

³³ L. GIUSSO, *O. Spengler*, Edizioni di Ar, Padova 1981, p. 25 (cfr. introduzione di U. Nisticò). Il saggio di Giusso risale al 1936, quando fu pubblicato in prima edizione.

³⁴ Sull'idea di destino che, come dice lo stesso Spengler, è «al centro» della sua riflessione, si vedano soprattutto O. SPENGLER, *Urfragen, essere umano e destino*, Longanesi, Milano 1971: in particolare il cap. XII, *L'uomo e il destino*, pp. 492-510. E ID., *Il tramonto dell'Occidente*, cit., *passim*. Per un riferimento all'idea di destino in Spengler, cfr. M. VENEZIANI, *Sul destino*, SugarCo, Milano 1992.

³⁵ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 1304, ID., *Urfragen*, cit., p. 362.

sia un allievo di Nietzsche; ma anche in questo, si può aggiungere, è moderno (seppur della specie che Herf definisce «modernista reazionario»³⁶). Egli oppone l'uomo faustiano all'uomo tradizionale.

Dell'idea classica di destino resta in Spengler il senso dell'ineluttabilità, l'impossibilità di sottrarsi al destino della storia e della tecnica, la stessa esaltazione dell'eroismo come fedeltà alla consegna del destino anche a costo della propria rovina. Un rigido determinismo pervade Spengler proprio nello stesso tempo in cui aderisce a una concezione relativistica. Paradosso che egli stesso rivendica. Ad esempio nelle pagine intense del saggio *Pessimismo?*, Spengler sostiene che «il relativismo nella storia è un'affermazione dell'idea di destino», giacché per lui la visione che anima una civiltà «ha qualcosa di assoluto per il suo tempo», e dunque di fatale e inevitabile, «ma non in rapporto agli altri tempi»³⁷. Da qui il relativismo, che poi si rivela una sequenza di determinismi incomunicanti. Tante “visioni” assolute che si dispiegano nella storia e che viste all'interno delle civiltà sono inderogabili; viste invece nel loro susseguirsi, fuori cioè dal loro acquario, appaiono l'una diversa dall'altra e dunque “relative”, contingenti.

È proprio la concezione faustiana il punto cruciale e più vulnerabile del pensiero spengleriano, il luogo in cui si verifica il suo scacco e il suo naufragio, il crocevia da cui esplodono e poi si dipartono le sue contraddizioni. E lì che il senso del destino si capovolge nel suo contrario, il relativismo; che l'etica della fedeltà si rovescia in titanismo, il prussiano si scopre darwinista; e il cesarismo perde i tratti sacrali dell'*Imperium* per volgersi in Volontà di potenza, con tutte le sue implicazioni inquietanti e l'elogio della forza.

La visione faustiana è il punto focale in cui si verifica l'eterogenesi dei fini nel pensiero spengleriano, e la sua caduta, anzi il suo fallimento. Ed è il luogo in cui naufraga, insieme alla sua filosofia, anche la storia solcata all'interno del faustismo e della volontà di potenza. Spengler rivendica, attraverso l'uomo faustiano, la liberazione dall'illuminismo e dal razionalismo, e dunque il rifiuto delle origini culturali della modernità; recuperando, a suo dire, il mondo classico, il fiero uomo romano o barbaro. Ma la sua rivendicazione vitalistica e attivistica contro l'intellettualismo e il razionalismo strada facendo assume la valenza di una rivolta della vita contro il pensiero, e del primato dell'azione sull'essere. Accade qui il rovesciamento del suo pensiero: il primato della prassi, la rivolta del fare contro l'essere è esattamente l'esito della modernità, che riverbera sia nel pensiero marxista, sia in quello tecnocratico e liberale.

Lo stesso pensiero politico di Spengler è così destinato al fallimento. Spengler da un verso prefigurava una lotta finale tra denaro e sangue, tra politica e finanza, «fra i dirigenti di una economia finanziaria dittatoriale e la volontà puramente

³⁶ J. HERF, *Il modernismo reazionario*, il Mulino, Bologna 1990.

³⁷ O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 1398.

politica di ordine dei Cesari» (parole attualissime). Uno scontro tra denaro e diritto, tra capitalismo e socialismo aristocratico³⁸. Ma dall'altro verso, lo stesso Spengler nella sua stessa opera principale scriveva, in virtù del suo faustismo, che gli uomini del pensiero, i filosofi, sono ben misera cosa rispetto agli uomini d'azione, ai manager, ai dirigenti d'impresa, ai signori della finanza³⁹. «Preferisco un acquedotto romano a tutti i templi e le statue di Roma», scrive Spengler che poi si diffonde in un elogio della Macchina, delle Acciaierie, delle Tecnologie, che lo imparentano, insieme a Jünger, al filone futurista. Se una filosofia oggi non è possibile, aggiunge Spengler, meglio farsi coltivatori o ingegneri. «Io sostengo che oggi si celano migliori filosofi in certi inventori, diplomatici e finanzieri...»⁴⁰.

Ma tutto questo conduce esattamente al rovesciamento del cesarismo e del socialismo aristocratico e al primato dell'economia e della tecnocrazia. Quando si imbecca la strada del faustismo, col suo primato della prassi, si giunge a questo. Se quel che conta è l'azione e non i principi che la informano, l'esito nichilistico è inevitabile. Del resto, a quel naufragio è consegnato anche il rapporto di Spengler con il suo tempo. Quando egli scrive nel saggio sul pessimismo: «Ogni riga che non è scritta per servire all'azione mi pare superflua»⁴¹, condanna la sua stessa teoria all'alternativa tra la superfluità e l'asservimento alla prassi. Alternativa reale che Spengler sconterà negli anni del nazismo. Con quelle premesse che egli stesso ha posto, Spengler non può ritrarsi sdegnato di fronte alla traduzione storica ed effettuale del suo cesarismo; se la teoria è ancella e propedeutica della prassi, se la sovranità è del Fatto, il nazismo ha ragione e lo spenglerismo ha torto. Da qui la frustrazione dell'intellettuale tradito e superato dai fatti, a cui egli stesso ha riconosciuto il primato. In questa luce Adriano Romualdi notava: «In fondo – pur con tutte le sue tirate sull'uomo “animale da preda” – Spengler restava un professore di liceo d'età guglielmina cresciuto tra i buoni libri e le buone maniere»⁴². In realtà, dietro l'enunciazione della morte della filosofia nelle braccia dell'azione, Spengler condannava anche il suo pensiero al tramonto.

In questa luce appare vano il suo appello a «una visione profetica dei fatti futuri» che possa educare a nuovi compiti storici.

Spengler puntualizza che per lui *Tramonto* non vuol dire catastrofe, ma compimento⁴³; un compimento che coincide con la rivelazione profetica annunciata dallo stesso Spengler. Il pessimismo negato sul piano del pensiero, riaffiora nella sua biografia. È il pessimismo del profeta smentito, dell'egocentrico trascurato dal mondo e tradito dagli eventi, del teorico dell'acciaio e della durezza vinto dalla

³⁸ *Ivi*, pp. 1395 e ss. Si veda anche O. SPENGLER, *Pessimismo?*, cit.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² A. ROMUALDI, *op. cit.*, p. 41.

⁴³ O. SPENGLER, *Pessimismo?*, cit.

sua fragilità e dalle sue lacrime. Il pessimismo spengleriano più che filosofico è esistenziale, non appartiene alla teoria, come per lungo tempo si è detto, ma alla sua vita.

Martin Heidegger, lontano dallo storicismo spengleriano, esprime un ambivalente giudizio su Spengler e la sua opera principale, all'insegna di «ammirazione e rifiuto»⁴⁴. Sul pensiero di Spengler resta forse insuperato il saggio che scrisse Theodor Adorno nel '38, che poi rivide e rifuse in *Prismi* nel '49. Adorno osservava allora che «l'obliato Spengler si vendica minacciando di aver ragione [...] non ha trovato un avversario che si sia trovato alla sua altezza». Adorno inoltre riconosceva a Spengler il merito, quasi «profetico», di aver capito le manipolazioni dei mass media e dell'industria culturale, ben prima che si espandessero la radio e poi la televisione, attraverso prognosi «stupefacenti». Secondo il filosofo francofortese, Spengler appare una specie di Machiavelli del nostro secolo, anzi perfino «superiore al protoborghese filosofo dello Stato». Sul piano delle critiche, Adorno osserva invece che il pensiero spengleriano conduce alla giustificazione del mero essente, il fatto che diventa fato, destino ineluttabile.

«Spengler – scrive Adorno – appartiene a quei teorici dell'estrema reazione la cui critica del liberalismo in molti punti si è rivelata superiore a quella progressista». Dunque, Spengler disvela, secondo Adorno, le false promesse del liberalismo e appare insuperato diagnostico nella *pars destruens* dell'Occidente al tramonto. Tuttavia, Adorno ritiene che Spengler resti ai livelli di «sprovvaduto dilettantismo» per quel che concerne la comprensione dei processi economici e appaia in definitiva uno zelante agente del nuovo «spirito del mondo» che Adorno stesso vedeva profilarsi. Nel nome del destino Adorno (in questo erede della critica feuerbachiana e marxiana) vede un modo per esercitare una dominazione. Adorno non contesta a Spengler l'idea della decadenza, come tutti gli storicisti e i progressisti, ma oppone al *Tramonto dell'Occidente* l'utopia, ovvero «l'unica speranza che destino e potere non abbiano l'ultima parola». Che l'Occidente sia al tramonto è vero, dice in altri termini Adorno, e non è il caso di difendere; difendiamo invece la possibilità di un diverso Occidente, il sogno di un'utopia, che a volte si rifugia proprio nella decadenza o, meglio, nelle «forze che si rendono libere nella decadenza»⁴⁵. Ma i naufragi dell'utopia, anche di quella francofortese, potrebbero essere formidabili riabilitazioni del “realismo” fatalistico di Spengler.

Il pessimismo tragico ingoiò il suo banditore e la sua visione storica e titanica. Il mito di Faust portò il pensiero spengleriano al naufragio: perché il faustismo

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phaenomenologie der Religion* (inedito), cit. in F. VOLPI, *Heidegger lettore edito e inedito di Spengler*, saggio apparso in S. ZECCHI (a cura di), *op. cit.* Nello stesso fascicolo si possono leggere, tra gli altri, i saggi di M. Staglieno su Spengler, Mann e Schmitt (che accenna anche ai rapporti di Spengler con Jünger) e di G. Moretti su Spengler e il romanticismo.

⁴⁵ T. ADORNO, *Spengler dopo il tramonto*, in ID., *Prismi*, Einaudi, Torino 1972, pp. 39-63 (titolo originale *Kulturkritik und Gesellschaft*).

alla massima potenza (come il prometeismo scatenato) si affranca dalla filosofia e si realizza nella Tecnica unita alla Finanza. Il nichilismo che ne derivò, sconfisse e spazzò via il faustismo epico ed eroico figurato da Spengler, retaggio romantico. Faust vendette l'anima al diavolo e il faustismo rubò l'anima a Spengler, lasciandogli in cambio l'aura melanconica del profeta perdente. Il tramonto di Spengler.

Bibliografia essenziale

Il presente saggio è la sintesi di quanto pubblicai nell'ampia introduzione, *Quel profeta di fine millennio*, a *Scritti e pensieri di Spengler*, da me curato per SugarCo (Milano) nel 1992, poi rielaborato e ripubblicato nel volume *Pessimismo?* edito da La scuola di Pitagora (Napoli) nel 2018, con le note bibliografiche a cui rimando per i riferimenti che appaiono in questo scritto; poi in un capitolo, *Occidente. Dal tramonto europeo allo sconfinamento globale*, del volume *Tramonti* (Giubilei-Regnani, Cesena 2017); infine, il profilo dedicato a *Spengler tra Faust e il Fato*, in *Imperdonabili*, Marsilio, Venezia 2017, ora Universale Feltrinelli, Milano 2022.

Karl Jaspers
(1883-1969)

1. *L'Origine nella "fede filosofica": l'alternativa a determinismo e irrazionalismo*

«L'intera storia dell'umanità visibile a noi ha tratto, per così dire, due lunghi respiri»¹. Con questa immagine Karl Jaspers sintetizza il corso dell'intera storia nel suo capolavoro *Origine e senso della storia*, edito nel 1949². Fuor di metafora, Jaspers suddivide un primo periodo che va dalla preistoria fino al termine dell'influenza che l'epoca assiale ha esercitato sul mondo – all'incirca tra XVI e XVII secolo d.C. – da un secondo periodo, del tutto nuovo, inaugurato con l'era tecnico-scientifica, completamente aperto all'ignoto. Forza catalizzatrice di ogni epoca è il periodo assiale, che verrà individuato come quel periodo «rispetto al quale tutto lo svolgimento precedente può apparire come una preparazione e alla quale tutto lo svolgimento successivo si richiama di fatto»³. Ma quali sono, invece, quelle epoche che hanno preparato l'avvento dell'assialità? Ancora prima dell'inizio della storia c'è un'epoca in cui l'uomo vive relegato nell'ignoto dell'a-coscienzialità, imprigionato allo stesso livello della circolarità animale: nascita, riproduzione, morte e oblio. Questo periodo, sprofondato nell'oscurità di tutto ciò che è a-storico, è la preistoria.

È proprio dalla preistoria che bisogna partire se si vuole entrare in contatto con l'essenza della filosofia della storia jaspersiana. Se Jaspers, infatti, vuole costituire una nuova filosofia della storia è proprio perché intercetta la necessità del rinnovo a cui questa disciplina filosofica dev'essere sottoposta⁴. Per riuscire in questa impresa, che tenga conto di quasi vent'anni di speculazione esistenziale, Jaspers decide, fin dall'*incipit*, di prendere le distanze dai maggiori tentativi che erano stati fatti di «ottenere un quadro globale unitario e comprensivo della storia dell'umanità»⁵. Il riferimento è all'idea di filosofia della storia così come

¹ K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 46.

² Cfr. *ivi*, p. 47.

³ *Ivi*, p. 332.

⁴ Cfr. R. REGNI, *Arcaico futuro: La grande pedagogia delle civiltà*, in K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, cit., pp. II-IX.

⁵ K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, cit., p. 14.

venne a ipostatizzarsi nel pensiero di Hegel e nei suoi successori. Ma il tentativo di rinnovo jaspersiano non si configurerà semplicemente come lo sforzo per strappare una disciplina dal monopolio culturale dell'idealismo, quanto una sua vera e propria rifondazione secondo parametri esistenziali. Altro modello da cui Jaspers si distaccherà è quello positivista. Se l'eurocentrismo degli idealisti aveva erroneamente fatto coincidere la storia universale con la storia dell'Occidente, in errore era caduto anche il positivismo, che affermava che «a tutti gli uomini doveva essere riconosciuto un uguale diritto. Dove vivono uomini – infatti – c'è storia»⁶. Successivamente il modello positivista del XIX secolo è entrato in crisi, riproponendo concezioni di civiltà unitarie, tra queste le più interessanti furono sviluppate da Spengler, Toynbee e, infine, l'interlocutore principale di Jaspers, l'economista ed etnologo Alfred Weber.

Tra l'incudine di una filosofia della storia gerarchica, idealista, che universalizza un unico e determinato movimento di pensiero, quello occidentale, e il martello di un pensiero positivista, scienziata, che voleva democratizzare e appianare su un unico livello ogni sorta di evento storico, privandolo della sua specifica connotazione spirituale, viene naturale chiedersi come Jaspers, infine, abbia deciso di costruire la sua filosofia della storia. Jaspers decide di impostare la sua ricerca su un'assunzione a priori:

Nel mio abbozzo sono sostenuto dalla tesi, materia di fede, secondo cui l'umanità avrebbe un'unica origine e un'unica meta. Origine e meta ci sono ignote, assolutamente ignote in ogni specie di conoscenza⁷.

Di primo acchito le parole di Jaspers potrebbero far pensare a una sorta di irrazionalismo fideistico. Se origine e meta sprofondano nell'ignoto, si svela fin da subito un bivio apparentemente obbligato. Jaspers sembra qui costretto a scegliere: o l'ammissione della vuotezza della filosofia della storia come disciplina in cerca di un senso razionale, o la necessità di perseguire l'unitarietà metodologica della ricerca storica compiendo un salto mortale con cui si passerebbe dal comprendere della ragione, come strumento totalizzante, all'intuire, come atto di ragione successivo a quel balzo nella fede che strappa l'uomo da ogni determinismo necessitante. Jaspers respingerà entrambe queste soluzioni, offrendo una terza via.

La prima opzione non sembra essere credibile in quanto il filosofo non ha mai dubitato della ricchezza offerta dalla capacità dell'uomo di riflettere sulla storia. Sebbene l'epoca tecnico-scientifica abbia portato un cambiamento di paradigma, chiudendo la storia precedente, la conoscenza del periodo assiale rimane pur sempre

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 16.

mezzo di «educazione spirituale»⁸, e gli sviluppi che si sono manifestati nel passato dell'umanità rappresentano sempre il fondamento da cui prende le mosse il futuro:

Da dove può procedere la trasformazione? 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 trascendenza⁹.

A che cosa allude Jaspers quando parla di fede originaria? Nella lettura della filosofia jaspersiana il pericolo di fraintendere parole come “fede”, “Dio” o “trascendenza”, attribuendogli il significato tramandato dalla tradizione, è sempre molto alto. In questo caso si fa pressante l'idea di una storia dell'umanità che, affondando le sue radici nell'ignoto e muovendosi oltre l'orizzonte concludibile di un pensiero razionale, può esistere solo come cieco salto mortale nella fede. Jaspers, invece, invita ad abbandonare il comune significato di fede: «Fede non significa un determinato contenuto, o un dogma; il dogma può essere espressione di una forma storica assunta dalla fede, ma può anche ingannare»¹⁰ e invita, invece, a pensare la fede come «elemento integratore e motore nel fondo dell'uomo, in cui l'uomo è legato, al di là e al di sopra di se stesso, all'origine dell'essere»¹¹. Jaspers darà a questo fondo il nome di fede filosofica, in contrapposizione alle fedi dogmatiche che sono semplici incarnazioni storiche di questa origine. La fede non diventa quindi un termine contrapposto alla ragione, sparisce nel pensiero jaspersiano quel salto mortale che divide nella tradizione filosofica fede e ragione: «La fede filosofica [...] è caratterizzata da un legame inscindibile col sapere, essa vuole sapere ciò che è possibile sapere, e comprendere persino se stessa»¹².

Se Jaspers aveva rifiutato tutti i tentativi intrapresi, dall'idealismo al positivismo, di determinare la storia come un tutto compiuto, al contempo, si allontanava anche da ogni forma di riflessione storica che si appoggiasse su un'idea di irrazionalismo: «La fede non dev'essere assolutamente confusa con l'irrazionale»¹³. Il filosofo Jacobi, pensatore del XVIII secolo, estremamente critico nei confronti del determinismo spinoziano e del criticismo kantiano, sosteneva una visione di insufficienza della ragione nel perseguire la trascendenza:

Non vi è nessuna via semplicemente speculativa per scoprire Dio [...] la speculazione può solo venire poi e [...] provare che essa è per sé vuota senza quelle rivelazioni. [La

⁸ K. JASPERS, *Lo spirito europeo*, a cura di Roberto Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2019, p. 52.

⁹ *Ivi*, p. 69.

¹⁰ *Id.*, *Origine e senso della storia*, cit., p. 272.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Id.*, *La fede filosofica*, a cura di Umberto Galimberti, Marietti, Torino 1973, p. 59.

¹³ *Ivi*, p. 58.

speculazione] giunge da se stessa a una necessità senza spirito [...] così c'è solo da venire via da essa mediante un salto che io ho chiamato *salto mortale*¹⁴.

A questo salto mortale voluto da Jacobi, Jaspers si opporrà decisamente, criticandolo direttamente nella sua opera:

Potrebbe sembrare che io volessi alludere a un intervento della divinità, senza dirlo apertamente. Assolutamente no. Perché ciò sarebbe non solo un *salto mortale* conoscitivo in una specie di pseudosapere, ma anche un importunare la divinità¹⁵.

È proprio a questo irriducibile dualismo tra fede e ragione che Jaspers si oppone con forza. La filosofia è jaspersianamente un trascendere e un oltrepassare continuamente il terreno dell'empiricità dei saperi positivi, senza mai abbandonare l'interminabile sospingimento nell'ulteriorità, reso possibile dalla ragione. Solo alla luce di queste acquisizioni è possibile orientarsi nell'analisi storica jaspersiana.

2. Schema della storia universale e centralità dell'epoca assiale

Nell'espone la sua concezione di una storia universale, Jaspers si avvale di schemi che richiamano una linearità temporale che va da un punto zero, la preistoria, fino a un punto indefinito, il futuro. Come in una matricola, l'intera storia umana viene suddivisa, dapprima, in due respiri e, a loro volta, questi due respiri contengono quattro epoche. Tre sono appartenenti al passato – preistoria, antiche alte civiltà, periodo assiale – e una appartiene sia al presente che al futuro, l'era tecnico-scientifica. La preistoria copre il periodo di tempo più lungo e va dalla nascita dell'uomo fino all'invenzione della scrittura (tra IV e III millennio a.C.). Questo periodo per Jaspers «spiritualmente non è storia, nella misura in cui esiste storia soltanto dove esiste anche una conoscenza della storia»¹⁶, è quel fondo da cui l'uomo è emerso senza rendersene conto, «è quella frazione del passato che, pur essendo in effetti la base di tutto, è di per sé ignota»¹⁷. Sebbene l'uomo sia riuscito a evadere dal silenzio della preistoria grazie alla scrittura, in quel passato senza parole è destinata a smarrirsi la conoscenza dell'essenza stessa dell'umanità.

¹⁴ F.H. JACOBI, *Sulla Dottrina dello Spinoza: Lettere al signor Mosè Mendelssohn*, a cura di Francesco Capra, Laterza, Bari 1914, pp. 13-14.

¹⁵ K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, cit., p. 39. Il fatto che Jaspers utilizzi la parola "salto mortale", in italiano, così come fece Jacobi nel suo testo *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* del 1785, lascia pochi dubbi sulla critica che Jaspers vuole muovere al maggior esponente dell'irrazionalismo filosofico del XVIII secolo.

¹⁶ *Ivi*, p. 49.

¹⁷ *Ibidem*.

Tra i molti interrogativi esistenziali la cui risposta è destinata a rimanere prigioniera di quest'epoca senza voce, il principale riguarda l'essenza stessa dell'antropologia: che cos'è l'uomo? Per Jaspers questo interrogativo è destinato a rimanere per sempre senza una risposta definitiva; infatti, la soluzione a tali enigma sprofonda nell'oscurità di un periodo temporale che essendosi verificato prima di qualsiasi attestazione storica è di per sé non indagabile:

La preistoria – scrive Jaspers – è una gigantesca realtà, perché in essa l'uomo ha fatto la sua apparizione, ma è una realtà che fondamentalmente non conosciamo¹⁸.

E ancora:

Se ci chiediamo che cosa siamo realmente noi uomini e cerchiamo una risposta nella conoscenza della nostra origine, non possiamo immergerci abbastanza profondamente nell'enigma della preistoria¹⁹.

Il biologo e sociologo Adolf Portmann, nella sua opera *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* del 1944²⁰, fu «il primo a tentare di raggiungere fondamentalmente per vie biologiche l'elemento specifico dell'essere umano»²¹. Il suo studio si configura come un tentativo di evidenziare una serie di differenze tra l'uomo e ogni altra specie vivente – ad esempio il fatto che l'uomo non abbia una stagione degli amori – per poi cercare di risalire all'origine di queste peculiari distinzioni, tutte riconducibili, secondo Portmann, al fatto che l'uomo sarebbe un animale addomesticato. La soluzione di Portmann è stata criticata da Jaspers in quanto avrebbe peccato di una certa confusione causale; infatti, riducendo l'unicità umana a una sua ipotetica addomesticazione, sarebbe come dire che «non l'uomo avrebbe creato la civiltà, ma la civiltà avrebbe creato l'uomo»²², respingendo più in là la medesima questione di chi, allora, avrebbe creato la civiltà. Quella di Portmann rimane, agli occhi di Jaspers, una soluzione non esaustiva. Jaspers si dimostra convinto che se anche «certi effetti dell'addomesticamento si presentano nell'uomo non sono essi a determinare la specifica natura umana»²³. In definitiva, il quesito su che cosa sia l'uomo è destinato a rimanere aperto, forse per sempre:

¹⁸ *Ivi*, p. 65.

¹⁹ *Ivi*, pp. 65-66.

²⁰ Cfr. A. PORTMANN, *Frammenti biologici per una teoria dell'uomo*, a cura di Oreste Tolone, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 99-113.

²¹ K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, cit., p. 60.

²² *Ivi*, p. 62.

²³ *Ivi*, p. 63.

Guardiamo in un tumultuoso oceano di forme, in cui le divisioni nette esistono soltanto in primo piano, in apparenza, per un attimo, non in assoluto e per sempre. Ma come realmente abbiano avuto luogo origine e movimento dell'uomo nell'insondabile preistoria, nessuno sa, nessuno forse saprà mai²⁴.

Le antiche alte civiltà inaugurano definitivamente l'ingresso dell'uomo nella storia e «di colpo cambia l'atmosfera rispetto alla preistoria. Non regna più il silenzio»²⁵. Jaspers colloca questo sviluppo della civiltà umana all'interno di un triplice quadro spazio-temporale per un periodo di tempo che si estenderebbe dal 4000 al 1000 a.C. La prima e anche la più vasta delle tre aree è l'occidente in cui si sono sviluppate molteplici civiltà: il mondo sumero-babilonese, quello egizio e l'area dell'Egeo. Al contrario, la civiltà prearia dell'Indo, sviluppatasi intorno al III millennio a.C., e quella arcaica cinese, nata intorno al II millennio a.C., hanno riguardato uno sviluppo omogeneo e sostanzialmente unitario. Le alte civiltà hanno visto un incredibile sviluppo di natura tecnica, ma, per quanto eccezionali possano essere i successi che l'umanità ha ottenuto nel corso di questi millenni, non è ancora nulla a confronto dello scarto che si verificherà con l'epoca assiale; infatti: «Queste alte civiltà non portano ancora in sé quella rivoluzione spirituale»²⁶ che sarà propria dell'assialità. Inoltre, Jaspers individua per lo sviluppo di queste civiltà delle cause che sarebbero prettamente di natura materiale: la necessità di organizzare il controllo dei fiumi, l'invenzione della scrittura a scopo organizzativo e, infine, la cosa più importante, l'introduzione del cavallo²⁷. Quest'ultima ipotesi Jaspers la mutuò dal sociologo Alfred Weber, fratello del filosofo Max Weber.

Weber, nel suo capolavoro *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* del 1935, avanzò l'idea, che venne in parte accettata e in parte rifiutata da Jaspers, che l'evoluzione della storia umana si potesse suddividere in una fase arcaica di diffusione di civiltà primarie e in un'altra fase, cronologicamente conseguente, di civiltà secondarie. La suddivisione veniva a coincidere parzialmente con quella jaspersiana tra antiche civiltà ed epoca assiale, evidenziando però una fondamentale asimmetria. Weber relegò Cina e India all'interno dello sviluppo delle civiltà primarie – il corrispettivo delle alte civiltà per Jaspers – escludendole, poi, dalle successive civiltà secondarie; quindi, escludendole, di fatto, da quella che Jaspers chiamerà epoca assiale. Per Weber, infatti, il cambiamento apportato dai grandi pensatori orientali o dalle antiche correnti di pensiero, come Confucio per la Cina o il buddhismo primitivo per l'India, non avevano sancito una reale dismissione

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ivi*, p. 69.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Cfr. ivi*, p. 71.

del mondo magico, com'era, invece, avvenuto per l'occidente²⁸. Per Weber, il vero grande salto compiuto dall'uomo è stato quello che dalla preistoria lo ha condotto alla sua storia. Questo salto è stato reso possibile dal verificarsi di una circostanza estremamente particolare, l'introduzione e l'addomesticazione del cavallo al servizio delle necessità umane. Davanti a questa spiegazione riduttivistica lo stesso Jaspers dirà: «Il contenuto del periodo assiale è così straordinario e d'immensa portata che si esita a farlo derivare da una causa del genere»²⁹. Nonostante tutto, Jaspers non volle abbandonare la tesi di Weber, ma la introdusse nella sua opera ridimensionandone la portata. L'addomesticazione del cavallo, per Jaspers, non fu la causa primaria dello sviluppo delle società umane in genere, bensì una delle tante cause che contribuirono all'espansione delle antiche alte civiltà: «L'introduzione del cavallo [...] svincolò l'uomo dal suolo offrendogli distanza e libertà»³⁰. Accettando la tesi weberiana, Jaspers fu così in grado di spiegare da un lato le condizioni tecniche che alimentarono la fioritura delle alte civiltà, dall'altro di rimarcare la distanza che si sarebbe frapposta tra queste e l'inarrestabile forza spirituale che si impose durante l'epoca assiale.

Con il termine "epoca assiale" Jaspers intende una parentesi storica situabile «intorno al 500 a.C., nel processo spirituale svoltosi fra l'800 e il 200. Lì si trova la più netta linea di demarcazione della storia. Allora sorse l'uomo come oggi lo conosciamo»³¹. Sebbene già molti studiosi avessero individuato l'eccezionale prolificità spirituale del periodo – si veda l'opera di Weber – è solo con Jaspers che l'epoca assiale viene ad assumere una così grande rilevanza. I secoli assiali sarebbero addirittura in grado di oscurare l'evento per eccellenza al centro di tutta la tradizione filosofica da Agostino fino a Hegel: la venuta di Cristo. Per Jaspers, infatti, sebbene l'anno zero abbia rappresentato uno sconvolgimento per l'Occidente, non altrettanto è stato per il resto del mondo, per cui la vita e gli insegnamenti di Cristo sono rimasti relegati nell'ignoto oppure sono caduti inascoltati. Da qui l'esigenza universalistica avanzata da Jaspers:

Un asse della storia mondiale, supposto che ne esista uno, dovrebbe essere trovato empiricamente, come un fatto valido in quanto tale per tutti gli uomini, compresi i cristiani³².

L'unica vera epoca in cui uno sviluppo spirituale ha travolto tutto il mondo è quello dell'epoca assiale. Solo in quest'arco di tempo sono nate un certo numero di civiltà assiali capaci di influenzare e assorbire all'interno della loro orbita tutte

²⁸ Cfr. A. WEBER, *Storia della cultura come sociologia della cultura*, Novecento, Palermo 1983, pp. 62-115.

²⁹ K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, cit., p. 37.

³⁰ *Ivi*, p. 71.

³¹ *Ivi*, pp. 19-20.

³² *Ibidem*.

le civiltà che erano e che furono, «il periodo assiale diventa un fermento che fa entrare l'umanità nell'unico contesto della storia mondiale»³³.

Come per le alte civiltà, Jaspers individuò delle specifiche aree geografiche in cui iniziò questa diffusione spirituale e soprattutto delle personalità paradigmatiche che furono l'incarnazione di questo stesso sviluppo:

In questo periodo in Cina vissero Confucio e Lao-tse, sorsero tutte le tendenze della filosofia cinese, meditarono Mo-ti, Chuang-tse, Lieh-tsu e innumerevoli altri. In India apparvero le *Upanishad*, visse Buddha [...]. In Iran Zarathustra [...]. In Palestina fecero la loro apparizione i profeti [...]. La Grecia vide Omero, i filosofi Parmenide, Eraclito e Platone, i poeti tragici, Tucidide e Archimede³⁴.

A questa matrice originaria si devono aggiungere, poi, tutti quei popoli che sono venuti dopo e che hanno risentito dell'influenza dell'assialità, come i romani, i macedoni e i *nördliches Gemüt*, i popoli del nord. I popoli che rimasero esclusi dall'influenza assiale vennero annientati, tra questi anche gli imperi delle alte civiltà egiziano e sumero-babilonese, che non riuscirono a compiere quel balzo spirituale:

I popoli preistorici rimangono preistorici finché non si fondono con il movimento storico derivante da quel periodo o si estinguono. Il periodo assiale assimila tutto ciò che rimane³⁵.

Le acquisizioni dell'epoca assiale furono di tipo spirituale e non riguardarono una semplice implementazione tecnica, così come avvenne per le civiltà preassiali. Conseguimento principale del periodo fu la nascita dei filosofi:

Degli uomini osarono contare su se stessi come individui. Eremiti e pensatori vaganti in Cina, asceti in India, filosofi in Grecia e profeti in Israele appartengono tutti alla stessa famiglia [...]. L'uomo si dimostrò capace di contrapporsi interiormente all'universo intero³⁶.

Ma per l'affermazione dell'uomo nuovo sono state necessarie molte battaglie spirituali contro tutto ciò che aveva proliferato nella preassialità:

Cominciò la lotta contro il mito da parte della razionalità e dell'esperienza razionalmente chiarificata; poi si svolse la lotta per la trascendenza dell'Unico Dio contro i demoni che

³³ *Ivi*, p. 77.

³⁴ *Ivi*, p. 20.

³⁵ *Ivi*, p. 27.

³⁶ *Ivi*, pp. 21-22.

non esistono, e infine ci fu una rivolta etica contro le false figure degli dèi. Rendendo etica la religione si elevò la divinità³⁷.

La vittoria di queste battaglie creò in ogni uomo le nuove fondamentali categorie del pensare, tanto che i popoli assiali – europei, cinesi, indiani – rimasero fra loro molto più simili che ogni altro popolo non assiale – sumeri, babilonesi³⁸. Nell'interpretazione che ne ha dato Jaspers, il vero senso racchiuso nell'assialità è il richiamo che l'epoca accende nell'uomo per il suo destino universalmente legato e condiviso con l'intera umanità:

Avere una visione reale dei fatti del periodo assiale [...] significa acquisire qualcosa di *comune a tutta l'umanità*, al di sopra di ogni differenza di credo [...]. In tal senso si può dire dei secoli tra l'800 e il 200 a.C. che sono l'asse empiricamente riconoscibile della storia mondiale per tutti gli uomini³⁹.

Jaspers rivela, così, il valore aggiunto con cui il periodo assiale contribuisce al rischiaramento del senso profondo della storia umana. Il periodo assiale «è un invito a una comunicazione illimitata. Vedere e comprendere gli altri è qualcosa che giova alla chiarezza nei propri confronti»⁴⁰.

3. *Presente e futuro: centralità dell'assialità per l'ordine mondiale*

Parlare di assialità per Jaspers non significa solo porre in essere un'analisi di un contenuto storico ma «serve a ravvivare la coscienza della presente epoca»⁴¹. Aver mostrato la sostanza spirituale che è stata condivisa dai grandi popoli della Terra per più di due millenni e mezzo ha permesso a Jaspers di poter evidenziare con maggior rilievo il momento storico in cui questa affinità è venuta meno: «Fra l'Europa e l'Asia la somiglianza è stata considerevole fino circa al 1500»⁴². Dopo, qualcosa di totalmente nuovo ha travolto l'Europa: la nascita della scienza e l'imporsi della tecnica. Questo ha definitivamente cambiato gli equilibri del mondo.

La scienza moderna, così come la conosciamo, si è sviluppata solo in Europa, come apice evolutivo derivato dalla scienza greca che, sebbene presentasse anch'essa una logica procedurale e una cogenza metodologica, rimase sempre allo stesso livello della scienza cinese e indiana. La scienza moderna, invece,

³⁷ *Ivi*, p. 21.

³⁸ *Ivi*, p. 78.

³⁹ *Ivi*, p. 40.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, p. 111.

⁴² *Ibidem*.

segna uno scarto importante, soprattutto per le sue straordinarie applicazioni in ambito tecnico. Oltre a tutte quelle caratteristiche che Jaspers individuò come cifre della sua unicità rispetto a ogni canone di scientificità precedente – universalità, continua implementazione della ricerca, possibilità d'una applicazione a ogni ambito del sapere, pari dignità di ogni conoscenza ecc. –, quello su cui l'analisi jaspersiana si concentrò fu il tentativo di chiarire quale fosse la causa dell'origine della scienza moderna. Jaspers si muoveva contro l'idea comune, ormai sedimentata nella tradizione filosofica, che la scienza fosse frutto della volontà di potenza – «dominio della natura, capacità, utilità, “sapere è potere”, ecco le parole d'ordine da Bacone in poi»⁴³ – proponendo una nuova origine derivante dalla volontà di sapere. Il filosofo riteneva, infatti, che solo la volontà di sapere crea la «libertà di coscienza del conoscitore [...] in grado appunto di affermare la pura fattualità come genuina cifra dell'essere»⁴⁴, contrariamente alla volontà di potenza che, quando subentra nella scienza, si contrappone alla sincera ricerca scientifica, così com'era accaduto con gli esperimenti dei nazisti sugli esseri umani. La scienza non ha, quindi, la sua origine in una non-storica volontà di potenza, quanto piuttosto in una volontà di sapere che in Occidente, a differenza di qualsiasi altra parte del mondo, si è manifestata attraverso un evento particolare e storicamente determinato: la diffusione della religione biblica. È con essa che in Europa nasce quell'*ethos* che «esige la veridicità a ogni costo»⁴⁵. Nonostante Jaspers non sostenga mai il primato di una fede storica sulle altre, è sulla base del cristianesimo, soprattutto il nuovo cristianesimo de-ellenizzato di Lutero, che l'epoca assiale si va concludendo, per lasciare il posto al frutto più incredibile e al contempo pericoloso della volontà di sapere: il mondo tecnico.

L'era tecnica, prima ancora d'essere vista da Jaspers come la cifra che inaugura il subentrare del futuro, rappresenta la fine dell'influenza dell'eredità assiale sul mondo: «il presente non è un secondo periodo assiale [...] esso è piuttosto un periodo di catastrofica discesa verso la povertà di spirito»⁴⁶. L'inaugurazione della modernità ha concluso quel moto spirituale che era iniziato millenni prima, ma senza sostituire a esso qualcosa di altrettanto valido. La ricerca scientifica spesso è pilotata dalle mere esigenze dell'apparato tecnico, senza alcun interesse per quell'*ethos* che spinge l'uomo alla ricerca del vero, «di qui la sorprendente stupidità di tanti scienziati fuori del loro campo specifico [...] di qui la segreta infelicità di questo mondo sempre più inumano»⁴⁷. Ma per diventare coscienti della reale distanza che si frappone tra il passato di matrice assiale e un nuovo

⁴³ *Ivi*, p. 121.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 123.

⁴⁶ *Ivi*, p. 129.

⁴⁷ *Ivi*, p. 130.

futuro tecnico-scientifico, bisogna capire prima che cosa Jaspers intenda per sapere filosofico e che cosa, invece, per conoscenza scientifica.

Il sapere filosofico è il frutto più pieno della rivoluzione spirituale assiale e si muove in senso opposto alla conoscenza tecnico-scientifica, infatti: «Le filosofie non si possono concepire come parti di un'unica verità composta»⁴⁸. Il filosofo è colui che è sempre in cammino, la sua conoscenza non si presenta mai ai discepoli come un'avulsa neutralità di nozioni, ma come il prodotto di una determinata esperienza esistenziale:

Mediante la sua vita e la sua comprensione degli altri l'uomo si testimonia come verità. L'unità di opera e uomo sta in ciò, che nel filosofare io parlo essenzialmente di me stesso⁴⁹.

Solo nell'infinita apertura esistenziale si può fare esperienza dell'enorme valore spirituale che comporta il filosofare, una forma di conoscenza che è, e deve essere, comunicabile allo spirito dell'interlocutore:

Si può immaginare un Dio che contenga tutto il sapere matematico, ma nella sua sapienza non c'è posto per la conoscenza e la grandezza filosofica⁵⁰.

Nella filosofia di Jaspers, allora, «la verità stessa diventa comunicativa, e se sganciata dalla comunicazione essa svanisce»⁵¹, solo quando il filosofo rimane un uomo per-me e con-me può nascere una comunicazione dove posso comprendere con pienezza di spirito l'essenza del sapere filosofico:

Condizione della mia verità è dunque che nella comprensione della grandezza del filosofo io non smarrisca la dimensione della sua umanità, che egli non mi si trasformi in qualcosa di superumano annullando così la possibilità della mia comunicazione⁵².

A tutto ciò fa da contraltare l'attuale conoscenza scientifica, preda della tecnocrazia che ne corrompe il reale valore conoscitivo. È lo stesso Jaspers, infatti, a parlare di «scienza autentica»⁵³ e ad auspicare un tipo di scienza con caratteristiche simili al sapere filosofico. Questa scienza potrebbe essere «abbracciata e legata alla struttura storicamente condizionata di un'anima profonda»⁵⁴, ma la modernità

⁴⁸ K. JASPERS, *I Grandi filosofi*, a cura di Filippo Costa, Longanesi, Milano 1973, p. 319.

⁴⁹ F. COSTA, *La comprensione storico-esistenziale dei grandi-filosofi*, in K. JASPERS, *I Grandi filosofi*, cit., p. 82.

⁵⁰ *Ivi*, p. 83.

⁵¹ H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui*, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 107.

⁵² *Ivi*, p. 79.

⁵³ K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, cit., p. 128.

⁵⁴ *Ibidem*.

non ha ancora conosciuto questo tipo di scienza, preferendo di assoggettarsi all'utilitarismo tecnocratico totalitario, frutto della volontà di potenza:

L'uomo moderno non sa affatto che cosa sia la scienza [...]. Persino gli scienziati [...] spesso non sanno cosa sia la scienza [...]. Persino i filosofi della statura di Hegel sanno poco o nulla di questa scienza⁵⁵.

In un mondo in cui la ricchezza spirituale dell'uomo è al suo tramonto e in cui ogni forma di sapere è assoggettata all'imperativo tecnico – «operare con sostanze e forze della natura al fine di produrre oggetti ed effetti utili»⁵⁶ – la stessa essenza umana viene schiacciata per «diventare un elemento funzionale della macchina»⁵⁷. L'organizzazione alienante imposta dalle fabbriche altamente tecnicizzate e la riduzione dell'individuo a uomo-massa aprono le porte a una rapida dissoluzione dei valori tradizionali, con la crescita e la diffusione nelle società del nichilismo. Oggi, dice Jaspers, il nichilismo è diventato il modo di pensare dominante e «in ciò si avverte come una minaccia di tramonto per l'essere-umano»⁵⁸. L'uomo presente, orfano della ricchezza spirituale prodotta dall'assialità, viene «spogliato della sua particolarità storica»⁵⁹ e obbligato a vivere senza prospettive, così l'uomo diventa spietato, pronto a tutto pur di riempire una vita vuota. Inizia così per l'uomo-massa la scalata all'apparato statale e sociale⁶⁰. Il problema presente, agli occhi di Jaspers, si identifica con il problema antropologico per eccellenza, cioè il rischio che l'uomo mondano abdichi, senza averne coscienza, alla sua umanità: «Il mondo dell'uomo guidato dalla sua libera scelta declina e il mondo che lo va sostituendo è un apparato fagocitante»⁶¹. Il nichilismo, che si presenta innanzitutto come il dissolvimento della fede, è incarnato in alcune manifestazioni tipiche che Jaspers elenca in tre punti: «Le ideologie» dove «la verità va completamente perduta», «la semplificazione» che è «la violenza che prende il posto della semplicità», e, infine, «la negazione» nella quale «si colpiscono in forme individuali gli impotenti come capri espiatori»⁶².

Questo essere diventati orfani del proprio passato ha gettato l'umanità nel terrore ma è anche vero che la vertigine è sinonimo di un nuovo punto di partenza. Se la preistoria aveva avuto il suo culmine nell'epoca assiale, anche il presente può essere la culla per una nuova fioritura spirituale del futuro⁶³. Tra queste possibilità la più

⁵⁵ *Ivi*, p. 129.

⁵⁶ *Ivi*, p. 135.

⁵⁷ *Ivi*, p. 131.

⁵⁸ *Ivi*, p. 171.

⁵⁹ K. JASPERS, *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982, p. 73.

⁶⁰ Cfr. G. CANTILLO, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 115.

⁶¹ K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, cit., p. 116.

⁶² *Ivi*, pp. 172-175.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 152.

importante è il nascere di «una nuova coscienza del mondo [...] il globo è davanti ai nostri occhi [...] il mondo tecnico contiene dunque le nuove possibilità dell'essere umano»⁶⁴. Il futuro, a differenza del passato, può ancora riservare delle sorprese, può porre le basi, se l'umanità lo sceglierà, per la nascita di una nuova epoca assiale:

Tutto dipende da noi: se [...] scegliamo la via della libertà [...] o se invece [...] ci abbandoniamo al tragico destino di vedere la nostra natura di uomini distrutta da uomini⁶⁵.

L'apparato tecnico-scientifico ci spinge sempre con maggior certezza verso un'unità del mondo, sia di natura spirituale, come in passato, sia di natura politico-economica, fatto inedito nella storia. L'umanità nei secoli a venire deciderà se dare a questa inevitabile unità il carattere proprio del nichilismo, inaugurando un impero mondiale, cioè una «pace mondiale instaurata da un unico potere, che da un punto della Terra costringa tutti»⁶⁶; oppure un ordine mondiale, un'«unità senz'altro potere unificatore all'infuori di quella stabilità per decisione comune mediante il negoziato»⁶⁷. L'impero mondiale è l'avveramento dell'idea nietzschiana di un mondo a traino nichilista, dove l'unità del mondo non può che coincidere con l'annientamento dell'uomo in quanto tale⁶⁸. L'ordine mondiale rappresenta, invece, l'unica strada che possa aprire a una nuova fioritura spirituale, ma Jaspers rivela anche la difficoltà e l'estrema fragilità di questo progetto.

L'impazienza e la dittatura sono i primi due grandi pericoli che potrebbero minacciare questa nuova epoca. L'impazienza nella realizzazione di un'unità mondiale apre alla minaccia dell'imposizione della forza e del ricatto, soprattutto nella relazione tra Stati, che porta, così, all'interruzione di ogni dialogo. La dittatura, invece, costituisce un pericolo permanente, che sarà sempre presente anche ipotizzando la fatticità di un ordine mondiale, in quanto, ogni dittatura, una volta instaurata, può essere abbattuta solo da potenze esterne. La nascita di una dittatura all'apice di un'organizzazione mondiale potrebbe significare una dittatura perpetua⁶⁹. La terza e ultima minaccia, che avrà sempre maggior rilievo nella riflessione dell'ultimo Jaspers, è rappresentata dalla distruzione assoluta, infatti:

Durante il cammino verso l'ordine dello Stato mondiale potrebbero sopraggiungere avvenimenti che [...] decimerebbero l'umanità [...] con la bomba atomica come mezzo distruttivo la tecnica apre una prospettiva completamente diversa [...] non deve più esserci guerra⁷⁰.

⁶⁴ *Ivi*, p. 153.

⁶⁵ *Ivi*, p. 216.

⁶⁶ *Ivi*, p. 250.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1980, p. 11.

⁶⁹ Cfr. K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, cit., pp. 260-264.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 262-265.

Questo ultimo avvertimento di Jaspers, ancora nel 1962, doveva cadere inascoltato quando, in una nuova postfazione per una raccolta di lezioni sulla *Schuldfrage*, il filosofo si lamentava della mancanza di un'organizzazione internazionale che potesse mediare i conflitti⁷¹. La fatticità del progetto presuppone sempre, nell'idea di Jaspers, l'attaccamento costante alla fede:

Non basta, però, porre [...] a fondamento scienza, tecnica e civiltà [...] sono a servizio tanto del bene quanto del male [...] la situazione oggi esige che ritorniamo a una più profonda origine, alla fonte da cui ogni fede un tempo è scaturita⁷².

Solo la fede è quel tutto-abbracciante su cui deve basarsi l'intero cammino dell'umanità.

4. *Conclusion*

Origine e senso della storia è il lavoro fondamentale dell'itinerario storicistico jaspersiano. Alla classica visione di un passato chiuso, a cui il pensatore deve cercare di trovare un senso a posteriori, Jaspers propone l'idea di un passato quanto mai vivo. Il passato è un luogo di ricerca, attraverso cui si disvelano quelle strutture che, al di là delle contingenze storiche, sono in grado di rivelare molto sul nostro presente e di suggerire altrettanto sugli itinerari del nostro futuro. La riflessione jaspersiana è stata in grado di offrirci tutto ciò senza cadere nella narcisistica tentazione del facile vaticinio, rischio di coloro che hanno tentato di fare della storia un oggetto d'indagine dipendente da categorie di pensiero antropomorfe e troppo umane. Ecco che allora, nonostante le nette linee argomentative sulle quali Jaspers ha costruito l'epopea spirituale dell'intera storia umana, è nel segno dell'apertura che viene consegnato il futuro dell'umanità:

Può darsi che qualcuno ritenga improbabile l'avvento dell'unità mondiale senza unità di fede. Io affermo il contrario. L'universalità di un ordine mondiale, vincolante per tutti, è possibile soltanto se i molteplici contenuti di fede rimangono liberi nella loro comunicazione storica, senza l'unità di un contenuto dottrinale oggettivamente valido⁷³.

Nell'ultima parte dell'opera, la più esigua, viene avanzata la più importante delle domande riguardante il senso della storia, ma alla luce dell'itinerario con-

⁷¹ Cfr. O. OMBROSI (a cura di), *Il nucleare: Una questione scientifica e filosofica dal 1945 a oggi*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 168.

⁷² K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, cit., p. 271.

⁷³ *Ivi*, p. 287.

dotto da Jaspers anche l'annoso problema sulla ricerca di un senso conclusivo della storia sembra ormai svuotarsi del suo valore:

E perché c'è una storia? Perché l'uomo è finito, imperfetto e imperfettibile, e nella sua trasformazione attraverso il tempo deve farsi consapevole dell'eterno [...]. A causa della perpetua imperfezione nella storia, le cose devono perpetuamente cambiare. La storia non può essere portata a una conclusione per suo mezzo. Può giungere alla fine solo attraverso uno sfacelo interno o una catastrofe cosmica⁷⁴.

Bibliografia essenziale

- ARENDRT HANNAH, *L'umanità in tempi bui*, Mimesis, Milano-Udine 2023.
- CANTILLO GIUSEPPE, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- COSTA FILIPPO, *La comprensione storico-esistenziale dei grandi-filosofi*, in K. JASPERS, *I Grandi filosofi*, a cura di Filippo Costa, Longanesi, Milano 1973.
- JACOBI FRIEDRICH H., *Sulla Dottrina dello Spinoza: Lettere al signor Mosè Mendelssohn*, a cura di Francesco Capra, Laterza, Roma-Bari 1914.
- JASPERS KARL, *I Grandi filosofi*, a cura di Filippo Costa, Longanesi, Milano 1973.
- *La fede filosofica*, a cura di Umberto Galimberti, Marietti, Torino 1973.
 - *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982.
 - *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
 - *Lo spirito europeo*, a cura di Roberto Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2019.
- NIETZSCHE FRIEDRICH, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1980.
- OMBROSI ORIETTA (a cura di), *Il nucleare: Una questione scientifica e filosofica dal 1945 a oggi*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- PORTMANN ADOLF, *Frammenti biologici per una teoria dell'uomo*, a cura di Oreste Tolone, Mimesis, Milano-Udine 2022.
- REGNI RANIERO, *Arcaico futuro: La grande pedagogia delle civiltà*, in K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, cit.
- WEBER ALFRED, *Storia della cultura come sociologia della cultura*, Novecento, Palermo 1983.

⁷⁴ *Ivi*, p. 296.

GIANNI FERRACUTI

José Ortega y Gasset
(1883-1955)

L'interesse di Ortega y Gasset per lo studio delle grandi tradizioni culturali e le loro relazioni nasce, in linea generale, dalla critica modernista alla concezione eurocentrica e, in senso più specifico, dalla nuova formulazione del realismo con *Meditaciones del Quijote* del 1914.

Il modernismo, o decadentismo nella nostra terminologia abituale, in uno dei suoi aspetti più significativi, è un movimento artistico e letterario estremamente critico nei confronti della modernità borghese (che, naturalmente, non si identifica con la modernità *tout court*), non solo riguardo agli stili di vita e alle trasformazioni sociali che essa produce, ma anche riguardo ai presupposti culturali, in particolare l'idealismo e il positivismo. Queste due scuole filosofiche, per la loro comune matrice razionalista, coincidono nella concezione della storia come processo unitario ed evolutivo, il cui vertice è rappresentato dalla conquista del sapere razionale e scientifico – vale a dire, appunto, dalla moderna cultura europea, ovvero occidentale, borghese. In conseguenza di ciò, tutte le altre tradizioni culturali, che non sarebbero ancora arrivate a tale stadio, vengono considerate come ferme a un livello transitorio e non sufficientemente progredito. Lasciando ora da parte le implicazioni politiche di questa concezione, è facile constatare come la critica antiborghese del modernismo, o decadentismo, demolisca l'occidentale proclamazione quale vertice dell'evoluzione umana, dando precisione e radicalismo a sensazioni e sentimenti già presenti in epoca romantica.

Contemporaneamente a questa sensibilità artistica verso le culture altre, lo sviluppo dei contatti con i Paesi extraeuropei e la nascita di nuove discipline scientifiche in grado di studiarli con metodologie adeguate danno forma a quella sensibilità di fondo che giustifica negli anni '20 del '900 il successo di opere tra lo scientifico e il divulgativo come quelle di Leo Frobenius e Oswald Spengler: nomi non casuali, perché su di essi si sofferma appunto Ortega in alcuni scritti.

1. *Le Meditaciones del Quijote: la nuova idea di realtà e la prospettiva*

Nel razionalismo e nelle filosofie da esso derivate si sottintende generalmente che il soggetto conoscente sia posto di fronte a un oggetto da conoscere, inteso come *positum*, posto su un ideale tavolo di studio, dove l'osservazione e il ragionamento rigoroso permetteranno di comprenderne il senso e la verità; tuttavia, questo oggetto reale resta esterno alla ragione indagante: la causa naturale della gravitazione universale non è essa stessa il ragionamento dell'uomo Newton che scopre la legge di gravità. In Ortega, invece, il reale non è *di fronte*, ma è avvolgente e includente il soggetto, al punto che a un'analisi approfondita la contrapposizione soggetto-oggetto perde significato. Questa inclusività del reale è la nozione di *circostanza*: «Io sono io e la mia circostanza».

Circostanza è una parola comune, benché usata quasi sempre al plurale, *circunstancias*, introdotta nelle *Meditaciones del Quijote* con un significato tecnico che la differenzia dall'uso generico: «La circostanza! *Circum-stantia!* Le cose mute che ci stanno intorno nelle nostre immediate vicinanze!»¹.

L'etimologia spiega l'uso in forma singolare: *-stantia* indica la pluralità delle cose, e *circum-* la loro collocazione *intorno* alla persona in forma avvolgente. Va considerato anche che in spagnolo la distinzione tra i verbi *ser* (essere) ed *estar* (stare) è ben marcata, e dire con espressione rigorosa che le cose *stanno*, segnala l'aspetto spaziale e tridimensionale della circostanza – *stanno intorno* a colui che osserva: pertanto, una grande porzione del reale è nascosta al suo punto di osservazione.

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, in ID., *Obras completas*, Taurus, Madrid 2004 [d'ora in avanti: *Oc*], vol. I, pp. 747-828, p. 754. Per una panoramica sulla letteratura spagnola del tempo, cfr. G. FERRACUTI, *Quel mito chiamato Spagna: Convivenze, conflitti e nevrosi identitarie nella cultura spagnola*, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Trieste 2021, online <https://amzn.to/3YuuDPJ>. Per un'introduzione generale al pensiero di Ortega, cfr. ID., *José Ortega y Gasset: La libertà inevitabile e l'assente presenza del divino*, Mediterránea, Trieste 2020, online <https://amzn.to/3HGlFrY>; ID., *L'invenzione del Novecento: Le «Meditazioni sul Chisciotte» di Ortega y Gasset e la nuova idea di realtà*, Mediterránea, Trieste 2021, online <https://amzn.to/3Ebe0kD>; ID., *In vino veritas... Dionisismo e fine della filosofia in Ortega y Gasset*, Mediterránea, online <https://amzn.to/3JVMFGy>; ID., *Carattere interculturale della conoscenza in Ortega*, in M.C. FEDERICI, L. PELLICANI (a cura di), *Rileggere Ortega y Gasset in una prospettiva sociologica*, Meltemi, Milano 2018, pp. 107-126, ora in ID., *Don Chisciotte e l'idea di nazione: tradizione e antitradizionalismo in Unamuno e Ortega y Gasset*, Mediterránea, online <https://amzn.to/3x65LIU>; ID., *Le radici moderniste delle Meditaciones del Quijote di Ortega y Gasset*, in G. CACCIATORE, C. CANTILLO (a cura di), *Omaggio a Ortega a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Guida, Napoli 2016; ID., «Il punto di vista crea il panorama»: molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset, in «Studi Interculturali», n. 2, 2015, pp. 96-118, online www.interculturalita.it; ID., *José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di Meditaciones del Quijote*, in «Studi Interculturali», n. 2, 2014, pp. 7-38, online www.interculturalita.it; ID., *Ortega e la fine della filosofia*, in G. CACCIATORE, A. MASCOLO (a cura di), *La vocazione dell'arciere: prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Moretti & Vitali, Bergamo 2012, pp. 163-201.

Ora, la circostanza richiede che se ne estragga il significato, ovvero è, in prima battuta, mistero – il mistero delle cose mute che ci stanno intorno, di cui dobbiamo trovare il *logos*, ovvero il senso (*sentido*). Siccome le cose ci *stanno intorno*, il senso del reale in cui siamo immersi è accessibile solo in forma prospettica: per quanto limitata sia la circostanza, la si può osservare solo un pezzo alla volta ed è l'intelligenza che, unendo varie *vedute*, produce una *visione* di sintesi: l'uomo *sta* in mezzo alle cose circostanti, che si trovano *qui e ora*, dunque quanto a conoscere può conoscere l'intero universo, ma deve partire da qui e da ora, da un luogo che è fisico, storico, culturale, linguistico; a questo luogo deve dare un senso, o meglio ha bisogno del significato *per poter capire chi è colui che vi sta*.

Questa visione è sintetizzata nella chiave di volta di tutto il pensiero orteghiano: «Io sono io e la mia circostanza, e se non salvo lei, non mi salvo io»². Si cita sempre la prima parte della frase, ma forse la seconda è più importante. Salvare la circostanza è un'espressione che fa pensare al lessico fenomenologico; Ortega intende: «“Salvare le apparenze”, i fenomeni. Vale a dire cercare il senso di ciò che ci circonda»³. Poiché l'immediato è trovarsi nella circostanza nella quale *stanno* le cose, l'aspetto primario (quindi il problema radicale) non è ciò che le cose *sono* (*son*, verbo *ser*) ma il fatto che esse *stiano lì*, intorno all'individuo, in forma di problema. È una problematicità inerente alla condizione vitale della persona: nel concreto, l'io sta tra le cose, facendo qualcosa con esse: la luce è ciò che mi illumina, il cibo è ciò che mi nutre; pertanto la situazione vitale espressa nell'*Io sono io e la mia circostanza* va intesa in senso eminentemente realistico.

Il carattere circondante, avvolgente del reale rimarca immediatamente che l'io (ogni io, ogni persona) è un frammento della realtà complessiva. La condizione reale e il punto di partenza del conoscere non è la presenza di un io e, a distanza, un mondo che occorre studiare; è bensì il trovarsi dentro una totalità, un Tutto, come sua parte o frammento.

Se il primo libro di Ortega si pubblica nel 1914, per il secondo bisogna aspettare il 1923, quando esce *El tema de nuestro tiempo*. Avendo conquistato una nuova visione della realtà, il problema è ora individuare le strutture e il senso di qualcosa di cui noi stessi (soggetto conoscente) siamo un frammento, non potendo più fidarci dell'astrazione razionalista: siamo in una situazione in cui il soggetto è contenuto nell'oggetto, il che rende questi termini del tutto privi di senso. Relativamente al tema della pluralità delle culture, la nozione che interessa è quella di *prospettivismo*.

² J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 757.

³ *Ibidem*. *Sentido* (senso, significato) è forse la parola più importante nella riflessione orteghiana sulla pluralità e le relazioni delle culture. Traduco sempre con “senso” per marcare il collegamento con la nozione di *senso storico*, che si vedrà più avanti.

In *Meditaciones del Quijote* è evidente che la comprensione della cosa nel suo contesto o struttura (*circostanza*) non equivale alla comprensione dell'intera realtà: se le cose mi circondano, il vedere quelle davanti mi impedisce di vedere quelle dietro, e non posso mai vedere contemporaneamente quelle dietro e quelle davanti, così come, secondo un famoso esempio di Ortega, non posso mai vedere contemporaneamente i due emisferi di un'arancia. Studiando la realtà, essendone io stesso solo un frammento, posso avere solo *vedute* parziali. La realtà si mostra sempre e solo a partire da un determinato punto di vista: «Il punto di vista individuale mi sembra l'unico punto di vista a partire dal quale si può vedere il mondo nella sua verità»⁴. S'intenda bene: nella *sua* verità, cioè nella verità del mondo, non in quella dell'individuo che lo osserva. Il punto di vista e la sua veduta sono correlativi e come non si può fingere l'una, non si può fingere l'altro: ciò che vediamo del reale sarà sì parziale, ma non sarà illusorio.

L'idea del carattere prospettico della conoscenza si collega immediatamente al tema della pluralità delle tradizioni culturali e alla critica del progressismo di marca illuminista, e in *El tema de nuestro tiempo* scrive:

All'uomo cartesiano, "moderno" sarà antipatico il passato, perché non vi si fecero le cose *more geometrico*. Così le istituzioni tradizionali gli sembreranno stupide e ingiuste. Contro di esse crede di aver scoperto un ordine sociale, ottenuto deduttivamente mediante la ragione pura. È una costruzione schematicamente perfetta, in cui si suppone che gli uomini siano "enti razionali" e nulla di più⁵.

La prospettiva *seleziona* ciò che viene colto della realtà, ma non per questo deforma; dal frammento di sapere colto da un individuo, poi da più individui, ha origine una tradizione culturale, con maggiore o minore durata e complessità, che forma una sorta di grande prospettiva generale interpretativa, diversa da altre grandi o piccole tradizioni:

La struttura psichica di ogni individuo risulta essere un organo percettivo, dotato di una forma determinata, che permette la comprensione di certe verità ed è condannato a una inesorabile cecità per le altre. Nello stesso modo, ogni popolo e ogni epoca hanno una loro anima tipica, cioè una reticella con maglie di ampiezza e profilo definiti, che danno

⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Verdad y perspectiva*, in ID., *Oc*, cit., vol. II, pp. 159-164, p. 162. Cfr. ancora: «La realtà, proprio per esser tale e trovarsi fuori dalle nostre menti individuali, può arrivare a esse solo moltiplicandosi in mille lati o aspetti» (*ibidem*). Già in questo articolo del 1916 Ortega individua chiaramente la connessione del prospettivismo e del tema delle culture: «Solo tra tutti gli uomini può essere vissuto ciò che è Umano, dice Goethe. Dentro l'umanità ogni razza, dentro ogni razza ogni individuo è un organo di percezione distinto dagli altri e una sorta di tentacolo che giunge fino a frammenti dell'universo per altri irraggiungibili» (*ivi*, p. 163).

⁵ ID., *El tema de nuestro tiempo*, in ID., *Oc*, cit., vol. III, pp. 559-653, p. 576.

loro una rigorosa affinità con certe verità e una incorreggibile inettitudine per arrivare a certe altre. Il che significa che tutte le epoche e tutti i popoli hanno goduto della porzione di verità con essi congruente, e non ha senso che un popolo o un'epoca pretendano di opporsi ad altri, come se solo a loro, nella spartizione, fosse toccata la verità intera. Tutti hanno il loro posto determinato nella serie storica⁶.

Dal punto di osservazione, che non è solo un luogo fisico del panorama, ma è anche una collocazione storica e culturale in un'epoca con i suoi pregiudizi e le sue possibilità,

la realtà cosmica è tale che si può vederla solo sotto una determinata prospettiva. *La prospettiva è uno degli ingredienti della realtà*. Lungi dall'esserne la deformazione è la sua organizzazione. Una realtà che risultasse sempre identica vista da qualunque punto, è un concetto assurdo⁷.

2. *Il senso storico*

El tema de nuestro tiempo si pubblica nel 1923, un anno dopo il *Tramonto dell'Occidente* di Spengler, grazie al quale diventa di attualità l'idea che le varie culture non formino un processo di evoluzione storica unitario. Pur con molte riserve e cautela circa l'interpretazione di Spengler, Ortega considera l'opera come «un'interpretazione storica della storia», con ciò volendo indicare una novità della scienza storica del XX secolo:

Nel XIX secolo si obbediva a una propensione opposta: sembrava obbligatorio dedurre la realtà storica da ciò che non è storico. Così Hegel descrive lo sviluppo degli eventi umani come il risultato automatico della dialettica astratta dei concetti; Burke, Taine, Ratzel derivano la storia dalla geografia; Chamberlain dall'antropologia; Marx dall'economia. Tutti questi tentativi presuppongono che non esista una realtà ultima che sia propriamente storica⁸.

Ciascuna delle interpretazioni alluse parte da fatti storici e li spiega alla luce di concetti e nozioni estranei alla storia. Ad esempio, ogni testo di storia romana parla dell'assassinio di Cesare, ma questo *fatto*, e ogni altro *fatto*, non costituisce la *realtà storica*, perché anziché descrivere una realtà, pone alla comprensione del lettore un

⁶ *Ivi*, p. 613. Con *popolo* ho tradotto l'originale *raza* onde evitare equivoci di chi, non conoscendo lo spagnolo, avrebbe potuto dare un senso razzista alle frasi di Ortega.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Nell'introduzione all'edizione spagnola, in J. ORTEGA Y GASSET, *Oc*, cit., vol. III, pp. 416-418, p. 417. L'opera è tradotta da Manuel García Morente, con introduzione di Ortega, con il titolo *La decadencia del Occidente, bosquejo de una morfología de la historia* (Espasa-Calpe, Madrid 1923).

problema. «Che significa la morte di Cesare? Appena ci poniamo questa domanda ci rendiamo conto che la sua morte è solo un punto vivo dentro un enorme volume di realtà storica: la vita di Roma»⁹. L'atto di Bruto presuppone le idee di un romano del I secolo a.C., le quali non sono comprensibili senza conoscere le idee del II secolo a.C., e via di seguito: il *fatto* della morte di Cesare si comprende solo come

manifestazione momentanea di un vasto processo vitale, di un amplissimo fondo organico che è l'intera vita del popolo romano. I "fatti" sono solo dati, indizi, sintomi in cui appare la realtà storica. Questa non si trova in nessuno di essi, proprio perché è la fonte di tutti. Più ancora: che i "fatti" accadano dipende, in buona misura, dal caso. Le ferite di Cesare avrebbero potuto non essere mortali. Tuttavia, il significato storico dell'attentato sarebbe stato lo stesso¹⁰.

Allora sembrerebbe prendere consistenza l'idea di Spengler che la vera sostanza della storia, il vero oggetto storico, sia la *cultura*, vale a dire un modo organico e collettivo di pensare e di sentire, tuttavia è opportuno avvertire fin d'ora che Ortega, pur molto interessato a tale idea, vi troverà gravi aspetti critici e costruirà una dottrina molto diversa.

L'anno successivo il tema viene trattato ancora in un articolo su *Las ideas de León Frobenius*, insistendo sull'idea, peraltro già presente nelle *Meditaciones del Quijote*, che il fatto storico, astratto dal suo contesto vitale, sia privo di significato. Per esempio, nota Ortega che classificare in base alla forma tutti i tipi di arco e di frecce di per sé non aggiunge nulla alla nostra conoscenza; al contrario, considerando l'arco prodotto vitale, se ne scopre il senso (obbedisce a un'esigenza di difesa o di offesa) e si ha la testimonianza di un'intelligenza applicata a uno scopo: solo dentro questa prospettiva vitale la classificazione delle forme degli archi attestate nella storia segnala un particolare atteggiamento intellettuale, una certa *idea dell'arco* attestata in una certa area. La diffusione di una forma di arco indica allora un processo storico (emigrazione, contatti, intercambio, conquiste...), così come la localizzazione in un'area limitata indica la mancanza di relazione e contatti. Ora, se la forma dell'arco in sé è un dato bruto e in-significante, catalogare le forme e interrogarsi sulla diffusione equivale a porsi in una prospettiva storica:

La storia è il tentativo umano di comprendere gli altri. Per questo è necessario che nel costruirla si eviti di introdurre i nostri ideali. Gli altri sono appunto "gli altri", e non noi stessi, perché hanno ideali diversi dai nostri. In cosa e in che misura si differenziano è proprio ciò che la storia va ad accertare¹¹.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Las ideas de León Frobenius*, in ID., *Oc*, cit., vol. III, pp. 655-662, p. 660.

Il termine *ideali* indica qui tutto ciò che in un contesto culturale appare significativa e orientativo – in definitiva il loro complesso è la cultura. Culture diverse sono diversi complessi di ideali e il problema è se le diverse tradizioni possano integrarsi in una prospettiva unitaria. La posizione razionalista presupponeva di sì, e unificava la diversità attraverso una disposizione gerarchica con la cultura occidentale al vertice; la posizione di Ortega è che, partendo dalla realtà e non dai postulati, la diversità è il dato di fatto, mentre l'*eventuale* unificazione è il compito della ricerca:

Il sistema degli ideali costituisce la cultura. Ma la [nostra] cultura, l'unica per noi vigente, non è vigente né per l'asiatico né per il greco dell'epoca di Pericle. Ciò che si è chiamato "senso storico" comincia quando lasciamo in sospenso questa vigenza assoluta e unica della nostra cultura e accettiamo ipoteticamente che ce ne sono state altre, ciascuna in vigore in un tempo e in uno spazio. Il pluralismo delle culture fa dunque tutt'uno con il metodo della nostra scienza storica. Questa progredisce nella *misura in cui sappiamo negare metodicamente, fittiziamente, l'esclusivismo della nostra cultura*¹².

Senso storico non è la narrazione cronologica dei fatti, bensì la loro interpretazione nel loro contesto. Non sappiamo se dalle culture singole e varie si potrà mai pervenire alla Cultura unica ed esemplare, ma l'unica via per verificare tale possibilità è la ricerca del senso storico. Questo compito intellettuale, conclude Ortega, è la ricerca dell'«unità di una planetaria pluralità, una cosa che appare in germe in questi versi di Goethe: "Da Dio l'Oriente, / Da Dio l'Occidente, / le terre del Nord e del Sud / Riposano nella pace delle sue mani"»¹³.

Le idee ora viste sono ribadite nel 1924, in un articolo di commento a una serie di conferenze tenute da Frobenius a Madrid presso la Residencia de Estudiantes, molto probabilmente su invito dello stesso filosofo¹⁴. Qui Ortega richiama la sua introduzione alla *Decadencia del Occidente* e torna sulla nozione spengleriana di cultura come insieme organico le cui parti sono correlate e coese: come una parola non ha senso fuori dal sistema linguistico, così ogni atto vitale non ha senso fuori dal suo contesto storico-culturale:

Le culture costituiscono ambiti [*orbes*] storici chiusi verso il loro interno, sistemi completi ed ermetici, senza comunicazione tra loro. [...] Ogni fatto umano germoglia in esse e in esse si radica il suo significato¹⁵.

¹² *Ivi*, p. 661.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. S. UGALDE QUINTANA, *Frobenius et les îles: La réception littéraire et artistique hispanophone d'un projet ethnologique*, in «Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde», 63, 2017, pp. 29-46, p. 29 (www.jstor.org/stable/26589108).

¹⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *La etnología y la historia: a propósito de las conferencias de Frobenius en Madrid*, in *Id.*, *Oc. cit.*, vol. III, pp. 673-677, p. 676.

Pochi mesi dopo, in un saggio intitolato *El sentido histórico*, Ortega torna sull'argomento ribadendo alcuni punti che considera acquisiti. Anzitutto nega l'idea della linea evolutiva razionalista:

Esiste, inveterata, l'idea che ci sia solo una cultura. Quando si parlava della cultura orientale, della greca, della romana, s'intendeva che si trattava di stadi di un unico processo in cui la cultura unica ha proceduto a integrazioni e crescita. Ciò presuppone che le culture umane particolari emanino da una fonte comune e possano riversarsi le une nelle altre con perfetta continuità, dando forma a un flusso ininterrotto. La cultura europea attuale sarebbe il recipiente in cui si trova raccolto tutto ciò che di veramente colto c'era nelle altre culture. In tal modo la nostra cultura sarebbe non solo la nostra, ma anche l'unica meritevole di tal nome¹⁶.

Riconosce che il superamento di questa concezione è dovuto anche alla divulgazione di Frobenius e Spengler coi i loro «tentativi di sintesi popolari», benché come autori essi infatti siano stati «né i più seri né i più acuti, bensì i più rumorosi».

La cultura è definita ora come ciò all'individuo appare sensato:

Sono idee colte quelle che ci sembrano vere; istituzioni colte quelle che ci sembrano giuste! Cultura è l'insieme delle reazioni intellettuali e pratiche in cui trovano realizzazione quelle norme che per noi hanno l'unzione del valore assoluto e decisivo¹⁷.

Questo dato fattuale rende particolarmente difficile, se non impossibile, il travaso anche solo parziale di idee e norme da una cultura a un'altra. Per l'indù, dice Ortega, ad esempio, è ingiusta ogni costituzione politica che ignori la legge cosmica delle caste, né comprende che si consideri scienza lo studio della fisica o della biologia, che sono discipline secondarie rispetto ai grandi problemi ultimi della sapienza; analogamente, per un cinese è incomprendibile l'enfasi occidentale posta sull'individuo anziché sulla famiglia, che rappresenta la vera sostanza umana, perdurante e in continuo rinnovamento. È più che problematico, dunque, che la nostra sia la cultura unica: «La nostra cultura appare intanto come uno dei tanti fatti storici. È essa stessa un processo temporale»¹⁸. Da qui, però, deriva ora un elemento nuovo: se la nostra cultura non rappresenta il vertice dell'evoluzione della civiltà, neanche la ragione illuminista rappresenta il vertice delle facoltà cognitive: «La ragione risulta incompleta se si riduce a essere ragione matematica o logica. Ciò che oggi abbiamo bisogno di aggiungere alla ragione

¹⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *El sentido histórico*, in ID., *Oc. cit.*, vol. III, pp. 695-698, pp. 695-696.

¹⁷ *Ivi*, p. 696.

¹⁸ *Ivi*, p. 698.

antica è proprio la ragione storica, il senso storico»¹⁹. La ragione storica, tema a cui Ortega dedicherà gran parte della sua riflessione matura, è una delle vie per affrontare lo studio delle relazioni tra le culture umane.

3. *La prospettiva interculturale*

L'articolo su *El sentido histórico* ha una seconda parte che Ortega ingloba in un testo più corposo, *Las Atlántidas*, pubblicato sempre nel 1924, dove affronta in partenza la critica della ragione astratta, per poi criticare a fondo l'interpretazione delle culture come compartimenti stagni: ci troviamo in una fase storica in cui «non è più possibile sostenere la vana credenza che le attività razionali siano quanto di più profondo vi è in noi»²⁰. Anzi, rispetto alla complessità dell'organismo umano l'atto razionale sembrerebbe superficiale:

Quando ragioniamo, somigliamo molto gli uni agli altri, il che rivela che nel ragionamento non intervengono le parti più profonde e intricate della nostra personalità. Invece, ciò che apparentemente è capriccioso, è generato dalle forze più intime della nostra economia vitale²¹.

Non si tratta di evidenziare errori di fatto del discorso razionale, sempre correggibili in via di principio, bensì di negare il rango che la ragione si è attribuita nella struttura della persona. La cosa non è peraltro incompatibile con lo sviluppo delle singole scienze, che si muovono ciascuna in un ambito, il cui coordinamento con ambiti diversi non può avvenire meramente per via logica. La cultura europea, staccandosi dal razionalismo, ha guadagnato in complessità e osservato con interesse senza pregiudizi le culture altre: la preistoria, l'Estremo Oriente, l'etnografia dei popoli primitivi, il recupero delle culture scomparse o «evaporate» – appunto le Atlantidi, che danno il titolo al saggio²²; ha trovato testimonianze di popoli prebabilonesi, sumeri, accadici... e tali scoperte hanno talmente inciso sulla percezione del ruolo dell'Europa nella storia da indurre gli spiriti più sensibili a distanziarsi dalla «forma ormai caduca, ma ancora vigente, della cultura europea»²³.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Las Atlántidas*, in *Id.*, *Oc. cit.*, vol. III, pp. 743-776, pp. 745-746.

²¹ *Ivi*, p. 746. Può essere interessante accostare queste osservazioni a un saggio che risale sempre al 1924, *Vitalidad, alma, espíritu*, in cui Ortega fornisce una visione tripartita della persona, rifiutando quella binaria, che considera solo la presenza di mente e corpo.

²² «Fino a un secolo fa nessuno aveva accettato seriamente la possibilità che popoli un tempo potenti creatori di culture complete, provocanti grandi azioni e reazioni storiche, si fossero cancellati dalla memoria umana, svanendo come fantasmi e vaghi spettri. Si credeva che, con maggiori o minori dettagli, l'elenco delle culture umane fosse completamente conosciuto» (*ivi*, p. 747).

²³ *Ivi*, p. 750.

Ciascuna cultura ha rappresentato, esattamente come quelle contemporanee, un'organizzazione della reazione vitale a un contesto reale e una porzione del sapere:

La vita è essenzialmente un dialogo con il contorno; lo è nelle sue funzioni fisiologiche più semplici come nelle sue funzioni psicologiche più sublimi. Pertanto non comprendiamo un atto vitale, quale che sia, se non lo poniamo in connessione con il contorno a cui è diretto e in funzione del quale è nato. [...] Ogni essere ha un suo paesaggio peculiare, in relazione al quale ha un comportamento. Questo paesaggio coincide, a volte più a volte meno, con il nostro. [...] Ogni specie ha il suo scenario naturale, all'interno del quale ciascun individuo o gruppo di individui si ritaglia uno scenario più ridotto. Così il paesaggio umano è il risultato di una selezione tra le infinite realtà dell'universo e comprende solo una piccola parte di esse. Ma nessun uomo ha vissuto integralmente il paesaggio della specie. Ogni popolo, ogni epoca operano nuove selezioni sul repertorio generale degli oggetti "umani", e dentro ciascuna epoca e ciascun popolo l'individuo compie un ultimo restringimento. Sarebbe necessario giustapporre ciò che ognuno di noi vede nel mondo a ciò che vedono, hanno visto e vedranno gli altri individui per ottenere lo scenario totale della nostra specie²⁴.

Come si vede, Ortega inserisce il problema della pluralità di tradizioni culturali nel quadro generale del prospettivismo: ogni tradizione è il risultato di una grande e sistematica prospettiva aperta sul reale e sulla vita collettiva, ribadendo che i dati prospettici non sono *relativi*, bensì elementi reali di un'osservazione parziale e frammentaria. Nessuna delle grandi tradizioni culturali esaurisce il *paesaggio vitale*, cioè nessuna racchiude per intero la vita e l'esperienza umana: questo salva la pluralità delle culture sottraendola al progressismo illuminista, e conserva una loro unità di genere, per così dire, evitando il relativismo etico e cognitivo.

In questa prospettiva, risulta essenziale una scienza come l'etnologia, per l'eliminazione dei pregiudizi verso le culture extraeuropee e quelle primitive, rivelando il loro significato profondo e la loro coesione organica: «Erano un modo di rispondere al cosmo circostante diverso dal nostro, ma non per questo meno rispettabile. Erano, insomma, altre culture»²⁵, consistenti in un sistema coerente di forme, credenze e prodotti, al cui interno «ogni prodotto umano – materiale o morale – ha una misteriosa affinità con l'intero sistema e, normalmente, si presenta solo insieme agli altri»²⁶. Per Frobenius la cultura è l'oggetto ultimo delle discipline storiche:

²⁴ *Ivi*, pp. 752-753.

²⁵ *Ivi*, p. 757. Sull'importanza dell'approccio orteghiano all'etnologia, cfr. A. DE HARO HONRUBIA, *Antropología del "sentido histórico" de la vida. Una crítica al etnocentrismo cultural occidental desde Ortega*, in «Gazeta de Antropología», 25, 2009.

²⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Las Atlántidas*, cit., p. 759.

Usi, lavori, forme giuridiche, nozioni religiose sono articolazioni di tale cultura. Ciascuno di essi presuppone gli altri, come un membro di un animale il resto della sua struttura specifica. Le culture si presentano, dunque, come organismi, cioè come unità sufficienti²⁷.

Tuttavia, in lui, come in Spengler, Ortega nota una ricaduta nel relativismo.

Secondo la loro interpretazione, il soggetto attore della storia sarebbero le culture e non gli uomini o i popoli, che sarebbero come dei portatori privi del ruolo creativo delle stesse. Inoltre, l'indipendenza di ogni sistema culturale assume «un significato assoluto, metafisico, che non si sa da dove venga e su cosa si basi»²⁸. È un'incompensabilità che rivela un atteggiamento opposto, eppure ugualmente ideologico e astratto, al progressismo ottocentesco. Alla luce del senso storico, le culture sono il prodotto di atti vitali ed è evidente che gli uomini, comunicando tra loro, comunicano cultura; dunque sarà necessario trovare una linea di mezzo tra l'annullamento delle varietà in unità evolutiva, con annesso primato eurocentrico, e un'insostenibile pluralità disomogenea di tradizioni incommunicanti. Per questo scopo occorre assumere la pluralità come dato di partenza effettivo, senza alcuna presunzione su che cosa sia o come debba essere l'umanità:

L'intuizione del pluralismo universale come puro fatto, come fenomeno è la grande innovazione della cultura europea [= contemporanea] [...]. Se analizzando la pluralità presentata dai fatti reali vi si trovano segni di una ultra-realtà unitaria, il trionfo sarà completo. Perché in effetti il pensiero *deve essere* unitario. Però è necessario lasciar sempre aperta la possibilità che i fatti si rifiutino di coincidere con questo ideale di unità che dall'interno dà vigore al pensiero²⁹.

Il pericolo maggiore consiste allora nel pensare che il momento unitario possa essere *una cultura in più* aggiunta alle preesistenti, ma se Ortega parla di *ultra-realtà*, sta indicando che tale momento unitario non appartiene allo stesso ambito di realtà delle culture già esistenti. In ogni caso, considerare la pluralità come un dato di partenza – vale a dire: un problema scientifico, della cui soluzione non si può avere anticipatamente la certezza – è un atto di igiene intellettuale fenomenologica.

²⁷ *Ivi*, pp. 759-760.

²⁸ *Ivi*, p. 762.

²⁹ *Ivi*, p. 764.

4. Oltre il soggettivismo storico: l'indagine sociologica

Il modo in cui nel passato si era cercata l'unità dei mondi culturali è stato, per Ortega, la creazione di una storia *soggettivamente universale*, cioè un'interpretazione dell'universo umano prendendo come unità di misura e giudizio la propria collocazione storica soggettiva: latini e greci, nel narrare la storia dei popoli da loro conosciuti, narrano in realtà il proprio passato come storia universale. Dal punto di vista orteghiano, il XIX secolo era del tutto privo di senso storico, nonostante la presenza di grandi studiosi, che però non si liberano del pregiudizio eurocentrico; è esattamente questo pregiudizio a impedire lo sviluppo del senso storico: «Il senso storico comincia quando si ha il sospetto che la vita umana di altri tempi e popoli sia diversa da ciò che essa è nella nostra epoca e nel nostro ambito culturale»³⁰. Poiché l'etnologia conferma l'esistenza di «differenze estreme all'interno dell'umano», se lo sguardo tipico dell'etnologo venisse rivolto anche ai popoli colti, alla civiltà occidentale, il ricercatore si collocherebbe automaticamente a una distanza tale da renderli oggetto di uno studio scientifico analogo a quello delle culture primitive; sarebbe allora possibile affrontare tutte le culture, compresa la nostra, come aspetti di un unico grande problema ermeneutico: la comprensione della realtà umana:

Invece di spiegare, la storia cerca di comprendere. Si comprende solo ciò che ha senso. Ma intanto la nostra mente comprende solo se stessa. Ogni epoca comprende ciò che per lei è la verità. La nostra comprende la teoria della relatività. Invece la metafisica medievale ormai quasi per noi non ha alcun senso e la magia del selvaggio ne è completamente priva, per la coscienza spontanea dei nostri contemporanei. [...] Ecco il problema della scienza storica: dilatare la nostra perspicacia fino a comprendere il senso di ciò che per noi non ha senso³¹.

Ogni atto storico ha *senso* non in base a una logica astratta, bensì in base alla ragione storica, che lo interpreta all'interno di una sequenza di atti e nel contesto generale costituito dalle credenze collettive vigenti: la correlazione tra atto individuale e credenza collettiva è l'elemento che permette a Ortega, di superare la nozione spengleriana di cultura. In effetti, ogni cultura è essenzialmente riferita alla realtà esterna di cui è interpretazione:

Al di là delle culture c'è un *kosmos* eterno e invariabile del quale l'uomo va intravedendo dei bagliori in uno sforzo millenario e integrale compiuto non con il solo pensiero, ma con l'intero organismo, e per il quale non è sufficiente il potere dell'individuo, ma è necessaria la collaborazione di un intero popolo³².

³⁰ *Ivi*, p. 767.

³¹ *Ivi*, pp. 769-770.

³² *Ivi*, p. 772.

La conoscenza del reale non è solo un compito di ordine intellettuale e non può essere conseguita da un solo individuo; il suo carattere prospettico implica generazioni e tempo. Così, se l'atto storico è un atto vitale, che dall'essere nella circostanza prende il suo senso storico, allora le culture

sono i giganteschi organi che riescono a percepire qualche breve frammento di questo retromondo assoluto. Non può esistere una cultura che sia l'unica vera, quando esse tutte possiedono solo un significato strumentale e sono amplissimi sensori richiesti dalla visione dell'assoluto³³.

Retromondo traduce *trasmundo*, termine frequente in Ortega, che non allude a una realtà trascendente, ma si riferisce alla realtà fisica nella sua concretezza, *intorno* alla persona; *tras-* significa semplicemente *dietro*: è ciò che sta dietro l'immediata veduta offerta alla vista, tanto reale quanto il primo piano della circostanza. Nelle *Meditaciones del Quijote*, le case impediscono di vedere la città e gli alberi nascondono il bosco: per arrivare alla realtà-bosco bisogna disoccultarla, dis-velarla (è il tema della verità come *alétheia*). Relativamente al tema attuale, ogni cultura, come prodotto diretto del vivere umano, punta alla dis-coperta del reale, pertanto è tutto tranne che chiusa e isolata in se stessa.

In un saggio di qualche anno posteriore, *Un rasgo de la vida alemana*³⁴, Ortega precisa l'interazione tra individuale e collettivo che è l'asse portante della sua sociologia delle culture. La vita dell'individuo è inserita in un tempo, un luogo e un sistema di credenze, in un *qui e ora* condizionante e inevitabile:

L'uomo è ciò che ha fatto di sé, nel che è compreso ciò che alcuni uomini influenti hanno fatto degli altri. [...] Io non dico che in qualunque istante possa fare di sé qualunque cosa. A ogni istante gli si aprono dinanzi possibilità limitate; limitate proprio da ciò che egli è stato fino al presente. Questo è l'unico limite dell'uomo: il suo passato³⁵.

È un passato che, in misura notevole, fa parte del presente dell'individuo e del popolo in cui è nato.

Dunque, quando si parla del carattere etnico, non si intende nulla che sia assoluto e definitivo. Il carattere di un popolo non è altro che l'accumulazione del suo peculiare passato fino all'oggi. In questo radicalissimo senso, un popolo è la sua storia³⁶.

³³ *Ibidem*. Si noti la piena coincidenza con le idee espresse già nel 1916.

³⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Un rasgo de la vida alemana*, in *Id.*, *Op. cit.*, vol. V, pp. 327-346 (1935).

³⁵ *Ivi*, p. 341.

³⁶ *Ibidem*.

A distanza di pochi anni da *Las Atlántidas* il focus non è più la cultura, ma la storia intesa come storia culturale, percorso storico di un popolo, ovvero tradizione. La storia ingloba la cultura:

La vita individuale è l'esistenza dell'uomo nel mondo, nel mondo fisico e nel mondo sociale. [...] L'individuo umano è previamente e costitutivamente membro di una collettività. E non lo è solo esteriormente, bensì anche intimamente. Non è che l'uomo sta in società, ma piuttosto che la società sta in lui. Lo vogliamo o no, ciò che gli altri uomini precedenti, o del nostro contorno hanno pensato e fatto forma parte della nostra persona, lo siamo. Pertanto, se non c'è collettività senza individui, non esistono neppure individui senza collettività. È dunque evidente che la realtà umana ha due forme, la collettiva e l'individuale, reciprocamente implicate³⁷.

L'esistenza della società non può prescindere dalla conservazione del passato, senza la quale sarebbe sempre in una condizione adamitica:

Nel corso della sua esistenza la sua umanità cresce, ma non progredisce. Vi sarà progresso solo se questa umanità che in lui cresce parte da un'altra che era già cresciuta e giunta al suo culmine; insomma se accumula altre umanità e la sua vita non è quella di un primo uomo, ma di un secondo, terzo, ecc. Per questo compito di accumulazione è necessario che l'uomo, nascendo, trovi una forma di umanità già fatta, che non deve inventare né forgiare lui, dovendo semplicemente installarsi in essa, partirne per la sua crescita individuale³⁸.

In tal modo, la società, pur senza l'automatismo immaginato dai vecchi progressisti, cresce grazie alla collettività, che si pone di fronte all'individuo con una strana natura, parte umana e parte no:

Il passato umano, per conservarsi effettivamente, deve diventare una realtà strana, che pur essendo umana ha caratteristiche più radicali dell'umano, vale a dire che non dipende dalla volontà personale, come ne dipende la nostra vita individuale, e che è, dunque, impersonale, irresponsabile, automatica. [...] Orbene, questo, esattamente questo, è la realtà sociale, la realtà collettiva³⁹.

La realtà collettiva, che è il sociale, consiste in norme, usi, istituzioni, pensieri... insomma si presenta all'individuo come cultura già fatta, sufficientemente stabile e condizionante, in buona parte composta da credenze collettive

³⁷ *Ivi*, p. 342.

³⁸ *Ivi*, p. 343.

³⁹ *Ivi*, p. 344.

vigenti⁴⁰. *Ideas y creencias*, del 1940, chiarisce che non c'è esistenza umana che non poggi già su credenze basiche, le quali non sono semplicemente delle idee: esse «non sono idee che abbiamo, ma idee che siamo. Più ancora: proprio perché sono idee radicalissime, si confondono per noi con la realtà stessa – sono il nostro mondo e il nostro essere»⁴¹, ovvero le chiavi di lettura della realtà. Sicché appare evidente che, nella pluralità delle culture, è difficile far comunicare tra loro i sistemi di credenze, anche se comunicano tra loro gli individui che vivono *a partire da* tali sistemi e possono acquisire consapevolezza critica, innestando processi di cambiamento.

Questo dialogo può portare in futuro a una cultura unica e universale? Per come Ortega imposta ora il tema, verosimilmente, no. Ciò che si può fare attraverso lo studio dell'evoluzione di un sistema di credenze è evidenziare le fasi attraversate da una civiltà dalla sua origine alla sua decadenza: è ciò che Ortega tenta in *Del imperio romano*, studiando appunto lo sviluppo completo della storia romana, ma nel corso su *Una interpretación de la historia universal*, dedicato a Toynbee, egli critica l'idea che le fasi della storia romana si ritrovino in ogni altra civiltà e siano la struttura interna di qualunque cultura. Tuttavia, se ogni atto ha *senso storico* nel suo contesto culturale (che lo si comprenda o meno), si apre una possibilità nuova: che le culture diverse, restando diverse, collaborino a una corale ricerca di senso che, riguardando l'uomo, il reale, la vita, deve necessariamente essere unitario. Così, al posto dell'unità delle culture, che non si realizzerà se non si esauriscono le fonti della creatività umana, emerge l'unità della storia.

Bibliografia essenziale

FERRACUTI GIANNI, *Ortega e la fine della filosofia*, in G. CACCIATORE, A. MASCOLO (a cura di), *La vocazione dell'arciere: prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Moretti & Vitali, Bergamo 2012, pp. 163-201.

⁴⁰ «Un'idea esaurisce il suo ruolo e la sua consistenza con l'essere pensata, e un uomo può pensare quanto ha voglia e anche molte cose contro voglia. Nella mente i pensieri sorgono spontaneamente, senza volontà né deliberazione da parte nostra e senza che producano alcun effetto sul nostro comportamento. La credenza non è soltanto l'idea che si pensa, ma quella in cui inoltre si crede. E il credere non è più un'operazione del meccanismo "intellettivo", ma è una funzione del vivente come tale, la funzione di orientare la sua condotta, il suo daffare»: J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, in ID., *Oc, cit.*, vol. VI, pp. 45-82, p. 48. Queste credenze coerenti e solidali «costituiscono lo strato básico, il più profondo, nell'architettura della nostra vita. Viviamo di esse e, per questo stesso fatto, non siamo soliti pensarle. Pensiamo a ciò che ci è più o meno problematico. Perciò diciamo di avere queste o le altre idee; ma le nostre credenze più che possederle, le siamo» (*ibidem*).

⁴¹ ID., *Ideas y creencias*, in ID., *Oc, cit.*, vol. V, pp. 657-669, p. 662.

- *Le radici moderniste delle Meditaciones del Quijote di Ortega y Gasset*, in G. CACCIATORE, C. CANTILLO (a cura di), *Omaggio a Ortega a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Guida, Napoli 2016.
 - *Carattere interculturale della conoscenza in Ortega*, in M.C. FEDERICI, L. PELLICANI (a cura di), *Rileggere Ortega y Gasset in una prospettiva sociologica*, Meltemi, Milano 2018, pp. 107-126; ora in ID., *Don Chisciotte e l'idea di nazione: tradizione e antitradizionalismo in Unamuno e Ortega y Gasset*, Mediterránea, Trieste 2021, online <https://amzn.to/3x65LIU>.
 - *José Ortega y Gasset: La libertà inevitabile e l'assente presenza del divino*, Mediterránea, Trieste 2020, online <https://amzn.to/3HGIFrY>.
 - *L'invenzione del Novecento: Le «Meditazioni sul Chisciotte» di Ortega y Gasset e la nuova idea di realtà*, Mediterránea, Trieste 2021, online <https://amzn.to/3EbeokD>.
 - *Quel mito chiamato Spagna: Convivenze, conflitti e nevrosi identitarie nella cultura spagnola*, Mediterránea, Trieste 2021.
 - *In vino veritas... Dionisismo e fine della filosofia in Ortega y Gasset*, Mediterránea, Trieste 2023, online <https://amzn.to/3JVMFGy>.
- FERRATER MORA JOSÉ, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona 1973.
- GARAGORRI PAULINO, *Introducción a Ortega*, Alianza, Madrid 1970.
- MARÍAS JULIÁN, *Ortega y la idea de la razón vital*, in ID., *La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*, Revista de Occidente, Madrid 1959, pp. 329-369.
- *El hombre y la gente. La teoría de la vida social en Ortega*, in ID., *Obras*, Revista de Occidente, Madrid 1969, vol. V, pp. 219-529.

OSCAR SANGUINETTI

Christopher Dawson
(1889-1970)

Alla storia Christopher Dawson approda dopo esordi schiettamente sociologici¹, ma la sua strumentazione si va via via arricchendo e raffinando, facendo sintesi sempre più feconda dei due accostamenti alla realtà, quello sociologico, “astratto” e concettuale, e quello storico, empirico e attento al caso particolare, elaborando infine una sociologia della cultura “storicizzata”, alla “Max” Weber (1864-1920). A Dawson non basta cogliere gli aspetti strutturali dei fenomeni sociali, ma gli interessa conoscere anche e soprattutto la loro “anima”, la cultura, la linfa che pulsa in essi e li caratterizza in maniera univoca, e vuole sapere come si sono formati e qual è la loro dinamica interna. Ciò lo spinge a riflettere sui moti profondi della storia umana, sui cicli di civiltà del passato e, specialmente, sulle origini e i caratteri della civiltà in cui nasce e vive, l’Occidente cristiano “rimodellato” dalla modernità.

1. *Cenni biografici*

Dawson nasce nell’antico castello di Hay Castle, nella Wye Valley dell’Herefordshire (Galles) – dimora della famiglia materna –, da Henry Philip (1850-1933), tenente-colonello di artiglieria in quiescenza, e da Mary Louisa Bevan (1851-1932), gallese, sposata da Henry nel 1886. Ha una sorella maggiore, Gwendoline (1887-?), che sarà missionaria anglicana nel Tanganica, l’attuale Tanzania.

Studioso indipendente e schivo, dalla salute precaria – che gl’impone frequenti soggiorni in località climatiche inglesi ed estere –, nato in campagna e amante della vita *country* che conduce ad Hartlington, nello Yorkshire – fitto di rovine delle antiche civiltà anglo-sassoni che saranno il suo primo libro di

¹ Cfr. G. POTTS, S. TURNER, *Making Sense of Christopher Dawson*, in P. PANAYOTOVA (ed.), *The History of Sociology in Britain. New Research and Revaluation*, Palgrave Macmillan, New York - London 2019, pp. 103-136; gli autori mettono in evidenza la priorità cronologica – e forse logica – degli scritti sociologici di Dawson e la sua familiarità con sociologi del calibro di Charles Margrave Taylor e di Karl Mannheim (1893-1947).

storia –, dove suo padre ha ereditato una proprietà e dove Christopher cresce a partire dai sei anni, di famiglia alto-borghese dalla forte impregnazione religiosa e di tradizione vittoriana, sarà un grande studioso anche se mai un accademico, salvo la breve parentesi americana, quando ha già più di sessant'anni².

Dal 1903 frequenta il Winchester College nello Hampshire, che preparava allievi per l'Università di Oxford. Poi, nel 1909, entra nel Trinity College oxoniano, dove completa il suo *curriculum* di studi in storia nel 1916. A Oxford entra in amicizia con Edward Ingram Watkins (1888-1981)³, convertitosi al cattolicesimo nel 1907: grazie a costui e all'incontro con colei che diventerà sua moglie, il 5 gennaio 1914 Dawson riceve i sacramenti della Chiesa di Roma⁴. Il 9 agosto 1916, poco prima di partire per il servizio militare, sposa Valery Mills (1891-1974), cattolica, originaria dell'Oxfordshire. La coppia avrà un figlio, Philip (1925-1995), e due figlie, Christina Mary Sophia (1922-2001) – che sarà la sua principale biografa⁵ – e Juliana, la maggiore, che si farà religiosa in una congregazione del Québec.

La sua esistenza si snoda nella tranquillità economica consentitagli da un adeguato lascito paterno e conosce continui cambiamenti di dimora, sia per le dette ragioni di salute, sia per il succedersi degli impegni pubblici, non tutti di natura scientifica⁶.

Già da questi pochi dati si può intuire come il *background* culturale di Dawson sia di impronta decisamente conservatrice, se non addirittura antimoderna⁷. Se il suo amore per l'*habitat* rurale inglese, imbevuto di tradizionalismo e di fedeltà monarchica, lo predispone già a «indossare» questa prospettiva, un influsso importante su di lui giocano altresì autori critici della modernità, fra i quali spicca

² In realtà «the only regular academic appointment he ever held was at University College, Exeter, around 1930, where he lectured in sociology» (D. QUINN, *Christopher Dawson and the Catholic Idea of History*, in S. CALDECOTT [1953-2014], [DON] J.S. MORRILL, *Eternity in Time. Christopher Dawson and the Catholic Idea of History*, T&T Clark, Edinburgh 1997, pp. 69-92 [p. 69]).

³ Su di lui, cfr. S.A. MANN, *E.I. Watkins, Friend of Christopher Dawson*, in *Supremacy and Survival. The English Reformation*, nel sito web <http://supremacyandsurvival.blogspot.com/2013/04/ei-watkins-friend-of-christopher-dawson.html>.

⁴ Non mi è noto se allora essi comprendessero il battesimo, che oggi per un anglicano, come noto, di norma non necessita di essere rinnovato.

⁵ Cfr. C. SCOTT, *A Historian and His World: A Life of Christopher Dawson, 1889-1970*, introduzione di Russell Amos Kirk (1918-1994), Transaction Publishers, Piscataway (New Jersey) 1991.

⁶ Dawson da giovane farà politica in campo conservatore; sarà esponente di diversi sodalizi scientifici – fra cui la British Academy nel 1943 – e, per alcuni anni, dirigerà a Londra, scrivendovi frequentemente, il trimestrale «The Dublin Review. Quarterly and Critical Journal», cui collaboreranno fra gli altri Jacques Maritain (1882-1973), Georges Bernanos (1888-1948) e altri autori cattolici antitotalitari; durante il Secondo conflitto mondiale sarà altresì responsabile e animatore del movimento di impegno laicale «The Sword of the Spirit»; per l'impegno extrascientifico di Dawson, cfr. *ivi*, *passim*.

⁷ Questa qualificazione può spaventare, ma non dimentichiamo che un autore con cui Dawson fu familiare, proprio negli anni della formazione dello storico inglese, aveva dato a una sua raccolta di saggi il titolo *Antimoderno*: cfr. J. MARITAIN, *Antimoderno. Rinascita del tomismo e libertà intellettuale*, premessa di Luigi Castiglione (1933-2016), Logos, Roma 1979.

il sociologo francese Pierre Guillaume Frédéric Le Play (1806-1882), uno dei maggiori esponenti della «scolastica» contro-rivoluzionaria che, nella seconda metà dell'800, sviluppa i temi della «patristica» dell'epoca di Joseph de Maistre (1753-1821) e di Louis de Bonald (1754-1840).

2. *Tratti del percorso intellettuale*

Già nel periodo anglicano della sua vita, il forte ascendente del padre, uomo di cultura e appartenente alla High Church, ammiratore della bellezza del cattolicesimo romano, gli rende familiari le vite dei santi e dei mistici cristiani, dai quali trae i primi esempi di narrativa storica. La ricca biblioteca paterna gli consente altresì di accostarsi precocemente alla teologia della storia, specialmente attraverso sant'Aurelio Agostino (354-430).

L'esordio pubblicistico di Dawson risale al 1916⁸, anche se egli, come Giambattista Vico (1668-1744)⁹, stamperà il suo primo libro a quasi quarant'anni di età, nel 1928. Sino ad allora egli attraversa, in maniera autonoma, se non decisamente solitaria, un lungo e fecondo periodo di incubazione intellettuale, in cui, attingendo ai classici storici¹⁰ e alla ricca letteratura scientifica primo-novecentesca, si sforza di scandagliare il passato delle civiltà mondiali, dalla preistoria sino al suo tempo, usando gli strumenti concettuali offerti da discipline diverse dalla storia.

La prospettiva di fede abbracciata nel 1914 si riflette – con l'energia tipica delle conversioni – sui suoi interessi scientifici, ma non modifica i suoi indirizzi di ricerca e gli offre piuttosto il “quadro grande”, la cornice concettuale definitiva entro cui sistemare le sue molteplici ed eterogenee acquisizioni riguardo al passato. Se per lo storico credente la narrazione della fede è ineludibile, essa si presenta tuttavia quanto mai larga nelle maglie della sua trama “effettuale”. La storia in prospettiva cristiana ha sì una meta trascendente, ma l'umanità vi perviene seguendo processi che configurano vichiani “corsi e ricorsi”, cicli di civiltà, successivi, il cui numero nel passato è noto mentre non lo è quello nel

⁸ La voce inglese di *Wikipedia* relativa a Dawson (cfr. il sito <https://stormfields.files.wordpress.com/2014/12/cd-first-article-1915.pdf>) dà accesso, addirittura in formato pdf, a quello che alcuni biografi segnalano – ma senza fornirne il testo – come il suo primo articolo, dal titolo *The Catholic Tradition and the Modern State*, apparso in «The Catholic Review» – esistono diverse riviste con lo stesso titolo sia in Gran Bretagna sia negli Stati Uniti e non è noto a quale di esse la fonte si riferisca –, nel numero di gennaio-marzo del 1916 (cfr. una traduzione in «Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori», a. 15, n. 41, settembre 2023, pp. 12-17).

⁹ Il *De antiquissima Italorum sapientia* è del 1710.

¹⁰ Soprattutto caro gli è *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, pubblicato in sei volumi a Londra dal 1776 al 1788, dello storico oxfordiano, decisamente illuminista e cristiano riformato – nonostante una breve parentesi di adesione al cattolicesimo –, Edward Gibbon (1737-1794).

futuro. Questa dinamica, anche se ha un *telos*, non è un processo deterministico, una *techne*, non segue leggi prestabilite come la natura – in senso lato –, bensì di essa è artefice la libertà umana, sebbene scontrandosi con il “destino” – il suo “ambiente” – e articolandosi inconsapevolmente intorno al *fil rouge* tracciato dalla Provvidenza: la storia per il cristiano è «*eternity in time*»¹¹. Secondo Dawson,

the Christian view [...] is co-extensive with time. It covers the whole life of humanity on this planet and it ends only with the end of this world and of man's temporal existence. It is essentially a theory of the interpenetration of time and eternity: so that the essential meaning of history is to be found in the growth of the seed of eternity in the womb of time¹².

La storia è una dimensione essenziale della visione cristiana della vita, al punto che i suoi cardini sono rappresentati da accadimenti storici e i suoi testi sacri, dalla *Genesi* all'*Apocalisse*, sono in essenza narrazioni storiche. Il cristianesimo, a differenza dell'ebraismo e dell'islam, poggia su narrazioni di fatti, di azioni del divino nel tempo e di risposta dell'uomo a esse.

Tuttavia, Dawson non fa dell'apologia del cristianesimo attraverso la storia – il genere si svilupperà più tardi –, ma è un sociologo e uno storico che agisce come tale indossando l'*habitus* mentale ispirato dalla fede cattolica. Di certo le categorie de *La Città di Dio* stimolano la sua riflessione e influiscono sulle sue ipotesi di lavoro, di certo nozioni come l'unità del genere umano e la sua ascesa verso una realtà finale divino-umana sono visibili in filigrana nelle sue indagini sul passato, di certo gli è sempre presente quanto san Paolo (5/10-64/67) scrive nella *Lettera agli Efesini* (1,10-12), cioè che

il governo della pienezza dei tempi [consiste nel] ricondurre al Cristo, unico capo, tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra [...] secondo il progetto di colui che tutto opera secondo la sua volontà a essere lode della sua gloria.

Dawson, però, non deduce mai l'immagine del passato dal dato rivelato, non cerca mai di forzare i fatti entro gli schemi del dogma. Se il cattolicesimo è per

¹¹ Cfr. S. CALDECOTT, *Conclusion: Eternity in Time*, in S. CALDECOTT, [DON] J.S. MORRILL, *op. cit.*, pp. 193-205.

¹² «[L]a visione cristiana [...] è coestesa al tempo. Essa copre l'intera vita dell'umanità su questo pianeta e finisce solo con la fine di questo mondo e dell'esistenza temporale dell'uomo. In essenza si tratta della teoria della interpenetrazione di tempo ed eternità, così che il significato essenziale della storia va trovato nella crescita del seme di eternità posto nel grembo del tempo»: C. DAWSON, *The Christian View of History*, 1951, in J.J. MULLOY (1916-1995) (ed.), *The Dynamics of World History*, Sheed and Ward, New York 1957, pp. 233-250 (p. 249) [trad. it. mia]. Un'efficace esposizione della teoria dawsoniana in J. ANTÚNEZ, *Filosofía de la historia en Christopher Dawson*, Centro de Estudios Bicentenario-Ediciones Encuentro, Santiago de Chile - Madrid 2007, pp. 63-95.

lui la chiave preziosa per capire da dove viene e dove va il mondo, le sue raffinate e multiformi analisi rinvengono prima di tutto nei fatti la validità del percorso che la fede propone e corrobora.

All'inizio del suo percorso intellettuale Dawson concepisce un progetto ampio e organico – diviso in cinque fasi, cui avrebbero dovuto corrispondere altrettanti volumi – di analisi comparativa delle varie civiltà succedutesi sull'orbe terraqueo dalle origini sino ai suoi giorni. Di questo disegno egli riuscirà a realizzare solo una parte. Publica infatti nel 1928 il primo volume del ciclo, dal titolo vichiano *The Age of Gods (L'età degli dei)*; quindi nel 1929 il testo pensato come introduttivo – tradotto in italiano nel 1948 come *Progresso e religione* – e, ancora, nel 1939, il terzo saggio, *The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity (La nascita dell'Europa)*¹³. Nonostante la mancata realizzazione del suo piano, egli continuerà per tutta la vita a riflettere intorno al suo *mainstream* tematico, pubblicando numerose opere: ma si tratterà solo di brani, ancorché corposi, del progetto originario, in genere scaturigini dei suoi cicli di lezioni in ambito accademico¹⁴.

Per inciso, è interessante notare come la sua indagine sulle culture precristiane e sulle religioni mondiali faccia emergere in lui la convinzione che le civiltà del passato non siano monadi isolate, come per Oswald Spengler¹⁵, né che fra di esse vi sia un numero limitato di *top players* che guidano il processo evolutivo, come per Arnold Toynbee¹⁶: le civiltà, per Dawson, nel tempo sono soggette a contatti, contaminazioni, fusioni che danno vita a ibridi di civiltà nuove.

La sua analisi lo porterà, altresì, ad accogliere la tesi del coevo filosofo Karl Jaspers (1883-1969), secondo cui fra l'800 e il 200 a.C.¹⁷ nel panorama delle civiltà mondiali, dalla Grecia alla Cina, si nota un mutamento di prospettiva, che

¹³ Cfr. A. MURRAY, *Prefazione*, in C. DAWSON, *La genesi dell'Europa Un'introduzione alla storia dell'unità europea dal IV all'XI secolo* [nuova edizione italiana di *The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity*], trad. it., Lindau, Torino 2017, p. 17.

¹⁴ Per esempio, le cosiddette "Gifford Lectures", organizzate annualmente, dal 1887 sino a oggi, dai quattro atenei scozzesi – a Dawson toccherà Edimburgo –, cui venivano invitati intellettuali europei di alto rilievo in svariati ambiti scientifici, fra i quali, per esempio, Gabriel Marcel (1889-1973), Étienne Gilson (1884-1978), Henri Bergson (1859-1941). Come pure le "Forwood Lectures on the Philosophy of Religion", organizzate dall'Università di Liverpool, cui Dawson partecipa nel 1934.

¹⁵ Cfr. O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale* (1918-1922), a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone e Furio Jesi (1941-1980), introduzione di Stefano Zecchi, Longanesi, Milano 2020.

¹⁶ Cfr., per esempio, A.J. TOYNEBEE, *Civiltà al paragone*, trad. it., Bompiani, Milano 2003³ (I ed. it. 1949).

¹⁷ Cfr. K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, trad. it., introduzione di Raniero Regni, Mimesis, Udine 2014 (I ed. it. 1965); nonché J. ASSMANN, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, Beck, München 2018. Assmann (1938-2024) fa risalire il concetto all'orientalista francese Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805).

definisce «assiale», perché sposta irreversibilmente i cardini sui quali ruoterà da allora la comprensione della vicenda umana. A riguardo Dawson scrive:

About 2,500 years ago civilization underwent a great revolution owing to a change in men's conceptions of reality. Throughout the ancient world from the Mediterranean to India and China, men came to realize the existence of a universal cosmic law to which both humanity and the powers of nature are subject. This was the foundation of the great religious civilizations whether theistic or non-theistic, which have controlled the world for some 2,000 years¹⁸.

Anche Dawson avverte come in quel remoto “momento magico” nelle varie civiltà mondiali si produca una svolta, un cambio simultaneo di prospettiva di segno omogeneo – “morte” del mito e nascita del pensiero riflesso; scoperta della storia; weberiano embrionale “disincanto” del mondo; separazione tra sfera della trascendenza e sfera secolare –, a valle del quale non succederà in sostanza nulla di nuovo per un lunghissimo periodo, almeno sino alla successiva “rivoluzione assiale”, che per alcuni è la nascita della Modernità nel XV secolo. Su questo punto Dawson sembra essere meno in sintonia con Jaspers che non con Eric Voegelin (1901-1985)¹⁹, secondo cui non si può parlare di una “rivoluzione assiale”, di un contemporaneo mutamento di consapevolezza da parte delle civiltà nel loro complesso, ma, data la loro incomunicabilità, solo di “rivoluzioni assiali” – al plurale –, separate e non coordinate fra loro. Il cenno che Dawson fa al concetto di assialità – pur senza usare la locuzione jaspersiana – si trova in *Progresso e religione*²⁰, in cui si sofferma sul senso che tale svolta ha avuto nel mondo orientale, prima nell'area induista e poi in quella taoista cinese, mentre meno spazio dedica al mondo greco.

Se il “periodo assiale” è una prima de-magificazione della realtà, questa demitizzazione “orizzontale” è però per lui solo una premessa al vero e definitivo “illuminismo”, che vede quale genuino portato del cristianesimo. L'antichità era vissuta per lunghi secoli entro paradigmi culturali secondo cui la storia era fatta

¹⁸ «Circa 2.500 anni or sono la civiltà subì una grande rivoluzione rappresentata dal cambiamento del modo di concepire il reale da parte dell'uomo. Nel mondo antico, dal Mediterraneo all'India e alla Cina, gli uomini realizzarono l'esistenza di una legge cosmica universale cui l'umanità e le potenze della natura sono soggette. Questo evento segna la fondazione delle grandi civiltà religiose, sia teistiche sia non-teistiche, che hanno controllato il mondo per circa 2.000 anni»: C. DAWSON, *Civilization and Morals*, in «The Sociological Review», vol. 17, luglio 1925, pp. 174-181; poi in J.M. MULLOY (ed.), *op. cit.*, pp. 45-53 [trad. it. mia]. La rivista era edita da un gruppo di studiosi dell'università di Keele, nei pressi di Newcastle, nel North Staffordshire.

¹⁹ Sulle due visioni cfr., fra l'altro, L. TREPANIER, *Culture and History in Eric Voegelin and Christopher Dawson*, in «The Political Science Reviewer», vol. 41, n. 2, 2017, pp. 211-242.

²⁰ Cfr. C. DAWSON, *Progresso e religione*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1959, pp. 129-130.

di cicli e dominata dal Fato, al cui influsso l'uomo poteva difficilmente sfuggire. L'ingresso *sui generis* del *Logos* nella storia segnava il definitivo declino di questa visione. L'Incarnazione, resa possibile dal libero *fiat* di Maria, è per lui la vera discriminante fra il "prima" e il "dopo", fra le premesse e la pienezza di senso. La vecchia cultura religiosa sopravvivrà – talvolta con relativo vigore – in quella "zona grigia" principalmente extraurbana, dei *pagi*, come pure nelle conventicole settarie, cioè nelle pieghe della società postromana più refrattarie a recepire la luce derivante dalla fede: di questo primo "disincanto" del mondo quello che Weber diagnosticherà in relazione alla modernità sarà, solo e in certa misura, una deformazione.

Dopo i vasti *excursus* giovanili nella cronologia e nella geografia, i suoi studi si focalizzeranno presto sulla civiltà occidentale, sulla cristianità medioevale e sul *making of Europe*, dove troverà le più solide conferme alle sue tesi sulla cardinalità della religione nella genesi delle culture e sulla centralità della cultura in quella delle civiltà.

All'Europa, dove si è inculturato e istituzionalizzato il cristianesimo, alla formazione di una cristianità, alla sua vicenda storica e al suo declino, Dawson dedica i suoi studi maggiori e più noti. A *The Making of Europe (La nascita dell'Europa)*, seguono *Religion and the Rise of the Western Culture (Religione e formazione della civiltà occidentale)*, *The Formation of Christendom (La formazione della Cristianità Occidentale)* e *The Dividing of Christendom (La divisione della Cristianità Occidentale)*. A essi, con uno *scope* più ristretto e più specifico, fanno da complemento *The Crisis of Western Education (La crisi dell'istruzione occidentale)*, *The Gods of Revolution (Gli dei della Rivoluzione)*, nonché, non tradotto, *The Movement of World Revolution*²¹.

Le cristianità nella storia sono state più di una – da quella armena-monofisita e quella etiopico-copta del IV secolo a quella romana occidentale del IX secolo, a quella bizantina ortodossa, che dura sino al XV secolo, persino a quella congolese esistita fra il XVI secolo e la Prima guerra mondiale –, tuttavia la civiltà cristiana germinata dalle rovine dell'impero romano di Occidente rappresenta per Dawson un *unicum* e il paradigma del suo schema ermeneutico generale. Mentre le altre cristianità sono in genere regimi autocratici che adottano forme di cristianesimo come religione di Stato e in cui la Chiesa, pur fiorente, è ampiamente sottomessa al potere civile, in Occidente il Vangelo libera i suoi effetti esistenziali e temporali in maniera limpida ed esemplare. Ciò che ne nasce è un regime poliarchico, che, nonostante secoli e secoli di ininterrotti conflitti, è stato capace di espandersi sulla terra e oltre gli oceani in maniera straordinariamente dinamica. Una cristianità

²¹ Un'estesa bibliografia in C. LOCAS, *Christopher Dawson. A Bibliography*, in «The Harvard Theological Review», vol. 66, n. 2, aprile 1973, pp. 177-206; in italiano, cfr. un ampio elenco di opere in calce a P. MAZZERANGHI, *Presentazione*, in C. DAWSON, *La formazione della Cristianità Occidentale*, 1967, a cura di Paolo Mazzeranghi, D'Ettois Editori, Crotone 2009, pp. 9-26 (pp. 21-26).

in grado di darsi istituzioni politiche originali e variegata, anche se in tesi universali, come il Sacro Romano Impero²². In essa si è infatti inculturata anche l'“altra faccia” della rivelazione cristiana: il realismo creazionistico e la nozione di ordine naturale²³. Anche quando l'espansione europea, dopo l'ultimo gigantesco sforzo di colonizzazione sotto l'insegna dell'evangelizzazione, quello dell'Iberoamerica, a partire dal XVIII secolo, avviene in forme secolarizzate e religiosamente neutre, di fatto la religione, sia come fenomeno “di riporto” dell'imperialismo, sia come religione secolarizzata, imbeve ancora lo sforzo di conquista di nuove terre.

3. *Originalità di Dawson*

Quando Dawson si affaccia al mondo della storia delle culture, l'idea che lo ispira – pare maturata in lui dall'imitazione dell'ammirato Gibbon²⁴, quando si riposa sui gradini della chiesa di Santa Maria in Aracoeli, in una sosta del suo pellegrinaggio romano della Pasqua del 1909 – è, come detto, narrare l'evoluzione delle grandi civiltà umane dalla notte dei tempi sino alla preparazione del contesto propizio all'incarnazione del Verbo. E di studiare come la coscienza della “pienezza dei tempi” si attui nell'edificazione di una civiltà cristiana, una civiltà che già al suo tempo egli vedeva in preda a una lunga agonia, fatalmente logorata in radice dai solventi ideologici dell'epoca moderna.

Sul piano della metodologia, Dawson è persuaso che «in realtà sociologia e storia sono due parti complementari di un'unica scienza: la scienza della vita sociale» e che differiscano solo nel metodo: «[L]a sociologia tratta della struttura della società, la storia della sua evoluzione»²⁵. E che, infine,

la cultura come modo di vita comune è inseparabile dalla cultura come tradizione comune di lingua e pensiero e come eredità comune di conoscenza e questo, a sua volta, implica un tentativo organizzato di coordinare l'azione umana con il potere trascendente divino che governa il mondo e da cui dipende la vita dell'uomo²⁶.

²² La citazione d'obbligo è a J. BRYCE (1838-1922), *Il sacro romano impero*, trad. it., a cura di Paolo Mazzeranghi, D'Ettoris Editori, Crotone 2017 (I ed. it. 1886).

²³ Una delle migliori descrizioni della concezione del cosmo dei medioevali e della sua “rivoluzione” a opera della modernità si trova in R. GUARDINI (1885-1968), *La fine dell'epoca moderna* [unito a *Il potere*], Morcelliana, Brescia 2022, pp. 7-110 (I ed. it. 1954).

²⁴ Sua sarà la presentazione per l'edizione di *Decline and Fall* del 1961: cfr. E. GIBBON, *Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 voll., Everyman's Library, London - New York 1961.

²⁵ C. DAWSON, *Sociology as a Science*, 1934, in J.J. MULLOY (ed.), *op. cit.*, pp. 12-33 (p. 20).

²⁶ C. DAWSON, *Religion and Culture*, 1948, *Religione e civiltà*, in ID., *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà occidentale*, a cura di Franco Pierini Ssp (1931-2001), Edizioni Paoline, Roma 1984, pp. 13-190.

Dunque, l'essenziale, secondo lui, è una feconda integrazione di scienze sociali e storiche che si focalizzi sulle culture e sulla loro radice religiosa, esplicita o implicita. In questa logica, per esempio, se si vuole capire la civiltà cristiana medioevale, non è tanto importante focalizzarsi sulla miriade di personaggi, soggetti politici e religiosi in continua interazione e più spesso in conflitto che la popolano: offre maggior valore aggiunto un'analisi socio-dinamica delle strutture che in esso si sviluppano e si susseguono, quali, per esempio, la corporazione o il feudo, condotta con attenzione privilegiata alle forme culturali e religiose.

Dawson sia accinge al suo *opus* ben consapevole che ricostruire il profilo di qualunque soggetto storico, piccolo o grande che esso sia, comporta il ricupero della sua piena dimensione fattuale e la sua spiegazione causale: egli non si sogna minimamente di mettere in dubbio, né, tanto meno, di disprezzare il lavoro della storiografia da "archivi". Sa però altrettanto bene che davanti a certi plessi di eventi particolarmente "opachi" e davanti a certe "svolte" inspiegabili con il dato empirico – un esempio recente può essere il 1989 –, la ricerca dev'essere integrata da qualcos'altro. In generale, egli scrive nel 1932,

non si può spiegare la storia come un ordine chiuso nel quale ogni stadio sia il logico e inevitabile risultato di ciò che è avvenuto prima. C'è sempre in essa un elemento misterioso e inspiegabile, dovuto non solo all'influsso del caso o all'iniziativa del genio individuale, ma anche alla potenza creatrice delle forze spirituali²⁷.

Scrive la biografa Christina Scott:

[H]e was inspired by a single idea, namely that of the interdependence of religion and culture; out of this rose his vision of European unity when, from his study of the origins of Europe, he saw how Western civilization was born from a complete fusion of the Christian faith and a Christian way of life, which came to be called Christendom. The possible disintegration of that civilization was the major concern of all his subsequent writing and thought²⁸.

Nella sua prospettiva, in ultima analisi, non è possibile individuare un senso della storia immanente a essa, bensì solo con uno sguardo "dall'alto", spostan-

²⁷ C. DAWSON, *La nascita dell'Europa*, il Saggiatore, Milano 1969, p. 36.

²⁸ «Era ispirato da un'unica idea, quella dell'interdipendenza tra religione e cultura; da qui nacque la sua visione dell'unità europea, quando, dallo studio delle origini dell'Europa, vide come la civiltà occidentale fosse nata da una fusione completa della fede cristiana e dello stile di vita cristiano, che alla fine fu chiamata "cristianità". La possibilità che quella civiltà si disintegrasse fu la principale preoccupazione di tutti i suoi scritti e pensieri successivi»: C. SCOTT, *Prefazione* a C. DAWSON, *Progress and Religion. An Historical Enquiry*, Catholic University of America, Washington D.C. 2001, pp. VII-XX (p. XV) [trad. it. mia].

dosi in altri cosmi di significato e integrando i dati empirici di più discipline, è possibile ridisegnare i grandi quadri che rendono possibile comprendere – per quanto concesso all'uomo – gli snodi dei grandi processi storico-culturali del passato che sono alle origini del presente e il senso dell'intera dinamica della vicenda umana.

4. *Affinità culturali e "professionali"*

Christopher Dawson non è isolato all'interno del cosmo culturale della prima metà del '900. Lo studio comparativo delle civiltà mondiali, la storia "universale", la critica delle letture progressistiche e ottimistiche della storia di autori agnostici e credenti, hanno allora svariati cultori. In molti pensatori europei gli anni del tragico Primo conflitto mondiale e il turbolento dopoguerra sollevano incertezze e dubbi sul futuro della civiltà occidentale e sulla stessa condizione umana. E questo disorientamento si acuisce negli anni '30, a misura dell'emergere di soggetti politici, come i movimenti totalitari, che rompono con tutto un passato di civiltà, per tornare con ancora maggior drammaticità a valle del devastante Secondo conflitto intercontinentale, che chiude quel ciclo di stragi e di rivoluzioni che Ernst Nolte (1923-2016) ha chiamato «guerra civile europea»²⁹.

In questa ricerca di senso Dawson si colloca a fianco di pensatori, in maggioranza cattolici, come Eric Voegelin³⁰, Thomas Stearns Eliot (1888-1965)³¹, Jacques Maritain³², Michele Federico Sciacca (1908-1975)³³, Jean Guitton (1901-1999)³⁴, Alberto Caturelli (1927-2016)³⁵, Gonzague de Reynold (1880-1970)³⁶, Hilaire Belloc (1870-1953)³⁷, Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948)³⁸, Roger-Thomas

²⁹ Cfr. E. NOLTE, *La guerra civile europea, 1917-1945. Nazionalsocialismo e bolscevismo*, 1987, Sansoni, Firenze 1988.

³⁰ Cfr. E. VOEGELIN, *Che cos'è la storia?*, 1990, prefazione di Riccardo De Benedetti, a cura di Giulia Rossi, Medusa, Milano 2007; e ID., *Ordine e storia*, a cura di Nicoletta Scotti Muth, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 2015.

³¹ Cfr., fra l'altro, BENJAMIN G. LOCKERD (JR.), *T.S. Eliot and Christopher Dawson on Religion and Culture*, 29-11-2020, nel sito <https://voegelinview.com/t-s-eliot-and-christopher-dawson-on-religion-and-culture/>.

³² Cfr. J. MARITAIN, *Per una filosofia della storia*, ed. ingl. 1972, Morcelliana, Brescia 1977³.

³³ Cfr. M.F. SCIACCA, *La libertà e il tempo*, L'Epos, Palermo 1999 (I ed. 1965).

³⁴ Cfr. J. GUITTON, *Storia e destino*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1992.

³⁵ Cfr. A. CATURELLI, *El hombre y la historia. Filosofía y teología de la historia*, Folia Universitaria. Universidad Autónoma de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco (Messico) 2005² (I ed. 1959).

³⁶ Cfr. G. DE REYNOLD, *La Formation de l'Europe*, 8 voll., Luf. Librairie de l'Université de Fribourg (Fribourg [Confederation Helvétique]), Egloff (Paris), Plon (Paris) 1941-1957.

³⁷ Cfr. H. BELLOC, *L'anima cattolica dell'Europa*, prefazione di Mario Bendiscioli (1903-1998), Morcelliana, Brescia 1946.

³⁸ Cfr. N.A. BERDJAEV, *Il senso della storia*, nuova ed., Jaca Book, Milano 2019 (I ed. it. 1971).

Calmel Op (1914-1975)³⁹, Johan Huizinga (1872-1945)⁴⁰, René Grousset (1885-1952)⁴¹, Paul Ricoeur (1923-2009)⁴², Fernand Braudel (1902-1985)⁴³, Oscar Halecki (1891-1973)⁴⁴, Rémi Brague⁴⁵ e Pierre Chaunu (1923-2009)⁴⁶, per nominarne solo alcuni. Nel pensiero di tutti questi storici e filosofi della storia, ancorché da angolature diverse e con diversi accenti, i temi del senso della storia, dei limiti inerenti alla sua comprensione, la morfologia delle civiltà e la formazione e la crisi dell'Europa hanno un posto di primo piano.

5. La questione della “metastoria”

Dawson si distingue dal filosofo della storia *vero nomine* non solo perché organizza un'estesa mole di dati empirici, ma anche perché, come accennato, si avvale di discipline diverse dalla storia e dalla filosofia, come la sociologia, l'etnologia, l'archeologia. La multidisciplinarietà della ricerca storica è al suo tempo ancora poco coltivata e questo suo originale e pionieristico accostamento al passato lo espone alla critica – per esempio da parte di Alan Bullock (1914-2004), il biografo di Adolf Hitler (1889-1945)⁴⁷ – di non scrivere di storia, bensì di fare della “metastoria”, un termine coniato peraltro da Dawson stesso⁴⁸, di adottare cioè assiomi e metodologie estranei alla disciplina storiografica: una critica in perfetta analogia con quella che il pensiero postkantiano rivolge al realismo filosofico di matrice tomistica, di pretendere cioè che l'intelletto conoscente possa

³⁹ Cfr. R.-TH. CALMEL OP, *Per una teologia della storia*, Borla, Torino 1967.

⁴⁰ Cfr. J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, Pigreco, Milano 2012; n. ed. *Nelle ombre del domani. Una diagnosi del disagio spirituale del nostro tempo* [trad. del titolo originale], con il carteggio fra Luigi Einaudi (1874-1961) e Johan Huizinga e un saggio di Luisa Mangoni (1941-2014), a cura di Michele Bonsarto, Aragno, Torino 2019.

⁴¹ Cfr. R. GROUSSET, *Bilancio della storia*, 1946, prefazione di Raymond Aron (1898-1975), nuova ed., Jaca Book, Milano 1980.

⁴² Cfr. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, 1983-1985, 3 voll., Jaca Book, Milano 2021-2023.

⁴³ Cfr., fra l'altro, F. BRAUDEL, *Scritti sulla storia*, trad. it., Mondadori, Milano 1973; e ID., *La storia e le altre scienze sociali*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1974.

⁴⁴ Cfr. soprattutto, il recente O. HALECKI, *Il millennio dell'Europa*, trad. it., con una introduzione di Paolo Mazzeranghi, D'Ettoris Editori, Crotone 2023.

⁴⁵ Cfr. R. BRAGUE, *Dove va la storia? Dilemmi e speranze*, intervista a cura di Giulio Brotti, La Scuola, Brescia 2015; e ID., *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, introduzione di Antonio Gnoli e Franco Volpi (1952-2009), Bompiani, Milano 2016.

⁴⁶ Cfr., fra l'altro, P. CHAUNU, *Pour l'histoire*, Perrin, Paris 1984; e ID., *Apologie par l'histoire*, Oeil, Paris 1988.

⁴⁷ Cfr. A. BULLOCK, *The Historian's Purpose. History and Metahistory*, in «History Today», 1, n. 2, 1951, pp. 5-11.

⁴⁸ Le due prospettive vengono distinte anche in filosofia della storia «speculativa» e «analitica»: cfr. H. PAUL, *Metahistory. Notes Towards a Genealogy*, in «Práticas da História. Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past», 1, n. 1, 2015, pp. 17-31, p. 17.

andare al di là del puro aspetto fenomenico delle cose, di cogliere cioè l'essenza "metafisica" delle cose.

Lo studioso britannico ribatte alla critica ammettendo che vi sono state senz'altro invasioni di campo indebite della filosofia nella storia, specialmente da parte dello "storicismo" o del materialismo storico. E, come detto, rilevava altresì questa interferenza anche in Spengler e in Toynbee, sebbene con minore "tasso" di teleologismo⁴⁹. Ma sostiene con vigore che nessuno storico può fare ricerca, spiegare, interpretare i fatti senza utilizzare in maniera più o meno estesa metodi e dati mutuati da discipline diverse dalla storia. Né operare in maniera totalmente avalutativa: nel "fare" storia agiscono sempre categorie esogene, provengano esse dall'esperienza personale, da una determinata visione del mondo, da un *credo* religioso o da un'ideologia, con quest'ultima sovente in veste di surrogato inconsapevole dei primi⁵⁰. Oggi questo aspetto della ricerca è un dato acquisito, anche se molti storici e teorici della storiografia – più spesso filosofi – si spingono sino a "decostruire" relativisticamente la narrazione storica e a farne un mero e ondivago prodotto della cultura dell'autore⁵¹.

6. *Un bilancio*

La produzione scientifica di Dawson, sotto vari aspetti, appare scarsamente sistematica⁵² e la relativa esiguità dell'apparato critico che corredda i suoi libri contribuisce a rafforzare le critiche relative all'inaffidabilità scientifica dei suoi lavori. Ma, quanto al primo aspetto, esso si giustifica con i continui spostamenti e l'intermittente "alimento" occasionale – in particolare l'attività didattica – della produzione dello storico; quanto al secondo, la storiografia dell'epoca è ancora lontana dalla densità dell'apparato che connota la narrazione di molti studiosi contemporanei: una densità che spesso – va detto – va di pari passo con il ridotto respiro delle tematiche affrontate. Altri validi storici del suo tempo hanno dipinto affreschi ampi come i suoi, sebbene si siano rivelati altrettanto avari di note, trovando la loro narrazione forza essenzialmente nelle doti ermeneutiche dell'autore, nonché nella limpidezza dello stile.

⁴⁹ Fra i primi e principali studiosi del tema dell'obiettività dello storico è H.V. WHITE (1928-2018), soprattutto nel suo noto *Retorica e storia*, trad. it., 2 voll., Guida, Napoli 1978.

⁵⁰ Utili elementi di riflessione sul rapporto fra storia, filosofia e scienza in M. TANGHERONI (1946-2004), *Della storia. In margine ad aforismi di Nicolás Gómez Dávila* [1913-1994], presentazione di David Abulafia, a cura di Cecilia Iannella, Sugarco, Milano 2008.

⁵¹ Una breve esposizione, per esempio, in M. MUSTÈ, *La storia: teoria e metodi*, Carocci, Roma 2005.

⁵² Un accurato tentativo di sintesi in D.A. O'CONNOR CSV (1892-1974), *The Relation Between Religion and Culture According to Christopher Dawson. A Synthesis of Christopher Dawson's Writings*, Librairie Saint-Viateur, Montréal (Canada) 1952.

Ancora, può parere insolito che sia un cittadino della patria dell'empirismo a formulare una lettura della storia così culturalmente marcata, una "metastoria" così "forte" e priva di sbavature. Per di più, l'ambiente disciplinare con cui Dawson ha convissuto non era tutto popolato da credenti, e il *milieu* religioso-culturale britannico era in genere non poco ostile a quel "papismo" da lui scelto come appartenenza definitiva e militante. Eppure Dawson riesce a emergere, a far sentire la sua presenza e a conquistare nelle scienze del suo Paese un rango inusitato alla visione cattolica della storia: alla Divinity School di Harvard, nel New England da secoli calvinista, dove arriva il 30 settembre 1958⁵³ e rimarrà per tre anni, la cattedra di Studi Cattolici Romani che gli viene affidata è una novità assoluta.

In conclusione, Dawson non è uno storico della Chiesa né uno storico del cristianesimo: della prima egli è fedele discepolo e del secondo fervente praticante, ma si muove secondo coordinate "laiche". Se la religione è parte costitutiva del suo cosmo intellettuale, nelle sue ipotesi di lavoro e nelle sue tesi interpretative egli si attiene tuttavia sempre e con rigore al *modus operandi* aureo dello storiografo e del sociologo. Il fatto religioso entra piuttosto nelle sue narrazioni e nelle sue interpretazioni, con la sua dimensione temporale e sociale, come oggetto di indagine scientifica, come aspetto ineludibile della cultura dei popoli e come elemento fondante delle civiltà, quindi fattore-chiave per accostarle.

Dawson è un esempio precoce di storico "aperto", che attinge a più prospettive visuali sulla società, nonché esponente di rango di quella "storia culturale"⁵⁴ comparativa, che focalizza e mette a confronto le culture e le civiltà nell'ininterrotto flusso della storia, ne individua i caratteri originali e ne descrive l'impatto sulle forme sociali: è uno dei pochi storici capace di «pensare per epoche»⁵⁵.

Oggi, in tempi di ideologia *woke* e di *cancel culture* dilaganti, le idee dello storico inglese cozzano palesemente contro le tendenze che hanno portato al rifiuto della menzione delle radici cristiane dell'Europa nella bozza della sua carta fondamentale, come pure contro la prospettiva "debole" e auto-colpevolizzante che domina nelle scienze storiche, con particolare diffusione nel mondo euro-americano. Nel nostro tempo la sua nitida presa di posizione, nutrita teologicamente e scientificamente, a favore di una lettura "forte", organica e, soprattutto, religiosa della dinamica della storia umana, la sua apologia della

⁵³ Notizia in *Dawson coming to Harvard Divinity School*, in «The Catholic Northwest Progress», vol. 61, n. 37, 12 settembre 1958, nel sito <https://washingtondigitalnewspapers.org/?a=d&d=CATHNWP19580912-03.1.3&e=-----en-20--1--txt-txIN----->.

⁵⁴ Per un'introduzione al tema, cfr. P. BURKE, *La storia culturale*, il Mulino, Bologna 2006.

⁵⁵ Cfr. G. DE REYNOLD, *Que est-ce que l'Europe?*, Éditions de la Librairie de l'Université, Fribourg 1941, p. 36; a riguardo, cfr. pure O. SANGUINETTI, "Pensare per epoche", in C. BORDONI (a cura di), *Il declino dell'Occidente revisited*, Mimesis, Milano 2018, pp. 167-184.

cristianità e la sua accorata diagnosi della decadenza dell'Europa – se qualcuno si ricordasse di lui – frutterebbero a Dawson un posto di prima fila nella *blacklist* dello strapotente progressismo accademico: ragione di più per riparlarne.

Bibliografia essenziale di Christopher Dawson

La religione e lo Stato moderno, D'Ettores Editori, Crotone 2006.

La divisione della Cristianità occidentale, D'Ettores Editori, Crotone 2008.

La formazione della Cristianità occidentale, D'Ettores Editori, Crotone 2009.

Il dilemma moderno. Senza il cristianesimo l'Europa ha un futuro?, Lindau, Torino 2012.

La crisi dell'istruzione occidentale, D'Ettores Editori, Crotone 2012.

Religione e progresso. Un'indagine storica, Lindau, Torino 2012.

Gli dei della rivoluzione, D'Ettores Editori, Crotone 2015.

Il cristianesimo e la formazione della civiltà occidentale, Rizzoli, Milano 2015.

La genesi dell'Europa. Un'introduzione alla storia dell'unità europea dal IV all'XI secolo, Lindau, Torino 2017.

L'età degli dei, Iduna, Sesto San Giovanni (Milano) 2022.

LEONARDO ALLODI

Pitirim A. Sorokin
(1889-1968)

«Questo perpetuo oscillare ha un grande valore e un grande fascino; e induce a un grande ottimismo. Esso significa infatti che noi siamo quasi sempre in stretto contatto con la realtà ultima, malgrado la nostra incapacità di afferrarla pienamente. È questo un modo di vedere profondamente diverso dallo scetticismo e dalle teorie che gli somigliano. La verità totale è infinita nei suoi aspetti e ineffabile nella sua profondità. È assai meglio per noi essere in reale contatto e possedere parzialmente tale infinito valore che non essere in possesso di qualche cosa di completamente afferrabile, che appunto per ciò sarebbe limitato e finito»¹.

1. *Introduzione*

Nell'ottobre del 1961, a conclusione del primo Congresso internazionale della International Society for the Comparative Study of Civilisation (Iscsc), Pitirim A. Sorokin, la «più originale, talentuosa e controversa figura della sociologia americana»², viene eletto *Founding President* di questa nuova Società scientifica. Se ne riconosceva, in tal modo, il contributo fondamentale, teorico e organizzativo, fornito alla fondazione di una «sociologia comparata delle civiltà», contributo culminato nella pubblicazione, fra il 1937 e il 1941, dei quattro volumi di *Social and Cultural Dynamics*, e, da un punto di vista più critico, di *Contemporary sociological Theories* (1928), *Sociological Theories of Today* (1966)³ e in particolare di *Modern Historical and Social Philosophies: Danilevsky, Spengler, Toynbee, Schubart, Berdyaev, Northrop, Kroeber, Schweitzer*⁴. Quel primo Congresso della Iscsc, che

¹ P.A. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, The Bedminster Press, New York 1962, vol. II: *Fluctuation of Systems of Truth, Ethics, and Law*, p. 475; trad. it. C. MARLETTI, *La dinamica sociale e culturale*, UTET, Torino 1975, p. 626.

² Cfr. A. TARGOWSKI, *The Iscsc Celebrates the 130th Birth Anniversary of Pitirim A. Sorokin, the Founding President, with a Contemporary View of His Legacy*, in «Comparative Civilisations Review», n. 82, Spring 2020, pp. 14-38.

³ Trad. it. P.A. SOROKIN, *Storia delle teorie sociologiche*, 2 voll., Citta Nuova, Roma 1974.

⁴ Dover Publications, Inc., New York 1963. Quest'opera era già uscita nel 1950 con il titolo: *Social Philosophies of an Age of Crisis*. Per una sua analisi critica: L. ALLODI, «Post fata resurgo»: P.A. Sorokin e le filosofie storiche e sociali in un'epoca di crisi, in «Rivista di Politica», n. 1, 2023, pp.

si era svolto a Salisburgo (“Die Problematik der Hochkulturen” era stato il tema generale) aveva registrato la partecipazione di storici come Arnold J. Toynbee e Rushton Coulborn, di filosofi della storia, di archeologi e antropologi, di biologi, psicologi, studiosi di religione, di arte e di diritto, in una prospettiva di convinta interdisciplinarietà nella quale ogni sapere specialistico, chiamato a uscire da una sterile e ristretta logica autarchica e autoreferenziale, poneva i propri risultati a disposizione di uno sforzo scientifico comune in una prospettiva realmente comparativa. Le discussioni si erano tenute in inglese, tedesco e francese con traduzioni simultanee. Sullo sfondo le grandi domande lasciate aperte dalla sociologia delle civiltà di Max Weber. Tale Società è ancor oggi attiva a livello internazionale anche con la prestigiosa «Comparative Civilisations Review»⁵.

Questa apertura al confronto fra le civiltà e le culture è l’anima stessa dell’impegno scientifico di P.A. Sorokin. Nasce dalle esperienze, spesso incredibili, che fin dalla giovinezza ne hanno segnato la vita, e dalle quali, come egli stesso dirà, aveva appreso molto di più che da tutti i libri letti e tutte le conferenze ascoltate:

Probabilmente, l’aspetto più significativo della mia vita è quello avventuroso. In sessantotto anni sono passato attraverso numerosissime atmosfere culturali: dalla cultura pastorale dei Komi a quella agricola, dalla cultura urbana della Russia e dell’Europa alla cultura tecnologica megalopolitana degli Stati Uniti. Nato da un artigiano ambulante, ho trascorso la mia vita come contadino, impiegato, insegnante, direttore di un coro, rivoluzionario, prigioniero politico, giornalista, studente, direttore di giornale, membro del Gabinetto Kerensky, esule, professore in università russe, cecoslovacche e americane e studioso. La mia vita è trascorsa, insomma, soprattutto nel segno dell’avventura. Sono stato imprigionato sei volte, tre volte sotto il regime zarista e tre volte sotto il regime comunista. Ho fatto l’indimenticabile esperienza di un uomo condannato a morte che per sei settimane, giorno per giorno, attende di essere fucilato da un plotone di esecuzione comunista...⁶.

9-26, fascicolo dedicato a “P.A. Sorokin (1889-1968): crisi della cultura e critica della società”, a cura di Leonardo Allodi, pp. 4-121.

⁵ Nella sua *Autobiografia* (P.A. SOROKIN, *A Long Journey. The Autobiography of Pitirim A. Sorokin*, Colledge and University Press, New Haven, Conn. 1963) Sorokin ricorda le lunghe conversazioni, ai margini del Convegno, con Arnold Toynbee che continuavano anche in albergo, fino a sera per riprendere a colazione. Grazie a quegli scambi l’ammirazione e la stima si erano accresciute ancor di più. Sorokin era stato colpito dalla «sincerità, integrità, innocenza e semplicità» di questo grande storico, virtù che «esemplificavano al meglio i valori perenni e universali della cultura umana» (ivi, p. 307). Nel 1940 gli aveva dedicato il saggio: ID., *A. Toynbee’s Philosophy of History*, in «Journal of Modern History».

⁶ Cfr. ID., *Un filosofo dell’amore a Harvard*, introduzione a *La mia filosofia è l’integralismo*, in B. RUSSELL, L. MUMFORD, J.B.S. HALDANE, A. SCHWEITZER, A. HUXLEY, G.M. TREVELYAN, J.R. OPPENHEIMER, C.G. JUNG, F.L. WRIGHT, P.A. SOROKIN, K. JASPERS, W. HEISENBERG, J.-P. SARTRE, J. MARITAIN, K.P.R. NIEBUHR, W.E. HOCKING, G. MARCEL, S. DE MADARIAGA, RADHAKRISHNAN, *Questa è la mia filosofia*, a cura di Whit Burnett, Bompiani, Milano 1959, pp. 243-257.

Alla fine di quella “lunga giornata”, dirà nella sua *Autobiografia*, il bilancio appariva per certi versi drammatico. Sorokin diagnostica la crisi del nostro tempo con accenti che ricordano quelli di T.S. Eliot, parla di *abomination of desolation*:

[N]el nome di Dio, del progresso, della civiltà, del comunismo, della democrazia, della libertà, del capitalismo, della dignità umana e altre cose simili milioni di esseri umani sono stati assassinati⁷.

La sua “estraneità” al XX secolo, «il più sanguinario della storia» è assoluta: rispetto alla “scintillante vacuità”, ai “successi” momentanei, all’ipocrisia, al piacere per il potere e alla *civilized bestiality* di questo mondo «sono divenuto deliberatamente uno “straniero”»⁸. La radicalità con cui Sorokin denuncia il *Götterdämmerung* della civiltà sensistica ricorda il *Discorso* che A.I. Solženicyn aveva tenuto nel 1978 in quella Harvard in cui si era sviluppata l’intera carriera accademica di P.A. Sorokin:

Abbiamo riposto troppe speranze nelle trasformazioni politico-sociali e il risultato è che ci viene tolto ciò che abbiamo di più prezioso: la nostra vita interiore. All’Est è il bazar del Partito a calpestarla, all’Ovest la fiera del commercio. Quello che fa paura, della crisi attuale, non è neanche il fatto della spaccatura del mondo, quanto che i frantumi più importanti siano colpiti da un’analoga malattia⁹.

La sociologia e la prospettiva filosofica di Sorokin sono quelle di un *conservative libertarian, Christian anarchist*¹⁰, come amava definirsi sulla scia di Henry Adams. Per queste conclusioni storico-sociologiche, Sorokin si ritroverà a essere *A Loner in America*, un solitario amato soltanto da frange di sociologi di orientamento radicale o conservatore: «[...] una sorta di *bête noir* della maggior parte dei liberali e dei radicali della disciplina, che guardavano a lui come un “completo reazionario”»¹¹. Un pensatore molto amato dai giornali popolari, ma non dalla critica¹².

⁷ P.A. SOROKIN, *A Long Journey*, cit., p. 324.

⁸ *Ivi*, p. 325.

⁹ Cfr. A.I. SOLŽENICYN, *Un mondo in frantumi. Discorso all’Università di Harvard*, La Casa di Matriona, Milano 1978.

¹⁰ Cfr. P.A. SOROKIN, *Conservative Christian Anarchy. Second in a Series of “Harvard Credo”*, in «The Harvard Progressive», vol. 4, n. 4, feb. 1940, pp. 13-15.

¹¹ L.A. COSER, *Masters of Sociological Thought*, Harcourt Brace, New York 1971, p. 506. Comè noto, nell’edizione italiana curata da Alberto Izzo, è scomparso il lungo capitolo dedicato a Sorokin (cfr. ID., *I maestri del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 1983).

¹² Come ricorda ID., *Masters of Sociological Thought*, cit., p. 506.

Alla mentalità prevalente nelle élite di tipo sensistico al potere all'Est come all'Ovest occorre contrapporre, dice Sorokin, l'idea rivoluzionaria di un «amore creativo altruistico». Insieme alla «verità creativa e alla bellezza», solo il potere di tale amore può mitigare e prevenire i conflitti e le tragedie che accompagneranno il tramonto della cultura sensistica. Questo tipo di amore creativo altruistico, dice, è stato espresso al meglio dal *Sermone della Montagna*. E a esso si ispirerà la creazione dell'Harvard Research Center in Creative Altruism, un centro accademico attraverso il quale, fra il 1949 e il 1959, Sorokin ha promosso un vasto programma di ricerche che hanno coinvolto studiosi di tutto il mondo. Siamo nell'ultima fase della sua attività scientifica: quella che vede la pubblicazione di opere come *The Reconstruction of Humanity* (1948), *The Ways and Power of Love. Types, Factors and Techniques of Moral Transformation* (1954)¹³ e *Power and Morality. Who Shall Guard the Guardian?* (1959). Opera, quest'ultima, che Sorokin invierà a una decina di uomini di Stato di diversi Paesi, tra i quali D. Eisenhower e N. Chruščëv¹⁴.

La grande riscoperta della sociologia culturale di P.A. Sorokin, iniziata ormai da diversi anni, e oggi perdurante anche a livello internazionale¹⁵, ha la sua sostanziale ragion d'essere negli stessi motivi per i quali è stata a lungo osteggiata dal mondo accademico prima statunitense e poi, in generale, occidentale. A Sorokin non si perdonava proprio quella prospettiva storico-sociologica, comparativa e insieme interdisciplinare, che gli consentiva di guardare con assoluto distacco critico la propria epoca, e poi quella sistematica apertura alla storia e all'antropologia filosofica presente in *Social and Cultural Dynamics*¹⁶, e anche nelle altre due sue opere fondamentali: *Sociocultural Causality, Space, Time* (1943) e *Society, Culture and Personality* (1947). Nemmeno gli si perdonava la ferma denuncia dei vicoli ciechi in cui allora si stava infilando la sociologia, sviluppata in *Fads and Foibles in Modern Sociology*¹⁷: l'illusione dell'operazionalismo, la testomania, la quantofrenia, il ricorso

¹³ Trad. it. P.A. SOROKIN, *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma 2005.

¹⁴ Cfr. C. MARLETTI, *Nota biografica*, in P.A. SOROKIN, *La dinamica sociale e culturale*, UTET, Torino 1975, p. 73.

¹⁵ Fra gli altri: R. NIELI, *Critic of the Sensate Culture: Rediscovering the Genius of Pitirim Sorokin*, in «The Political Science Reviewer», vol. 35, 2006, pp. 264-379; S.A. KRAVCHENKO, N.E. POKROVSKY (ed.), *Return of Pitirim Sorokin*, International Pitirim Sorokin - Nikolai Kondratieff International Institute, Moscow 2001; F. CIMAGALLI, *Attualità di un classico della sociologia*, Aracne, Roma 2010; E. MANGONE, *Social and Cultural Dynamics. Revisiting the Work of Pitirim A. Sorokin*, Springer, Cham 2018; ID. (a cura di), *Dalla crisi alla rinascita dell'umanità. L'attualità di Pitirim A. Sorokin*, Franco Angeli, Milano 2022; V. MERLO, *La sociologia integrale di Pitirim A. Sorokin*, Armando Editore, Roma 2021. Si veda anche il fascicolo *P.A. Sorokin (1889-1968): crisi della cultura e critica della società*, in «Rivista di Politica», n. 1, 2023, a cura di Leonardo Allodi, con contributi di L. Allodi, F. Cimagalli, E. Mangone, L. Gattamorta, G. Ghini, V. Merlo e P. Terenzi, pp. 5-121.

¹⁶ P.A. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, 4 voll., Bedminster Press, New York 1937-1941. L'edizione da cui trarremo ogni citazione è quella di The Bedminster Press, New York 1962.

¹⁷ Trad. it. P.A. SOROKIN, *Mode ed utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*, Editrice Universitaria G. Barbera, Firenze 1965.

a un gergo oscuro e pseudoscientifico, e soprattutto la denuncia del «negativismo» presente nelle scienze sociali contemporanee, al quale egli contrapponeva una «sociologia della devianza positiva». Una deriva che implicava alla fine «l'abolizione dell'uomo»¹⁸. In quello stesso anno, il 1956, Sorokin aveva pubblicato anche *The American Sex Revolution*¹⁹, una denuncia non meno radicale delle derive nichilistiche e «sensistiche» della società americana del Secondo dopoguerra.

2. La teoria “integrale” della realtà e della verità e il “ritmo” della storia

I temi essenziali e fondamentali della sociologia culturale e storico-comparativa di Sorokin si configurano nello studio della dinamica socio-culturale “di lunga durata”, nello studio delle concezioni fondamentali del tempo, dello spazio, della periodicità, dei ritmi socio-culturali, come studio cioè di quelle categorie conoscitive socio-culturali che sono il presupposto di ogni teoria significativa del mutamento sociale e il fondamento di ogni modello concettuale di trasformazione o divenire sociale. Una prospettiva che vuole evitare ogni “ingenuo e irriflessivo” uso di tali categorie,

mentre i sociologi e i pensatori sociali dei precedenti periodi parlavano di tempo, spazio, causalità, come di realtà assolutamente semplici, chiare, uniformi – come forme innate della nostra mente –, i summenzionati recenti studi hanno mostrato che vi sono tempi diversi, spazi diversi, causalità diverse e persino forme e criteri di verità e metodi conoscitivi (soprattutto) nell'ambito delle realtà socio-culturali²⁰.

Categorie, dunque, che non sono soltanto della nostra mente (come voleva Kant), ma anche socio-culturali. La sociologia culturale di Sorokin giunge così a definire alcune leggi fondamentali (la legge del mutamento immanente, la legge del limite, la legge della polarizzazione) che tentano di spiegare la logica, il come e il perché di ogni mutamento socio-culturale. Sorokin ritorna spesso sulla famosa espressione che Hegel riprende da F. Schiller, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, nella radicata convinzione che «il processo storico porta a una costante e impietosa valutazione e selezione di tutti i valori creati dall'uomo»²¹, e come tale rimane sempre aperto alla possibilità di una rinascita creativa. A questo egli giunge in virtù di un'intuizione metafisica fondamentale, la stessa su cui si

¹⁸ Cfr. F.H. TENBRUCK, *Die Unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Styria Verlag, Graz 1984.

¹⁹ Trad. it. T. ALLODI, *La rivoluzione sessuale americana*, saggio introduttivo di L. Allodi, *La rivoluzione sessuale americana e il significato dell'amore nella sociologia di un conservatore, cristiano, anarchico*, Cantagalli, Siena 2021, pp. 5-73.

²⁰ P.A. SOROKIN, *Storia delle teorie sociologiche*, Citta Nuova, Roma 1974, vol. II, pp. 578-579.

²¹ ID., *Mode ed utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*, cit., p. 311.

regge tutta la sua sociologia storico-comparativa, quella che egli chiama teoria «integrale» della realtà e della verità:

La concezione integrale considera la realtà psicosociale come una totalità multiforme e complessa in cui possiamo distinguere almeno tre diversi aspetti: sensoriale, razionale e supersensoriale. L'aspetto sensoriale è presente in tutti i fenomeni psicosociali percepiti attraverso gli organi dei sensi. L'aspetto razionale è presente nei fenomeni razionali dell'universo psicosociale: nei sistemi logici e matematici della scienza, della filosofia, della religione, dell'etica, delle attività artistiche fino alle attività motivate ed eseguite in modo razionale da un individuo e da un gruppo. L'aspetto supersensoriale, superrazionale, si manifesta con le più alte attività creative e con i capolavori in ogni campo della cultura: grandi opere di scienziati, filosofi, legislatori, fondatori di nuove religioni, grandi apostoli dell'umanità, scrittori, poeti, pittori, scultori, compositori, architetti e così via. Newton e Galileo, Shankaracharia, Platone, Kant, Beethoven, Mozart, Fidia, Michelangelo, Raffaello, Omero, Shakespeare, Buddha, Gesù, questi e i loro simili rappresentano l'incarnazione umana del superconscio nell'universo psicosociale²².

Da qui anche una concezione "ciclica" dei supersistemi culturali, fondata sul principio del mutamento immanente:

La cultura come processo sempre diverso e assolutamente nuovo è una conseguenza del mutamento immanente limitato dei sistemi che la costituiscono e insieme dell'incessante sostituzione di sistemi morenti con sistemi nascenti nuovi. In quanto totalità, la storia del mondo sociale e culturale indubbiamente è storia sempre nuova e inesauribile nella sua creatività, nelle sue variazioni, trasformazioni e diversità a ogni istante della sua esistenza. Essa sembra essere infinita nelle sue possibilità di variazione, e forse lo è. Ciò è dovuto non soltanto al fatto che la moltitudine dei sistemi di cui è costituita muta incessantemente, ma anche e fondamentalmente dal fatto che la storia impiega il metodo dell'incessante sostituzione di sistemi, che dopo aver raggiunto il loro punto d'arrivo si dissolvono, con sistemi sempre nuovi che ne prendono il posto. Grazie a questo duplice metodo, del mutamento immanente dei sistemi e della loro sostituzione, la storia acquista una variabilità creativa inesauribile. Questa sostituzione dei sistemi morti con sistemi nuovi la possiamo vedere in ogni settore della cultura. Un dato stile artistico, ad esempio l'architettura gotica, sorge, si sviluppa, arriva a completa realizzazione e quindi, dopo aver esaurito le proprie possibilità, si arresta e finisce per mummificarsi in ripetizioni imitative oppure scompare, dando luogo a un altro stile. Lo stesso destino attende lo stile che gli succede. Una data invenzione tecnologica, ad esempio il sistema "calessino", sorge e si sviluppa con numerose varianti, indi arresta il proprio sviluppo e prima o poi viene sostituito da un sistema nuovo, ad esempio l'automobile, che non è in alcun modo uno sviluppo di

²² *Ivi*, p. 316.

esso ma l'inizio di un sistema nuovo [...]. Le forze creative della storia umana impiegano incessantemente questo metodo (di sostituzione): una volta sviluppate tutte le possibilità di ciascun sistema che è stato creato, lo disfano e riprendono con un sistema nuovo. Dopo aver spremuto da esso tutto quel che poteva dare, danno forma a un sostituto nuovo e così via, *ad infinitum*. Di qui l'inesauribile creatività della storia umana, culturale e sociale. Lo stesso dicasi della storia naturale. Dopo aver "sperimentato" una data specie in tutte le sue possibilità fondamentali, le forze creative della vita disfano questa specie e fanno nascere specie nuove. Così è stato in passato, e così è anche ora. Ciascun sistema ha possibilità limitate di variazione, in rapporto ai suoi tratti essenziali. Ma quanto alla variazione dei suoi tratti accidentali e, più particolarmente, alla variazione per mezzo di tipi nuovi, l'uno l'altro sostitutivi, ove si consideri il processo della storia biologica e socioculturale nella sua totalità, sembra esservi la più ampia e pressoché illimitata gamma di possibilità²³.

Questo «perpetuo oscillare» ha per Sorokin un grande valore e un grande fascino ma induce anche a un grande ottimismo:

Esso significa infatti che noi siamo quasi sempre in stretto contatto con la realtà ultima, malgrado la nostra incapacità di afferrarla pienamente. È questo modo di vedere profondamente diverso dallo scetticismo e dalle teorie che gli somigliano. La verità totale è infinita nei suoi aspetti e ineffabile nella sua profondità. È assai meglio per noi essere in reale contatto e possedere parzialmente tale infinito valore che non essere in possesso di qualcosa di completamente afferrabile, che appunto per ciò sarebbe limitato e finito²⁴.

A partire dal principio del mutamento immanente e del principio del limite da esso derivato, Sorokin interpreta il problema della ricorrenza, del ritmo, critica il «linearismo», e conclude che non esistono processi storici socioculturali puramente lineari ma solo tendenze lineari limitate nel tempo. Tutti i sistemi hanno infatti limitate possibilità di forme essenziali. Dopo aver esaurito tutte le forme possibili, essi sono obbligati ad avere ritmi ricorrenti. Da qui la conclusione: la storia si ripete sempre e non si ripete mai. Per Sorokin sono dunque sbagliate

sia la concezione assolutamente ciclica (ricorrente in modo identico) dei processi socioculturali, sia quella lineare, nel senso della linearità illimitata, sia la concezione unicistica secondo cui non esisterebbero ritmi ricorrenti di storia nei processi socioculturali [...] sia la concezione statica secondo cui non v'è mutamento e il mondo socioculturale resta

²³ P.A. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, The Bedminster Press, New York 1962, vol. IV: *Basic Problems, Principles and Methods*, pp. 729-730; trad. it. ID., *La dinamica sociale e culturale*, cit., pp. 986-987.

²⁴ ID., *Social and Cultural Dynamics*, The Bedminster Press, New York 1962, vol. II: *Fluctuation of Systems of Truth, Ethics, and Law*, p. 475; trad. it. ID., *La dinamica sociale e culturale*, cit., p. 626.

rigidamente identico a se stesso. La concezione valida è quella di una “variazione incessante” dei principali temi ricorrenti, concezione che contiene tutte le altre come parti di sé, ed è pertanto assai più ricca di ognuna di esse²⁵.

I superritmi storici sono connessi a tre fondamentali supersistemi culturali derivanti dalle tre essenziali forme di verità che per Sorokin sono quella sensistica, quella razionale, quella superrazionale. La ricorrenza è spiegata dal principio di possibilità limitate delle tre forme integrate di cultura e dalle possibili soluzioni al problema della natura della realtà: verità di fede; verità di ragione; verità dei sensi, loro sintesi idealistica (forma mista); sistema integrato scettico agnostico o critico²⁶.

Ma perché questa ricorrenza? La risposta di Sorokin è la seguente:

L'inadeguatezza di ognuno dei sistemi fondamentali di verità e realtà è la ragione del super-ritmo ideazionale-idealistico-sensistico a cui soggiacciono tutti i sistemi culturali e le forme di cultura²⁷.

Pertanto solo una «teoria integrale della verità e della realtà» è in grado di spiegare questa ricorrenza.

Secondo Tyriakian, il presupposto sociologico maggiore dell'analisi dei sistemi culturali di Sorokin è dunque quello del realismo sociale. Un realismo

che postula l'esistenza di una realtà socioculturale sovraorganica e sovraindividuale. Questa realtà è oggettivata in veicoli materiali e di altro tipo, ma non può essere ridotta alla dimensione fisica, poiché i fenomeni socioculturali sono integrati in modo coesivo dalla loro struttura di significato²⁸.

Il testo che meglio di ogni altro ci aiuta a comprendere questo presupposto e la logica «metafisica» che Sorokin pone a fondamento di tutta la sua sociologia culturale è il breve, prezioso saggio intitolato: *Integralism is My Philosophy*²⁹.

Con l'espressione *integralism*, Sorokin intende una prospettiva epistemologica antiriduzionistica, disposta a riconoscere la realtà nella sua ricchezza integrale e totale, che egli definisce così:

²⁵ P.A. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, cit., vol. IV, pp. 737 e ss.; trad. it. ID., *La dinamica sociale e culturale*, cit., p. 990.

²⁶ *Ivi*, p. 739; trad. it., p. 994.

²⁷ *Ivi*, p. 741; trad. it., p. 996.

²⁸ Cfr. E.A. TIRYAKIAN, voce *Sorokin, Pitirim A.*, in D.L. SILLS (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Company & The Free Press, New York 1968, vol. 15, p. 62.

²⁹ P.A. SOROKIN, *Integralism in My Philosophy* (1957); trad. it. ID., *La mia filosofia è l'integralismo*, in B. RUSSELL, L. MUMFORD ET ALII, *Questa è la mia filosofia*, cit., p. 246.

[L]a X infinita di qualità e quantità innumerevoli; spirituali e materiali, momentanee ed eterne, sempre mutevoli e immutevoli, personali e super-personali, temporali e senza tempo, spaziali e prive di spazio, una e molte, le piccolissime come le piccole, le più grandi come le grandi. In questo senso è il vero *mysterium tremendum et fascinosum* e la vera *coincidentia oppositorum*. Il suo punto più alto è la X Creativa Infinita che oltrepassa ogni umana comprensione³⁰.

Nella sua pienezza inesauribile la realtà totale è inaccessibile alla mente umana finita. Soltanto attraverso una metodologia che richiama in modo essenziale quella del «tipo ideale» weberiano possiamo, fra tutti gli innumerevoli modi di essere, isolare tre forme, o differenziazioni, che emergono per importanza: *la realtà empirico-sensoriale*; *la realtà razionale-intellettuale*; *la realtà super-sensoriale e super-razionale*. Sensi, ragione (matematica e logica, filosofia razionale), intuizione creativa (super-sensoriale, super-razionale, il lampo di illuminazione di tutti geni creatori: i fondatori di grandi religioni, i saggi, i profeti e i visionari, i giganti della filosofia e dell'etica, i grandi scienziati): ecco le tre forme che ricordano molto da vicino la teoria dei tre tipi di sapere di Max Scheler e quella dei tre stadi di Comte. Per Sorokin, come per Scheler ma in contrasto con Comte, fra queste tre forme di sapere non si dà esclusione reciproca, esse corrispondono a e soddisfano tre differenti e insostituibili esigenze di ogni uomo, società, civiltà: un sapere relativo al «fondamento» del mondo e di salvezza, un sapere formativo e culturale, un sapere pratico volto al dominio del mondo³¹. Da qui la necessità di un uso integrale di tutti e tre questi mezzi della conoscenza: solo questo metodo congiunto assicura di raggiungere, dice Sorokin, «una verità più compiuta e valida di quella raggiunta attraverso i mezzi isolati della percezione sensoriale, o del ragionamento logico-matematico, o della intuizione»³². Infatti,

conoscenza integrale significa anche che apprendiamo qualcosa a proposito della realtà non solo grazie agli scienziati empirici o ai pensatori logici, ma anche attraverso i grandi religiosi e i grandi moralisti, come Buddha e Gesù, Confucio e Lao-tze, e dai creatori nelle arti belle come Beethoven e Bach, Omero e Shakespeare, Fidia e Michelangelo. Essi ci rivelano, secondo le parole di Riccardo Wagner, *universalialia ante rem*³³.

L'uomo stesso va inteso come «un essere integrale» che è allo stesso tempo un organismo empirico, un pensatore razionale, ma anche un «essere super-

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. M. SCHELER, *Le forme del sapere e la Bildung* (1925), in A. KAISER (a cura di), *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, Bompiani, Milano 1999, p. 197.

³² P.A. SOROKIN, *La mia filosofia è l'integralismo*, cit., p. 247.

³³ *Ibidem*.

razionale», un «attivo partecipante della suprema X creativa del cosmo totale»³⁴. Per questa ragione la realtà sociale e storica ci pone di fronte a fenomeni superorganici o culturali del tutto diversi da quelli organici e inorganici.

Sorokin è convinto, non meno di Scheler, che esista un ordinamento oggettivo e gerarchico di valori a cui la sfera del significato fa riferimento, che richiama, allo stesso tempo, una unità indivisibile, un *summum bonum*. Ne deriva che la principale missione storica dell'umanità e di ogni civiltà risiede

in una libera creazione, accumulazione, raffinamento e attualizzazione della Verità, della Bellezza e della Bontà nella natura dell'uomo stesso, nell'intelligenza e nel comportamento dell'uomo con tutti gli esseri umani, con tutte le creazioni viventi e con il cosmo totale³⁵.

Ogni cultura e civiltà è così impegnata, consapevolmente o meno, in questa missione storica, e cioè nella positiva realizzazione di quel sommo bene che avvicina sempre più l'uomo «al Supremo Creatore, e lo rende simile a Lui»³⁶.

3. *La dinamica sociale e culturale*

Rispetto alla «statica» della società, analizzata soprattutto in *Society, Culture and Personality*, è la «dinamica», lo studio cioè del mutamento storico-culturale in una prospettiva comparativa, ad assumere il ruolo centrale nella sociologia culturale di P.A. Sorokin. Per il quale si dà un principio centrale, una «ragione» che permea tutti i componenti di una cultura, e dalla quale essi ricevono senso e significato. La loro integrazione crea un cosmo da un caos di frammenti disintegrati. Questo non implica che ciascuna cultura sia completamente integrata, anzi ogni cultura conterrà sempre frammenti che non sono del tutto conciliabili: «Nondimeno i fenomeni culturali non sono *randomly distributed*»³⁷.

Allo stesso tempo ogni cultura segue una sorta di necessità interna: il ritmo di crescita segue una logica di sviluppo fino allo zenit della sua fioritura, poi progressivamente il sistema culturale perde la capacità di adattamento. Come osserva ancora L.A. Coser,

questa dialettica che ha forti somiglianze con quella hegeliana, è il cuore del principio del limite proposto da Sorokin e serve a spiegare la periodicità ritmica di ogni fenomeno

³⁴ *Ivi*, p. 248.

³⁵ *Ivi*, p. 251.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ L.A. COSER, *Pitirim A. Sorokin (1889-1968)*, in ID., *Masters of Sociological Thought*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1971, p. 467.

socio-culturale. Per Sorokin, come per Hegel, mutamento implica il sorgere di una nuova vita e allo stesso tempo esso rivela una dissoluzione³⁸.

Per classificare e descrivere il mutamento socio-culturale avvenuto negli ultimi 2500 anni della storia occidentale nelle sue differenti espressioni di civiltà, Sorokin è ricorso a un enorme lavoro statistico, attraverso il quale ha cercato di mostrare come i tre tipi maggiori di *cultural mentalities* (ideazionale, sensistica, idealistica) si succedano secondo un'attendibile sequenza e una certa forma non deterministica di ciclicità. In tal modo egli formula ipotesi molto attendibili sulla fluttuazione nelle forme di arte, nelle norme e valori filosofici, etici e morali, nelle stesse relazioni sociali³⁹.

Nel primo volume di *Social and Cultural Dynamics*, egli studia la fluttuazione delle forme di arte – *Fluctuation of Forms of Art (painting, sculpture, architecture, music, literature, and critics)* –, nel secondo quella dei sistemi di verità (*Fluctuation of Systems of Truth, Ethics, and Law*), nel terzo la fluttuazione delle relazioni sociali (*Fluctuation of Social Relationships, War, and Revolution*), mentre il quarto è dedicato ai problemi di base della sociologia culturale (*Basic problems, Principles, and Methods*). Nell'edizione ridotta del 1957⁴⁰, nella quale Sorokin aggiunse alcuni paragrafi, considera i mutamenti socio-culturali avvenuti nel frattempo sulla scena internazionale: 1) un trasferimento del centro di creatività della specie umana dall'Europa all'ampia area Pacifico-Atlantica, un trasferimento che egli considera epocale; 2) una progressiva disintegrazione del tipo d'uomo, della società e della cultura sensistica che domina l'Occidente da circa quattro secoli; 3) l'emergenza e il lento sviluppo dei primi germogli di un ordine socioculturale nuovo: ideazionale o idealistico⁴¹.

A dispetto della sua estensione, dice Sorokin, *Social e cultural Dynamics* tratta solamente «un unico problema centrale: il mutamento e la fluttuazione della cultura ideazionale, idealistica e sensistica»⁴². Un'indagine dunque sulla natura del mutamento socioculturale e della dinamica dell'*integrated culture*: le sue forme, i suoi processi, le tendenze, fluttuazioni, ritmi, tempi, ecco l'intento generale dell'opera:

La maggior parte del materiale con cui tratta questa ricerca proviene dal mondo greco-romano e della civiltà occidentale negli ultimi venticinque secoli della storia. A tratti

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, pp. 467 e ss.

⁴⁰ Venendo incontro a molte richieste, Sorokin, nel 1957, curerà un'edizione ridotta, in un unico volume che corrisponde a quello dell'edizione italiana: P.A. SOROKIN, *La dinamica sociale e culturale*, cit. Un'altra opera che fornisce un sintetico quadro d'insieme è ID., *The Crisis of Our Age*, Dutton, New York 1941; trad. it. C. GAMBESCIA, *La crisi del nostro tempo*, Arianna Editrice, Bologna 2000.

⁴¹ ID., *La dinamica sociale e culturale*, cit., p. 93.

⁴² ID., *Social and Cultural Dynamics*, cit., vol. I, pp. IX-X.

tocca anche le culture egiziana, babilonese, hindu, cinese, e araba: ma non è una storia di queste culture, ma una sociologia del loro mutamento⁴³.

Sorokin sente subito di dover chiarire il rapporto della sua sociologia del mutamento culturale con la filosofia della storia, un rapporto che appare di stretta vicinanza:

Poiché quasi tutti i grandi sistemi sociologici sono un *brand* della filosofia della storia, e poiché quasi tutte le grandi filosofie della storia sono una sorta di sociologia del mutamento culturale, io non ha alcuna obiezione a utilizzare questo termine nel tentativo di descrivere quest'opera⁴⁴.

Ma sociologico, e non filosofico, è il metodo che egli applica: un metodo logico-significativo combinato con un metodo funzionale-causale, il quale, a suo giudizio, «offre piena libertà al pensiero logico – generalizzante e analitico – e, allo stesso tempo, testa le sue deduzioni induttivamente attraverso fatti empirici rilevanti»⁴⁵. Una tale combinazione sembra essere il solo approccio possibile per le scienze sociali. Senza pensiero logico non vi possono essere fatti «rilevanti», ma un confronto con fatti empirici è necessario: la pura speculazione logica nelle scienze sociali è sterile.

Si chiede Sorokin: ogni cultura costituisce un tutto integrato in cui nessuna parte è accidentale e ciascuna è organicamente connessa al resto o è, piuttosto, mera aggregazione spaziale di oggetti culturali, valori, tratti che sono venuti accumulandosi in modo fortuito e sono uniti soltanto dalla loro adiacenza spaziale, per il solo fatto che sono capitati insieme, e per nessun'altra ragione⁴⁶? E se la prima asserzione è vera allora «quale sarà il principio di integrazione, l'asse attorno a cui si incentrano le caratteristiche essenziali di una cultura?». Se invece è vera la seconda, «perché in certe aree si formano determinati tipi di agglomerazione e in altre tipi assai differenti?»⁴⁷. Sorokin ne conclude che esistono differenti tipi di integrazione culturale. Nello specifico, quattro⁴⁸: spaziale, esterna, funzionale, logica. L'integrazione culturale logico-significativa è l'integrazione nella sua forma suprema. Il metodo logico-significativo accerta l'identità di significato o corrispondenza logica:

Aldilà dei frammenti empiricamente diversi e apparentemente senza rapporti di un complesso culturale, vige una identità segreta di significato che li ricompona in uno stile coerente, in una forma tipica, in un modello significativo⁴⁹.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. XI.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 3; trad. it. P.A. SOROKIN, *La dinamica sociale e culturale*, cit., p. 97.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 4 e ss.; trad. it., p. 100.

⁴⁹ *Ivi*, p. 28; trad. it., p. 108.

Non diversamente da quanto poi sarà acquisito dall'antropologia e dalla storia delle religioni, ad esempio in M. Eliade, l'uomo è un essere simbolico e l'universo socio-culturale che egli crea ne riflette l'esigenza profonda. Analizzando le differenti forme storico-culturali, è possibile isolare due tipi puri di cultura: nella prima la realtà ultima è sovrasensibile, nella seconda è solo quella percepita dai nostri sensi.

First culture: predominio di razionalismo, misticismo, idealismo, eternalismo, indeterminismo, realismo, universalismo sociologico, etica fondata su principi assoluti, poche invenzioni, poche scoperte nelle scienze naturali, carattere statico della vita sociale, con debole tendenza ai mutamenti; stile ideazionale nella pittura; teocrazia assoluta o moderata; l'«espiazione» come fondamento della pena e del diritto penale

Second culture: predominio di empirismo, materialismo, temporalismo, determinismo, nominalismo, particolarismo sociologico, etica della felicità (edonismo, utilitarismo, eudemonismo), carattere dinamico della vita sociale, con forte tendenza ai mutamenti, molte invenzioni e scoperte, stile visuale in pittura, realismo laico e naturalismo nella letteratura, accompagnati da sensualismo e anche da «sessualismo»; potere laico assoluto o moderato; adattamento, rieducazione o anche sterminio dei disadattati e delle persone socialmente pericolose⁵⁰.

Il sociologo deve ricercare il principio unificante che è a fondamento dell'integrazione culturale. Sorokin lo definisce anche come «principio di autoregolazione o autodirezione immanente»⁵¹. Il mutamento è pertanto già «preordinato» all'interno del fenomeno stesso, fin dal suo sorgere. Gli elementi di pensiero e significato che stanno alla base di ogni sistema culturale avente integrazione logica, dice Sorokin, possono essere considerati sotto due aspetti: l'interno e l'esterno⁵². L'aspetto *internal* è quello del dominio dell'esperienza interiore

sia nella forma non organizzata di immagini, volizioni, sentimenti ed emozioni non integrate fra di loro, sia nella forma organizzata di sistemi di pensiero intessuti di questi elementi dell'esperienza interiore. È il dominio dell'intelletto, del valore, del significato. Per brevità possiamo parlare di «mentalità culturale»⁵³.

L'aspetto *external* è costituito dai fenomeni inorganici o organici: «[...] oggetti, eventi, processi che incarnano, incorporano, realizzano o esternano l'esperienza interiore», aspetti esteriori che appartengono a un sistema cultura e soltanto in quanto essi rappresentano una manifestazione del suo aspetto interno. Altrimenti cessano di far parte di una cultura integrata. L'aspetto interno controlla l'aspetto esterno della cultura:

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 33 e ss.; trad. it., p. 116.

⁵¹ *Ivi*, pp. 36 e ss.; trad. it., p. 117.

⁵² *Ivi*, p. 55; trad. it., p. 123.

⁵³ *Ibidem*.

[I]mpoverita del suo significato interiore la Venere di Milo diventa un puro e semplice pezzo di marmo, identico, nelle sue proprietà fisico-chimiche, alla stessa varietà naturale del marmo⁵⁴.

Alla domanda se sia possibile cogliere l'aspetto interno di una data cultura, ad esempio afferrare il significato essenziale della *Politica* di Aristotele, della *Divina commedia* di Dante, dei *Principia* di Newton, Sorokin risponde affermativamente:

Il canone logico resta lo stesso nello studio di tutte le culture; ma la logicità o non logicità di esse viene valutata sempre in base alle sue premesse fondamentali (quando vi sono)⁵⁵.

Quattro sono gli aspetti che ci aiutano a cogliere le premesse fondamentali di ogni mentalità culturale:

1. *la natura della realtà*: uno stesso insieme di oggetti materiali che costituisce l'ambiente non viene percepito e interpretato in maniera identica da individui diversi, dice Sorokin. A un estremo troviamo la mentalità per cui la realtà è quale la percepiscono i nostri organi di senso, e nulla scorge al di là della presenza sensibile dell'ambiente; all'altro estremo, gli stessi fenomeni sensibili sono percepiti come mera apparenza, sogno, illusione.
2. *La natura dei bisogni e dei fini che debbono essere soddisfatti*: i bisogni prevalenti possono essere meramente carnali o sensuali (fame, sete, sesso, ricovero, cura del corpo) o meramente spirituali (salvezza dell'anima, il compimento del sacro dovere, il servizio di Dio, l'imperativo categorico ecc.) oppure misti.
3. *La misura in cui è ammessa la soddisfazione di tali bisogni e di tali fini*: ciascun bisogno è suscettibile di essere soddisfatto in diversi gradi e misure, da un massimo di abbondanza e di lusso a un minimo di ristrettezza e di penuria. Il cibo: dal «pane e acqua» alla «ghiottoneria sfrenata»⁵⁶.
4. *I metodi di soddisfazione dei bisogni*: ciò può avvenire o mediante la modificazione dell'ambiente, o la modificazione di se stessi o ancora la modificazione sia dell'ambiente che di se stessi.

Nella storia delle civiltà umane si possono individuare alcuni sistemi culturali di grandi dimensioni e di lunga durata, posti in essere dalle grandi religioni storiche (induismo, buddhismo, taoismo, giainismo, giudaismo, cristianesimo, confucianesimo e altre). Essi sono⁵⁷:

⁵⁴ *Ivi*, p. 56; trad. it., pp. 123-124.

⁵⁵ *Ivi*, p. 60; trad. it., p. 128.

⁵⁶ *Ivi*, p. 70; trad. it., p. 130.

⁵⁷ Sui tratti fondamentali e complementari di adattamento dei sette tipi culturali individuati da Sorokin – *Ascetic Ideational, Active Sensate, Active Ideational, Idealistic, Passive Sensate, Cynical Sensate, Pseudo-Ideational* – cfr. *ivi*, pp. 97-99; trad. it., pp. 147-149.

- *i sistemi culturali in cui è prevalso l'ideazionalismo ascetico*, o del distacco totale dal mondo dichiarato illusorio: induismo, brahmanesimo e buddhismo, giainismo, taoismo, sufismo, cristianesimo ascetico primitivo.
- *I sistemi culturali in cui è prevalsa la mentalità culturale dell'ideazionalismo attivo*: cioè dell'inserimento nel mondo dei valori soprannaturali, come nel cristianesimo dell'epoca costantiniana, un passaggio che si verifica però in tutte le religioni. Per Sorokin si tratta di un processo inevitabile di trasformazione, in cui interviene una forma di proselitismo di massa. Grecia arcaica dei secoli IX-VI.
- *I sistemi culturali in cui prevale una mentalità culturale sensistica attiva*: la cultura contemporanea, osserva Sorokin, è ancora fortemente pervasa da questa mentalità che si è formata nei secoli della società borghese occidentale: secc. XIV-XX. «Assai diffusa oggi fra gli uomini d'affari, i professionisti più energici, gli scienziati, gli apostoli laici di qualche "vangelo" sociale democratico e in tutti quei gruppi umani che aspirano ad una vita "piena, piacevole e attiva"»⁵⁸. Questa mentalità punta alla trasformazione dell'ambiente circostante in ogni suo aspetto. Gruppi e uomini che «amano imbrigliare fiumi, tagliare canali, colonizzare terre selvagge cacciando, allevando, mutando o sterminando le specie animali e vegetali; che creano valori di funzione sensibili, artistici o scientifici, o lottano per la posizione politica, la supremazia, la fama, la gloria, la ricchezza, il benessere e le altre cose di questo mondo»⁵⁹.
- *Sistemi culturali in cui prevale una mentalità sensistica passiva*: anche questa, dice Sorokin, resta una mentalità assai diffusa oggi, anche se si ritrova praticamente in tutte le società e virtualmente in ogni epoca. È rintracciabile nell'Egitto antico, dove si constata una forma di epicureismo passivo. Così in Cina con il sistema edonistico di Yang-Choo, in India con l'insegnamento di Cārvākā («non v'è alcun regno celeste, alcuna liberazione finale, né alcuna sopravvivenza dello spirito in un altro mondo» dice il *Sarva-darśana-saṃgraha* citato da Sorokin⁶⁰), nel mondo greco-romano: epicureismo, il *carpe diem* di Orazio, nel Rinascimento. E oggi: «Ti senti infelice? Compra una Chevrolet», come recita una pubblicità riportata da Sorokin.
- *Sistemi culturali in cui prevale una mentalità culturale idealistica e altre mentalità di tipo misto*: la sola mentalità di tipo misto che sia del tutto «integrata» e logicamente coerente è la mentalità idealistica, che si riscontra piuttosto raramente. Presente nella mentalità greca e occidentale, l'esempio migliore di questo tipo culturale, dice Sorokin, è costituito dal confucianesimo: «Rituttanza di Confucio ad andare oltre il mondo empirico e i suoi fenomeni. Privo di elementi ascetici, questo sistema rappresenta una ragguardevole combinazione di ideazionalismo e di sensismo: il suo scopo infatti è indica-

⁵⁸ *Ivi*, pp. 66 e ss.; trad. it., pp. 129 e ss.

⁵⁹ *Ivi*, p. 162.

⁶⁰ Dal *Sarva-darśana-saṃgraha*, trad. ingl., London 1882.

re i mezzi empirici per raggiungere la moderazione, o, con parole stesse di Confucio, per “preservare lo stato di equilibrio e di armonia”»⁶¹.

- *Sistemi culturali in cui prevale una mentalità sensistica cinica e pseudo-ideazionale*: nessun sistema di grandi dimensioni e nessun gruppo ha mai adottato *apertamente*, dice Sorokin, la forma sensistica cinica. Ma di fatto ciò avviene nei gruppi e negli individui che pur seguendo le regole di cortesia e di buona educazione non sempre dicono ciò che pensano. Mentre la mentalità pseudo-ideazionale emerge in chi è costretto ad accettare contro voglia una certa dura situazione. A partire dal capitolo quarto del primo libro Sorokin si concentra poi sul tema principale della sua opera: le fluttuazioni socioculturali⁶².

4. *Le fluttuazioni socio-culturali*

Per Sorokin la tesi “unicistica”, che non riconosce alcun tipo di ricorrenza, è logicamente insostenibile:

Non si può infatti descrivere alcun processo storico senza ammettere, implicitamente o esplicitamente, che molti dei suoi tratti essenziali, si ripetono⁶³.

Se ogni momento di qualsiasi evento storico o processo socioculturale è unico, come spiegare la ricorrenza, ad esempio, di fenomeni come quello religioso?⁶⁴

La tesi dell'irripetibilità distrugge se stessa: è innegabile, dice Sorokin, che la religione sia un fenomeno ricorrente, relativamente a certe caratteristiche, un fenomeno che si ripete in società diverse e in epoche diverse, nello spazio quanto nel tempo.

Dalla considerazione della fluttuazione dei principali stili artistici⁶⁵, e constatando come nelle culture studiate i mutamenti di lungo periodo si verificano in modo parallelo e pressoché simultaneo in tutte le arti, è possibile concludere che

l'arte ha in queste culture un alto grado di integrazione, sia di tipo logico che di tipo causale; e che in queste culture le belle arti sono parte di una unità vivente, sono la manifestazione di un sistema; e perciò che quando in questo sistema sopravviene un processo di trasformazione, tutte le arti vanno incontro a un mutamento verso la stessa direzione⁶⁶.

⁶¹ P.A. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, cit., vol. I, p. 150; trad. it., p. 169.

⁶² *Ivi*, p. 153; trad. it., pp. 170 e ss.

⁶³ *Ivi*, p. 157; trad. it., p. 174.

⁶⁴ *Ivi*, p. 159; trad. it., p. 176.

⁶⁵ *Ivi*, p. 180; trad. it., p. 191.

⁶⁶ *Ivi*, p. 678; trad. it., p. 375.

Non soltanto le arti ma in pratica ogni settore importante di una cultura (la scienza, la filosofia, il diritto, l'etica e forme di organizzazione sociale, politica ed economica) mutano simultaneamente seguendo la medesima direzione:

Ciò dimostra che per la loro mentalità tali culture rappresentano unità viventi, sistemi reali che non hanno una connessione rigida e chiusa; e che non sono mere agglomerazioni di componenti diverse, casualmente accumulate nel tempo o nello spazio, in cui ogni parte va soggetta a mutamenti in modo del tutto diverso dalle altre parti⁶⁷.

La più importante conclusione che egli trae è la seguente:

Dal momento che nel periodo da noi studiato, comprendente circa venticinque secoli, le medesime forme culturali tornano ad alternarsi, la teoria che sostiene l'esistenza di uno sviluppo lineare e progressivo appare priva di fondamento; nello svolgimento temporale dell'arte noi non troviamo né un costante progresso verso un ideazionalismo maggiore e sempre più accentuato, né un progresso in direzione opposta a esso, ma un movimento alterno dall'ideazionalismo al sensismo e viceversa. Quando una di queste forme ha compiuto il suo corso e ha consumato il tempo della propria esistenza, decade e viene sostituita, dopo un passaggio attraverso forme intermedie, dalla forma opposta. Così è avvenuto in passato e probabilmente accadrà in futuro. Dal momento che negli ultimi cinque secoli il sensismo è stato la forma di arte che ha predominato, è assai probabile che esso, una volta compiuto il suo corso e dopo una fase mista, venga sostituito dall'ideazionalismo. Quando anche quest'ultimo avrà consumato il proprio tempo, si avrà un ricorso della cultura sensistica e così via, sino a che l'umanità non scompaia o non vi sia più cultura integrata. In altre parole ancora una volta constatiamo la validità della concezione della ricorrenza variata o creativa dei processi socioculturali⁶⁸.

Queste conclusioni sembrano confermate anche nell'analisi della fluttuazione dei sistemi di verità e di conoscenza ideazionale, idealistico e sensistico. L'obiettivo di Sorokin è ora quello di verificare l'esistenza e la natura di *long-time fluctuations* in ambiti come la filosofia, la religione, la scienza, l'etica e la legge nelle culture greco-romana e occidentale, a partire dal 600 a.C.⁶⁹. Si tratta del nucleo problematico del secondo volume (*Fluctuation of Systems of Truth, Ethics and Law*).

Studiando la fluttuazione dei sistemi di verità e di conoscenza Sorokin ricava una tabella di indicatori di fluttuazioni dei principali sistemi nella storia greco-romana e occidentale, individuando – per quanto concerne i sistemi di verità in

⁶⁷ *Ivi*, p. 686; trad. it., p. 375.

⁶⁸ *Ivi*, p. 687; trad. it., pp. 375-376.

⁶⁹ *Ivi*, p. VI.

2500 anni (dal 580 a.C. al 1920) – sei correnti epistemologiche fondamentali: empirismo, razionalismo religioso o ideazionale e razionalismo idealistico, misticismo, scetticismo, fideismo, criticismo⁷⁰. Il metodo è quantitativo e statistico: Sorokin studia il numero degli autori e il loro peso, la loro affiliazione a uno dei tre supersistemi, dividendo i 2500 anni analizzati in 125 periodi di 20 ciascuno. Il peso degli autori viene valutato da 1 a 12, considerando una serie di indicatori: numero di monografie a loro dedicate, frequenza delle citazioni, se abbiano fondato scuole, numero di discepoli e seguaci, traduzioni delle loro opere in altre lingue, originalità dei loro sistemi. Entro un periodo di 25 secoli, dice Sorokin, non vi è stata una tendenza lineare continua di qualunque specie in nessuno dei tre sistemi di verità. I dati confermano la concezione della ricorrenza creativa dei processi socioculturali; che i sistemi di verità fluttuano senza condurre alla “finale” supremazia di uno di essi; che non si dà nessuna evoluzione spenceriana da forme meno differenziate e integrate a forme più differenziate.

Emerge così la seguente fluttuazione ciclica: sensista (secoli XII-IX, medioevo greco); ideazionale (secoli XII-VI, Grecia arcaica); idealistico (secolo V, il secolo di Pericle); sensista (secoli IV a.C.- IV d.C., ellenismo e impero romano); ideazionale (secoli IV-XI, civiltà cristiana medievale); idealistica (secoli XII-XIII, scolastica); sensista (secoli XIV-XX, società borghese); crisi del sensismo e tendenza verso l'ideazionalismo (secolo XX).

In generale, alla fine del suo lungo studio, ricchissimo di materiali, di tabelle frutto di complicate elaborazioni statistiche, per Sorokin le ipotesi relative alla natura di ciascuna delle principali forme di mentalità culturale risultano verificate induttivamente:

1. L'“integrazione” che ci si aspettava in termini di logica è anche un'integrazione di fatto o causale. Si dà dunque *un principio di autonomia che regola qualsiasi sistema integrato*⁷¹: in base a questo principio ci si può aspettare che ogni mentalità culturale integrata abbia qualche margine di autonomia e pertanto anche qualche margine di indipendenza nel suo andamento, non completamente correlato alle altre parti e aspetti di essa.
2. Le variabili principali, o principi basilari qui assunti per la comprensione logica del caos percettivo costituito dai fenomeni socioculturali, sembrano effettivamente servire allo scopo. Si rivelano come “principi euristici” che consentono di individuare connessioni funzionali ma anche come principi analoghi alle “leggi causali”⁷².

⁷⁰ *Ivi*, p. 29; trad. it., p. 397.

⁷¹ *Ivi*, p. 476; trad. it., pp. 626-627.

⁷² *Ibidem*.

Questi risultati sembrano essere confermati anche dall'analisi della fluttuazione delle forme ideazionale e sensistica di mentalità culturale nell'ambito etico e giuridico⁷³.

Nel terzo volume è analizzata la fluttuazione delle concezioni relative a relazioni sociali, guerra e rivoluzione (*Fluctuation of Social Relationships, War and revolution*). Secondo Sorokin, i mutamenti nella proporzione dei tre tipi fondamentali di relazioni (familiaristiche, contrattualistiche e coercitive, che costituiscono l'«orditura» dei gruppi e dei sistemi d'interazione sociale) sono assai più importanti di ogni mutamento della struttura politica o economica di essi. I primi sono fondamentali e alterano la natura vera e propria del gruppo; i secondi rappresentano solamente un mutamento parziale e molto più superficiale⁷⁴.

Il quarto volume (*Basic Problems, Principles and Methods*) è il finale logico, «l'ultimo movimento in una sinfonia di quattro movimenti», dice Sorokin⁷⁵. Sorokin ritorna ad analizzare la natura dei sistemi socioculturali, in particolare di quelli «empiricamente dati». Sono sempre composti da un sistema di significati, da un sistema causale di veicoli, da agenti umani: la caratteristica fondamentale è la «dipendenza o interdipendenza delle sue parti dal tutto». Ogni sistema socioculturale empirico è un'unità o individualità distinta dal resto del mondo e dagli altri sistemi o *congeries*. Esso si caratterizza per l'individualità del suo sistema di significati⁷⁶ e le sue fasi di emergenza: *mental integration, empirical objectification, socialisation*. Si dà continuità finché il sistema di significati rimane identico a se stesso, e dispone di alcuni veicoli e agenti umani. L'individualità di tale sistema si trova principalmente nel suo *sistema di significato* ma questo implica sempre anche la sua essenziale parzialità. Qualunque sistema socioculturale empirico, dice Sorokin, è per natura selettivo: tende ad «accogliere» solamente gli elementi congeniali e a rigettare tutti quelli che sono inconsistenti (logicamente o di tipo espressivo) rispetto a esso o non congeniali a esso. E quanto più è integrato il sistema tanto più «esclusivo» è nella sua selettività⁷⁷. Questa selettività riguarda in primo luogo i significati, poi i veicoli e infine gli agenti umani.

5. Principio del limite e di autoregolazione dei processi socio-culturali

Una delle conclusioni più rilevanti dell'analisi storico-sociologica di Sorokin è quella che lo porta a definire il «principio di autoregolazione immanente dei processi socioculturali»:

⁷³ *Ivi*, p. 477; trad. it., p. 629.

⁷⁴ P.A. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, cit., vol. III: *Fluctuation of Social Relationships, War and revolution*, p. 43; trad. it., p. 686.

⁷⁵ *Id.*, *Social and Cultural Dynamics*, cit., vol. IV, p. VIII.

⁷⁶ *Ivi*, p. 58.

⁷⁷ *Ivi*, p. 74.

Lo svolgersi del corso delle correnti studiate comincia con un moderato empirismo il quale è quasi contemporaneamente bilanciato da un moderato razionalismo. All'azione dell'empirismo, per così dire, fa seguito la reazione del razionalismo, quando l'uno è moderato, l'altro lo è pure. Poi, con un processo di differenziazione, appare lo scetticismo; e quasi immediatamente esso è bilanciato dal fideismo e in parte dal misticismo. Di nuovo all'azione segue la reazione. A chi abbia conoscenza del carattere della filosofia di ciascun periodo, difficilmente sfuggirà che quando una corrente si estremizza accentuando la propria verità e rifiutando la verità rivale, di solito le filosofie competitrici diventano anch'esse più rigide ed estremistiche⁷⁸.

Questi dati, secondo Sorokin, mostrano che nelle culture considerate il razionalismo, sia religioso sia idealistico, è stato il sistema di verità più influente. In ordine di importanza vengono poi empirismo, misticismo, fideismo, scetticismo e criticismo. In ogni caso, esiste un certo equilibrio fra i tre sistemi di verità:

Ciò costituisce, una volta di più, una dimostrazione del principio di autoregolazione immanente dei processi socioculturali e della loro spontanea tendenza a equilibrarsi l'un l'altro, talvolta quantitativamente, talvolta qualitativamente e talvolta qualitativamente-quantitativamente⁷⁹.

Il relativo equilibrio fra questi tre sistemi di verità induce a pensare

che ogni forma di verità abbia una propria importanza [...]: la verità assoluta e completa è bianca, ove con "bianco" occorre intendere il colore formato dalla somma di tutti i colori dello spettro. Forse la verità intera e assoluta è dunque proprio quella che comprende in sé tutte e tre le forme di verità, ciascuna delle quali è dunque "verità" solo parzialmente⁸⁰.

Si ha dunque una sorta di equilibrio fra i tre sistemi di verità, un ordine sequenziale di queste alternanze: l'eccessiva supremazia di una di esse è seguita allo stesso modo da conseguenze immanenti al sistema che ne ostacolano dall'interno lo sviluppo ulteriore⁸¹.

6. *Legge della polarizzazione*

La «legge della polarizzazione» descrive un fenomeno che si acutizza nei periodi di crisi culturale:

⁷⁸ *Ivi*, p. 54; trad. it., pp. 418-419.

⁷⁹ *Ivi*, p. 55; trad. it., p. 420.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p. 122; trad. it., pp. 456-457.

Nel divampare dello scetticismo, misticismo, fideismo e delle mentalità estremiste edonistica e ascetica, tali crisi, con la loro insicurezza, instabilità, ansietà e sofferenze, scindono gli uomini in due tipi estremi e opposti. Gli uni diventano eternisti puri che si sforzano di ancorare l'esistenza umana a qualcosa di solido, durevole, capace di resistere agli urti della realtà empirica; gli altri abbracciano il temporalismo estremo e sensuale del *carpe diem* e si sforzano di afferrare il piacere del momento⁸².

Qui ritorna il richiamo alla teoria del mutamento immanente di Hegel e al suo metodo dialettico, per il quale ogni determinazione è negazione: affermare è negare e il negativo è uguale al positivo. L'identità degli opposti resta la fondamentale proprietà del reale. Sul piano storico nulla può restare fermo e ogni cosa contiene in se stessa il suo proprio opposto. E questo crea inevitabilmente contraddizione⁸³. Anche per Sorokin il mondo storico ha dunque una ragione intrinseca, contiene in sé una dialettica in qualche modo necessaria e questo non è in contraddizione con l'idea di una spontaneità del sociale. La ragione è il sovrano del mondo, è la sostanza dell'universo; allo stesso tempo essa è l'energia infinita dell'universo stesso, dice Sorokin.

Sorokin non richiama soltanto Hegel ma anche le concezioni di Platone e Aristotele. E a suo parere ulteriori variazioni di questo tipo di teoria sono rappresentate dalle concezioni del mutamento socioculturale di G.B. Vico, T. Campanella e altri⁸⁴. Soprattutto quella di Vico è una concezione che può essere avvicinata a quella di Aristotele e a quella di Scoto Eriugena. Il mutamento e l'uniformità del ritmo è immanente a qualsiasi cultura e nazione. Secondo due principi fissati proprio da Vico⁸⁵:

- 1) la natura delle cose resta nella sua fase iniziale solo per un certo tempo e a certe condizioni;
- 2) le qualità specifiche sono state prodotte e impresse al momento della formazione delle cose. Vi sono alcune qualità proprie e inseparabili delle cose.

7. «In an liquide state»: *la crisi del nostro tempo come crepuscolo della cultura sensistica e l'irto cammino della transizione*

Nella sua diagnosi dell'epoca contemporanea, segnata dalla fase crepuscolare del sistema culturale di tipo sensistico, Sorokin, assai prima di Z. Bauman, parla di «*liquide State*», uno stato di completa assenza di ogni certezza, stabilità o sicurezza nella vita intellettuale e sociale, che sempre più avvolgerà la dinamica socio-culturale dell'area occidentale:

⁸² *Ivi*, p. 229; trad. it., pp. 498-499.

⁸³ *Ivi*, pp. 699 e ss.; trad. it., p. 961.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ivi*, p. 544; trad. it., p. 646.

Per cui l'intera vita sociale e l'intera mentalità sono esse pure in una condizione di instabilità, senza forma (*are also in a liquid state, formless*), senza configurazione, confuse, quali un protoplasma primevo o una folla di ombre evanescenti⁸⁶.

Il problema dell'uomo contemporaneo diventa così quello di «adattarsi al disadattamento»:

La marea di guerre e rivoluzioni del nostro tempo, e la moltitudine di turbolenze esterne e interne che vi si addensano, non sono altro che una delle numerose manifestazioni di quell'instabilità che è inseparabile dalla cultura temporalistica⁸⁷.

Si diffonde una «cupidigia di esperimenti sociali» e la cultura temporalistica cui noi apparteniamo

riduce in polvere relativistica i propri valori, sottrae a essi ogni caratteristica di durevolezza e li riduce in continuazione al valore decrescente di un "presente" che è sempre più breve, una cultura che si divora da se stessa e prepara la propria distruzione⁸⁸.

Una situazione destinata a rivelarsi sempre più insostenibile: gli stessi valori di tipo sensistico subiranno un processo di relativizzazione, saranno via via delegittimati, e «si trasformeranno sempre più in un "museo delle anormalità sociali"». Scomparirà «qualunque opinione pubblica, coscienza del mondo genuina, autorevole, normativa». Al suo posto si avrà una moltitudine di «opinioni contrastanti di fazioni senza scrupoli e di pseudo-coscienza dei gruppi di pressione»⁸⁹. Lo «splendido edificio contrattualistico costruito dall'uomo occidentale nel corso dei secoli precedenti» crollerà e «la democrazia contrattualistica, il capitalismo contrattualistico e con loro la proprietà privata e la libera società contrattualistica degli uomini liberi verranno spazzati via»⁹⁰. Allo stesso modo

la *Dichiarazione dei diritti* diverrà uno schermo elegante di una ferrea coercizione, i governi diverranno sempre più fatiscenti, fraudolenti e tirannici. La stessa famiglia intesa come unione sacra dell'uomo e della donna, dei genitori e dei figli, continuerà a disgregarsi. I divorzi e le separazioni aumenteranno, finché scomparirà ogni vera differenza tra il matrimonio legittimato socialmente e le relazioni sessuali illecite. I figli verranno strappati sempre più presto ai loro genitori e le funzioni socioculturali fondamentali della

⁸⁶ *Ivi*, p. 237; trad. it., p. 505.

⁸⁷ *Ivi*, p. 238; trad. it., p. 506.

⁸⁸ *Ivi*, p. 239; trad. it., p. 507.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ivi*, p. 775; trad. it., p. 1023.

famiglia deperiranno sempre più, finché la famiglia non sarà ridotta a mera coabitazione accidentale del maschio e della femmina e la casa diventerà un mero luogo di ricovero per la notte, adibito principalmente all'intrattenimento di rapporti sessuali⁹¹.

Il sistema culturale sensistico diverrà un «bazar culturale», impregnato di sincretismo per gli elementi culturali non assimilati e privo di ogni unità e individualità, aggiunge Sorokin. Anche la creatività di questo sistema continuerà a inaridirsi e deperire. Il «gigantismo quantitativo» si sostituirà alla perfezione qualitativa. Le persone si distingueranno sempre più fra due tipi: gli edonisti sensistici ed eventualmente gli ascetici e gli stoici. Ma tutto questo innescherà, inevitabilmente, un «processo catartico»:

Questa sequenza uniforme – crisi, catarsi, carisma e resurrezione – è la stessa secondo cui sono avvenute le grandi crisi del passato, come le crisi dell'Egitto storico verso la fine dell'antico, medio e basso impero e altre due volte nel periodo saitico e in quello greco-romano; come la crisi avutasi nell'antica Babilonia intorno al 1200 a.C.; come varie grandi crisi della cultura induistica, ognuna delle quali è terminata con la rinascita dell'induismo o la comparsa del buddhismo. In Cina, la crisi del VI secolo a.C. terminò con la comparsa del taoismo e del confucianesimo; nella cultura giudaica, le crisi avutesi dal IX al III secolo a.C. terminarono con la comparsa del profetismo di Elia, Eliseo, Amos, Osea, Ezechiele e Geremia fino a Esdra e ai suoi successori. Infine, per non fare che pochi esempi, la grande crisi della cultura sensistica greco-romana finì nello stesso modo, con la comparsa e la diffusione del cristianesimo e della grande cultura cristiana del medioevo⁹².

8. *Conclusion*

Un significato metodologico profondo della sociologia culturale di P.A. Sorokin sta nell'aver superato la contrapposizione positivista fra fatti e valori. Del suo metodo causale-significativo si potrebbe dire quello che R. Aron ha osservato a proposito della sociologia comparativa di A. de Tocqueville:

[U]n sociologo che mentre scrive giudica, e, da questo punto di vista, appartiene alla tradizione dei filosofi politici classici che non avrebbero mai pensato di analizzare un regime senza, nel contempo, giudicarlo⁹³.

⁹¹ *Ivi*, p. 776; trad. it., p. 1024.

⁹² *Ivi*, p. 779; trad. it., p. 1027.

⁹³ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1972, p. 229.

Anche per Sorokin, come per Tocqueville, la realtà del fatto è inseparabile dalla sua qualità: «Voler descrivere le istituzioni senza giudicarle, significa lasciarsi sfuggire quello che le rende tali»⁹⁴. Ma esprimere giudizi anche nel momento descrittivo non significa contravvenire alle regole della scienza sociale, nella misura in cui si resta aperti alla verifica induttiva dei propri risultati.

In Sorokin è poi evidente come la sociologia non possa ammettere neppure il “sociale” «come ambito a sé stante, autarchico»: essa deve riconoscere come una teoria della società che non ricorra a fatti culturali afferri troppo poco⁹⁵. Il che significa che non esiste soltanto il condizionamento sociale della cultura ma anche, e per certi versi ancor di più, il condizionamento e il significato culturale degli eventi sociali:

Come essere di cultura, l'uomo è anche un essere capace, desideroso e bisognoso di cultura. Egli ha cultura perché ne ha bisogno. Il più delle volte, il costituirsi del suo ordine interiore di vita è per lui bensì un problema meno pressante, ma non per questo meno importante, dell'impostazione delle sue condizioni esteriori di vita⁹⁶.

L'ordine dell'agire esterno dipende dall'ordine di quello interno «e questo esige un ordine dei significati e una loro oggettivazione»⁹⁷. Per Sorokin ogni interpretazione della società implica sempre, inevitabilmente, anche una certa interpretazione dell'uomo. Solo così la sociologia si assicura la possibilità di guardare al proprio tempo con adeguato distacco. Diversamente come spesso poi è accaduto,

invece di rilevare questa pur profonda modifica delle coordinate generali della realtà, la sociologia l'ha solo canonizzata. Invece di prendere la misura al suo tempo, ha preso le misure che il suo tempo usa⁹⁸.

Quella di Sorokin è dunque una sociologia umanistica che si sforza di vivere un dialogo continuo con le altre discipline che hanno per oggetto lo studio della condizione umana, in particolare con la storia e la filosofia:

Una concezione umanistica della sociologia conduce a una relazione quasi simbiotica con la storia, se non addirittura a intendere la sociologia stessa come disciplina storica (nozione ancora estranea a molti sociologi americani, ma comunemente accettata in Europa)⁹⁹.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ F.H. TENBRUCK, *I compiti della sociologia della cultura*, in «Annali di Sociologia - Soziologisches Jahrbuch», n. 1, 1985, p. 73.

⁹⁶ *Ivi*, p. 75.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ivi*, p. 85.

⁹⁹ P.L. BERGER, *Invito alla sociologia*, Marsilio, Venezia 1967, pp. 159 e ss.

In filigrana, si scorge qui la grande lezione dell'antropologia filosofica tedesca, la sua teoria dell'uomo come essere culturale, con i concetti chiave di «apertura al mondo», di «posizionalità eccentrica», elaborati da M. Scheler e poi da H. Plessner, ma anche la teoria sociale di A. Gehlen, e poi dalla sociologia fenomenologica di P.L. Berger e Th. Luckmann¹⁰⁰.

Margaret S. Archer ha attribuito a Sorokin un ruolo chiave nell'aver creato il mito scientifico dell'«integrazione culturale», attribuendo alla sua sociologia culturale l'errore della *downwards conflation*, la conflazione verso il basso. Tuttavia, ne ha anche rimarcato il valore scientifico profondo anche superiore a T. Parsons¹⁰¹. La tesi per cui l'integrazione sociale non sarebbe altro che un epifenomeno dell'integrazione del sistema culturale, posizione che tenderebbe a trascurare il pluralismo sociale, le relazioni di dominio e di potere, i conflitti, scivolando nella fallacia del «determinismo normativo», è davvero ciò che caratterizza la sociologia storico-culturale di Sorokin? Nella sua opera non trova piuttosto spazio un significativo approfondimento di una logica che è quella della «spontaneità del sociale»? Si pensi soltanto a *Sociology of Revolution* (1925), e a come Sorokin aveva previsto l'inevitabile epilogo di quel terribile esperimento sociale che fu la Rivoluzione russa del 1917. L'intero XX secolo è stato, per Sorokin, il secolo delle «idee assassine», il «più sanguinario di tutti i secoli», ma è proprio l'epilogo e il superamento consapevole dell'uomo «ribarbarizzato» che ci deve rafforzare nell'idea di una Ragione che nonostante tutto governa la storia e il mondo. Nella *coincidentia oppositorum*, nella sostanza dialettica della vita e della storia, si cela il senso più profondo della «spontaneità del sociale» e della capacità estrema di resistenza della natura umana.

La «conflazione dall'alto» di P.A. Sorokin non cancella la «spontaneità del sociale», e la cultura non rende meno libero l'uomo. Di fronte all'alternativa: Hobbes o Aristotele? *Homo homini lupus* o *Homo homini deus*?¹⁰², Sorokin non ha mai dubbi nel scegliere la seconda e nel fare della sua sociologia storico-comparativa un bastione metafisico contro il negativismo contemporaneo. Come ci mostrano le incisive parole che concludono la sua *Autobiografia*:

Qualunque cosa possa accadere in futuro, so di aver imparato tre cose che rimarranno per sempre convinzioni del mio cuore e della mia mente. La vita, anche la più dura, è

¹⁰⁰ P.L. BERGER, TH. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, Anchor Books, New York 1966; trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1969. Si veda anche P.L. BERGER, TH. LUCKMANN, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, a cura di Leonardo Allodi, il Mulino, Bologna 2010.

¹⁰¹ Cfr. M.S. ARCHER, *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 25-32 e 35-53.

¹⁰² Si veda il *Discorso* di Sorokin nel 1922, poco prima di lasciare la Russia costretto all'esilio: G. GHINI (a cura di), *Homo homini deus. Il discorso di P. Sorokin agli universitari di Pietrogrado*, in «Studium», n. 4, 2018, pp. 585-595.

il tesoro più bello, meraviglioso e miracoloso del mondo. L'adempimento del proprio dovere è un'altra cosa bella per rendere felice la vita e dare all'anima la forza invincibile per sostenere gli ideali, ecco la mia seconda convinzione. La terza è che la crudeltà, l'odio e l'ingiustizia non potranno mai e non saranno mai in grado di creare un millennio di vita mentale, morale o materiale¹⁰³.

Bibliografia essenziale di Pitirim A. Sorokin

Sociology of Revolution, J.B. Lippincott Co., Philadelphia 1925.

Contemporary Sociological Theories, Harper, New York 1928.

Social and Cultural Dynamics, 4 voll., Bedminster Press, New York 1937-1941; trad. it. parziale ID., *La dinamica sociale e culturale*, UTET, Torino 1975.

Crisis of Our Age, Dutton, New York 1941; trad. it. ID., *La crisi del nostro tempo*, Arianna editrice, Bologna 2000.

Sociocultural Causality, Space, Time, Duke University Press, Durham, N.C., 1943.

Society, Culture and Personality, Harper, New York 1947.

Reconstruction of Humanity, The Beacon Press, Boston 1948.

The Ways and Power of Love, The Beacon Press, Boston 1954; trad. it. ID., *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma 2005.

Fads and Foibles in Modern Sociology and related Sciences, Henry Regnery, Chicago 1956; trad. it. ID., *Mode e utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*, Editrice Universitaria G. Barbera, Firenze 1965.

American Sex Revolution, Estending Horizons Books, Manchester 1957; trad. it. ID., *La rivoluzione sessuale americana*, Cantagalli, Siena 2021.

Modern Historical and Social Philosophies, Dover, New York 1963.

Sociological Theories of Today, Harper & Row, New York - London 1966; trad. it. ID., *Storia delle teorie sociologiche*, 2 voll., Città Nuova, Roma 1974.

¹⁰³ P.L. SOROKIN, *A Long Journey*, cit., p. 327.

LUCA GINO CASTELLIN

Arnold Joseph Toynbee
(1889-1975)

1. *Introduzione: vedere la storia «non solo in termini occidentali»*

Nel gennaio del 1965, rispondendo alla domanda di un giornalista della Nbc, Arnold Joseph Toynbee confessa di voler essere ricordato dalle generazioni future come qualcuno che da sempre tenta di vedere la storia «nella sua interezza» e «non solo in termini occidentali». Nelle pagine conclusive della biografia dedicata allo storico e internazionalista britannico, in cui prova a delineare i contorni di una personalità certamente «piena di contraddizione», William H. McNeill osserva giustamente come Toynbee, «più di ogni altro», sia stato in grado di offrire all'opinione pubblica mondiale la «semplice verità» che la storia non è altro che il racconto delle civiltà (al *plurale*), e che la visione del passato, proiettato «non solo in termini occidentali», rappresenta il suo «maggior contributo» e costituisce pertanto «la sua fama più duratura»¹.

Nato nell'ultima decade dell'Età vittoriana, in una famiglia della *middle class* londinese, Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) è un intellettuale pubblico assai fecondo e longevo, che attraversa fasi di grande celebrità e profondo oblio nel corso del '900. Dopo l'educazione come studente di *Literae Humaniores* al Balliol College di Oxford, egli sviluppa un temerario tentativo di storia universale utilizzando il metodo comparativo, e ricopre (in particolare dal 1925 al 1954) il prestigioso ruolo di Director of Studies del Royal Institute of International Affairs presso Chatham House. Così, tra gli anni '20 e gli anni '60, l'autore edifica un sistema di pensiero complesso, nel quale il ruolo delle civiltà è centrale non solo nella spiegazione di dinamiche storiche millenarie, ma anche nell'analisi della politica internazionale del XX secolo².

Attraverso l'annuale stesura – come autore o curatore – del *Survey of International Affairs*, e il monumentale progetto in dodici volumi di *A Study of History*³,

¹ W.H. MCNEILL, *Arnold J. Toynbee: A Life*, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 284-285.

² L.G. CASTELLIN, *Ascesa e declino delle civiltà. La teoria delle macro-trasformazioni politiche di Arnold J. Toynbee*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

³ A.J. TOYNBEE, *A Study of History*, 12 voll., Oxford University Press, Oxford 1934-1961.

Toynbee elabora la sua filosofia della storia, così come la sua teoria delle relazioni internazionali, fondando entrambe proprio sul concetto di civiltà. Se ogni *Survey* rappresenta un tentativo di comprendere e orientare le trasformazioni in atto nel sistema internazionale, *A Study of History* costituisce l'ambizioso sforzo di fornire un più ampio contesto di riferimento in cui tentare una diversa interpretazione della storia mondiale.

Molto spesso, concetti e figure dapprima abbozzati nell'annuale *Survey* vengono successivamente ripresi e arricchiti dall'autore durante la lunga scrittura del suo *magnum opus* (che egli stesso, nella corrispondenza privata, non manca di definire, ironicamente, il proprio «*nonsense book*»). Il pensiero internazionale di Toynbee – dall'internazionalismo liberale della sua giovinezza all'utopismo religioso della sua vecchiaia – muta in maniera molto significativa nel corso del XX secolo⁴. Ma tutte le sue opere rappresentano un inesausto tentativo sia di trovare una soluzione alla crisi internazionale del suo tempo⁵, sia di fare i conti con il dilemma del declino britannico⁶.

Questo capitolo esamina tanto la filosofia della storia quanto la teoria internazionale di Toynbee. In tal senso, vengono analizzati l'evoluzione del suo pensiero internazionale e il ruolo attribuito alle civiltà nelle dinamiche della storia universale. Inoltre, dopo aver indagato la dirompente importanza che via via assumono le religioni nella visione dell'ordine politico elaborata dall'autore, si propone un sintetico resoconto della (s)fortuna scientifica che lo storico inglese raccoglie nel dibattito accademico.

2. «Sfida e risposta»: l'ascesa e il declino delle civiltà

Per molti versi, lo studio delle civiltà – e del loro ciclo vitale – costituisce l'architettura su cui Toynbee fissa l'intera elaborazione della sua storia universale. Attraverso il ricorso alla comparazione, egli punta infatti a ricostruire le sequenze principali della parabola di ascesa e declino delle varie civiltà. L'idea che esista una simile dinamica non è nuova, né isolata, nell'atmosfera intellettuale dell'800 e del '900, ma lo storico inglese ne offre certamente un'interpretazione originale. Toynbee, infatti, non compie una riproposizione delle teorie cicliche della storia di matrice classica, né, tanto meno, avalla in maniera acritica la moderna visione di

⁴ L.G. CASTELLIN, *Arnold J. Toynbee's Quest for a New World Order: A Survey*, in «The European Legacy», 20, n. 6, 2015, pp. 619-635.

⁵ I. HALL, «*Time of Troubles: Arnold J. Toynbee's Twentieth Century*», in «International Affairs», 90, n. 1, 2014, pp. 23-36.

⁶ ID., *Dilemmas of Decline. British Intellectuals and World Politics, 1945-1975*, University of California Press, Berkeley 2012; T. TAGLIAFERRI, *La repubblica dell'umanità. Fonti culturali e religiose dell'universalismo imperiale britannico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

un processo di sviluppo ininterrotto e di fatto interminabile, che aveva contrassegnato sia la filosofia illuministica, sia in molti casi le dottrine evoluzionistiche di fine '800. Adottando le vicende della civiltà ellenica quale paradigma esplicativo, egli elabora una teoria delle macro-trasformazioni politiche delle civiltà, centrata sull'idea chiave secondo cui il ciclo vitale di una civiltà è scandito dalla regolare successione di specifiche fasi.

Nel 1934, all'inizio del I volume di *A Study of History*, Toynbee definisce le civiltà come il «campo di studio intelligibile» su cui fondare la propria analisi della storia universale⁷. Considerate in maniera isolata, le vicende di corpi politici più piccoli – come le città-Stato, gli Stati (moderni) o gli imperi – appaiono infatti all'autore effimere e prive di significato. Le civiltà, sottolinea in *Civilization on Trial* del 1948, non possono invece che essere «la minima unità-base di ogni studio storico, cioè quella cui si arriva quando si cerca di comprendere la storia del proprio Paese»⁸. Per Toynbee, il concetto di civiltà non sembra quindi possedere alcuna dimensione valoriale, bensì ricopre una funzione strumentale. In altri termini, esso è innanzitutto un livello d'analisi. Il migliore da utilizzare per poter comprendere non soltanto la storia delle epoche passate, ma anche le dinamiche del sistema internazionale.

Ogni civiltà, infatti, è sia un «sistema internazionale» perché ha negli Stati le sue principali articolazioni e perché si struttura a partire dalle loro relazioni, sia una «società internazionale» dal momento che si fonda (e, in un certo senso, deve continuare a fondarsi) su una consonanza di idee e valori, ossia su una cultura comune. L'ordine mondiale, in altri termini, è regolato non da un sistema di Stati, bensì da un sistema di civiltà (ciascuna articolata in vari Stati).

Toynbee organizza in maniera assai metodica la propria riflessione intorno al ciclo vitale delle civiltà. Infatti, predispone un piano di lavoro molto ambizioso, che riesce ciononostante a rispettare. Nei primi sei volumi di *A Study of History*, pubblicati fra il 1934 e il 1939, l'autore descrive il processo di ascesa e declino delle civiltà. All'analisi della loro genesi dedica il I e il II volume del suo *magnum opus*. Nel III volume, invece, affronta l'indagine del loro sviluppo, mentre l'approfondimento sui motivi e i meccanismi del crollo è proposto nel IV volume. Infine, nel V e nel VI volume, lo storico inglese mette in luce gli aspetti della disintegrazione delle civiltà. Nella prima parte della sua monumentale opera, Toynbee distingue ben quattro momenti nell'esistenza di ciascuna civiltà: nascita, sviluppo, crollo e disintegrazione. Presi nella loro singolarità, tali momenti presentano profili specifici, così come una durata variabile. Alcune tappe possono apparire (o, in realtà, sono) più dilatate nel tempo rispetto ad altre, oppure pos-

⁷ A.J. TOYNBEE, *A Study of History*, cit., vol. I, pp. 17-50.

⁸ ID., *Civilization on Trial*, Oxford University Press, Oxford 1948; trad. it. ID., *Civiltà al paragone*, Bompiani, Milano 2003, p. 313.

sono presentarsi alla stregua di semplici quanto cruciali atti di passaggio lungo l'esistenza di ciascuna civiltà.

In realtà, la centralità del concetto di civiltà (al plurale) nella riflessione di Toynbee è ben evidente molti anni prima della pubblicazione di *A Study of History*. Già nel maggio 1920, in una conferenza tenuta a Oxford, dal titolo *The Tragedy of Greece*, l'autore individua in maniera chiara un modello di spiegazione del ciclo vitale delle civiltà nella storia. Il concetto di civiltà viene qui utilizzato, per la prima volta, oltre che proposto all'uditorio secondo quello schema di nascita, sviluppo, crollo ed eventuale disintegrazione, che poi caratterizzerà tutta la riflessione successiva dello studioso. Le civiltà, che – come osserva Toynbee – sono la più grande e più rara conquista della società umana, costituiscono il risultato dell'interazione tra la creatività dell'uomo e l'ambiente fisico e sociale in cui è immerso, e si presentano all'occhio dello storico come l'ininterrotta trama di una "tragedia" in cui, nel corso dei secoli, ogni atto succede al precedente⁹.

Nel corso dei secoli, secondo Toynbee, ciascuna civiltà attraversa un percorso di ascesa e declino, che comprende fasi di genesi e di crescita, così come periodi di crollo e di disintegrazione. Al termine di tale percorso, una nuova civiltà succede alla precedente, risultando a essa apparentata da un legame filiale. In altri termini, ogni civiltà è la crisalide (o la culla) di quella successiva. Sotto l'influsso dell'educazione classica appresa al Balliol College di Oxford, egli legge gli svolgimenti interni a ogni civiltà attraverso le lenti di un vero e proprio "paradigma ellenico". Le vicende politiche dell'umanità vengono indagate sempre tenendo come paragone istituzioni (ossia «Stato universale», «epoca di disordini» e «Chiesa universale») che avevano segnato il passaggio dal mondo greco-romano a quello occidentale.

Nell'indagine condotta dallo storico inglese sulle civiltà, sembra potersi scorgere anche una sorta di "periodo assiale", che però non coincide temporalmente con quello teorizzato da Karl Jaspers in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*¹⁰. Se il filosofo tedesco delimita la rivoluzione assiale, che offre un nuovo orizzonte alla storia di tutte le civiltà, tra l'800 e il 200 a.C., con un culmine di questo processo concentrato tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C., Toynbee deve estendere i limiti dell'età assiale, che viene ampliata dal X secolo a.C. fino al XIII secolo d.C. È, infatti, soltanto alla fine di questo periodo – come osserva giustamente Eric Voegelin¹¹ – che i risultati introdotti dalle quattro grandi religioni

⁹ A.J. TOYNBEE, *The Tragedy of Greece*, Clarendon Press, Oxford 1921.

¹⁰ K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper Verlag, München 1949; trad. it. ID., *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1959.

¹¹ E. VOEGELIN, *Order and History. The World of the Polis*, University of Missouri Press, Columbia 2000, vol. II; trad. it. ID., *Ordine e storia. Il mondo della polis*, Vita e Pensiero, Milano 2015, vol. II, pp. 22-29.

superiori – buddhismo mahayana, cristianesimo, induismo e islam – possono considerarsi pienamente consolidati.

Fortemente influenzato dagli scritti di Henri Bergson e Jan C. Smuts, lo storico inglese rifiuta in maniera categorica l'organicismo che Oswald Spengler aveva esposto di *Der Untergang des Abendlandes*. Al contrario, ritiene che le civiltà siano la più alta manifestazione delle forze spirituali dell'essere umano. E, proprio per tale motivo, le civiltà sono in grado di progredire superando gli ostacoli che incontrano attraverso il meccanismo di «sfida e risposta»¹². Secondo Toynbee, infatti, le diverse *risposte* che le élite – quelle che l'autore chiama «minoranze creative» – offrono alle varie *sfide* provenienti dall'interno o dall'esterno di una civiltà ne definiscono il destino.

Necessario per spiegare l'origine e lo sviluppo delle civiltà, il meccanismo di sfida e risposta è indispensabile anche per comprenderne il crollo e la disintegrazione. Tutte le fasi del ciclo vitale delle civiltà sono infatti soggette all'azione tanto delle sfide provenienti dall'ambiente fisico quanto di quelle riconducibili all'ambiente umano (ossia politiche, economiche e sociali). Al cuore di tutto il sistema teorico di Toynbee, il meccanismo di sfida e risposta fornisce così una formidabile chiave di lettura non solo per spiegare tutte le dinamiche interne a ciascuna civiltà e, dunque, il più o meno graduale passaggio da un *pluriversum* interstatale a un *universum* imperiale, ma anche interpretare la storia degli incontri e degli scontri tra le civiltà.

3. *Il mondo e l'Occidente: gli «incontri» tra le civiltà*

Già a partire dagli anni '20 del '900, lo storico britannico sostiene che gli «incontri» tra le civiltà (sia nel tempo, sia nello spazio) sono sempre stati, e continueranno ancora a essere, un «fattore governante» nel progresso, così come nei fallimenti del genere umano¹³. Non per caso, sempre nello stesso periodo, Toynbee propone lo studio del «contatto tra le civiltà» (ossia lo storicamente fluido insieme di rapporti fra l'Occidente, il mondo slavo-bizantino, quello islamico, indù e dell'Estremo Oriente), quale chiave di interpretazione della storia umana¹⁴.

Così, nella prefazione a *The World and the West* del 1953, un breve volume che raccoglie le Reith Lectures tenute per l'emittente radiotelevisiva Bbc, Toynbee sostiene in modo risoluto che «l'incontro fra il mondo e l'Occidente potrà bene

¹² A.J. TOYNBEE, *A Study of History*, cit., vol. I, pp. 271-298.

¹³ ID., *The Western Question in Greece and Turkey. A Study in the Contact of Civilization*, Constable and Company, London 1922, p. XXVIII.

¹⁴ ID., *The World After The Peace Conference*, Oxford University Press, Oxford 1925, pp. 68-82.

dimostrarsi, in sede retrospettiva, l'evento capitale della storia moderna»¹⁵. Egli è ben consapevole che l'affermazione planetaria dell'Occidente sia un fenomeno senza precedenti, ma ciononostante rifiuta di considerarlo un esito irreversibile. Una prospettiva rigorosa non può che mettere in guardia dalla tentazione di ritenere che la vittoria dell'Occidente abbia concluso e compiuto il percorso della civilizzazione umana, oltre che da ogni riduzionismo "eurocentrico"¹⁶. Benché sia stata l'unica civiltà a edificare (e diffondere su scala planetaria) un singolo e organizzato sistema di relazioni internazionali, per lo storico inglese, «l'Occidente non è mai stato l'unica parte importante del mondo», anche perché «non è stato il solo attore della storia moderna nemmeno all'apogeo della sua potenza»¹⁷. Inoltre, Toynbee ritiene che «nell'incontro fra mondo e Occidente, in corso ormai da quattro o cinque secoli, la parte che ha vissuto un'esperienza significativa è stata finora il resto del mondo, non l'Occidente»: infatti, «non è stato l'Occidente a esser colpito dal mondo; è il mondo che è rimasto colpito – e duramente colpito – dall'Occidente»¹⁸.

Secondo Toynbee, nel corso di un contatto tra civiltà si manifestano due processi opposti. Da un lato, un processo di irradiazione, che è messo in atto dalla civiltà aggressiva, e, dall'altro, un processo di ricezione, che si ripercuote su quella aggredita. L'irradiazione è strutturata da tre elementi fondamentali: economico, politico e culturale. E ognuno di essi possiede una differente capacità di penetrare tra le maglie della civiltà estranea che è inversamente proporzionale al suo valore culturale. Quanto più è superficiale, tanto meglio un elemento della civiltà aggressiva riesce a fare breccia nelle difese della civiltà aggredita. Tuttavia, l'isolamento di un elemento culturale dal suo contesto originario può generare una serie di gravi conseguenze. Dopo essere stata introdotta (più o meno) volontariamente, una componente allogena – come, per esempio, una tecnologia o un'istituzione politica – è infatti in grado di destabilizzare le fondamenta della civiltà che l'ha accolta. La ricezione segue due opposti impulsi, l'«arcaismo» dello «Zelota» o il «cosmopolitismo» dell'«Erodiano», che risultano assai evidenti nella reazione del mondo islamico nei confronti dell'Occidente¹⁹. Da una parte, attraverso forme che assumono spesso una modalità violenta, e che vengono ancor più di frequente rubricate come (ordinari) contrasti religiosi o razziali, le altre civiltà cercano di liberarsi del mondo occidentale. Dall'altra, invece, esse adottano volontariamente

¹⁵ A.J. TOYNBEE, *The World and the West*, Oxford University Press, Oxford 1953; trad. it. ID., *Il mondo e l'Occidente*, Sellerio, Palermo 1993, p. 9.

¹⁶ I. HALL, «The Toynbee Conveyor: the rise and fall of Arnold J. Toynbee's anti-imperial mission to the West», in «The European Legacy», 17, n. 4, 2012, pp. 455-469.

¹⁷ A.J. TOYNBEE, *Il mondo e l'Occidente*, cit., p. 11.

¹⁸ *Ivi*, pp. 11-12.

¹⁹ A.J. TOYNBEE, *Survey of International Affairs 1925: The Islamic World since the Peace Settlement*, 2 voll., Oxford University Press, Oxford 1927, vol. I, pp. 1 e 6.

(e non a seguito di pressioni esterne) le tecniche militari, le istituzioni politiche, l'organizzazione economica e la cultura dell'Occidente.

Nella sua riflessione, Toynbee coglie chiaramente tali dinamiche, descrivendo sia la fase in cui la nostra civiltà stende la sua «ombra» su tutto il mondo, sia quella nella quale è l'Occidente che inizia a trovarsi sotto «assedio» delle altre civiltà. Sotto la spinta degli avanzamenti scientifici e tecnologici, l'Occidente edifica un sistema internazionale ecumenico, determinando una vera e propria trasformazione “geopolitica” della superficie terrestre²⁰. In questo modo, diffonde le proprie istituzioni economiche e politiche nella totalità delle altre civiltà, ma non riesce a conquistarne l'anima culturale e religiosa più profonda. Per lo storico inglese, il ritorno delle altre civiltà (o di alcune loro frange) sulla scena principale dell'ordine mondiale non costituisce pertanto una novità, bensì rispecchia la normale fisiologia dei «contatti» tra civiltà.

Se l'interdipendenza senza precedenti sul piano economico-politico è un risultato cumulativo e impossibile da ribaltare, la supremazia occidentale – sembra voler sottolineare Toynbee – possiede una natura reversibile e instabile. L'Occidente inizia a subire (e subirà ancor di più in futuro) il ritorno, più o meno prepotente e aggressivo, delle altre civiltà. Queste ultime, infatti, offrono – proprio sulla base delle loro radicate peculiarità culturali – paradigmi differenti di governo e modelli alternativi di sviluppo. In altri termini, gli “altri” iniziano a riscrivere in maniera sempre più netta la struttura dell'ordine internazionale, determinando ciò che Hedley Bull definisce qualche anno più tardi la «rivolta contro l'Occidente»²¹.

Nella sua ultima opera, *Mankind and Mother Earth*, uscita postuma nel 1976, Toynbee riflette sul fatto che in un futuro (più o meno) prossimo l'Occidente avrebbe dovuto abdicare dalla propria posizione di supremazia internazionale.

In questo nostro XX secolo – osserva l'autore – l'Europa occidentale, dopo aver scatenato due guerre fratricide, ha perduto il ruolo di guida dell'Ecumene, che è passato agli Stati Uniti. Ma nel momento in cui sto scrivendo ho l'impressione che la primazia americana non sia più lunga di quella mongola. Il futuro è un enigma, ma sembra probabile che, nel prossimo capitolo della storia dell'Ecumene, la guida debba passare dall'America all'Asia orientale²².

²⁰ L.G. CASTELLIN, *Lo «sguardo» di Arnold J. Toynbee sulla politica internazionale del XX secolo. Attualità di un'analisi geopolitica*, in «Filosofia politica», 25, n. 1, 2011, pp. 57-69.

²¹ H. BULL, *The Revolt against the West*, in H. BULL, A. WATSON (ed.), *The Expansion of International Society*, Oxford University Press, Oxford 1984, pp. 217-228; trad. it. ID., *La rivolta contro l'Occidente*, in H. BULL, A. WATSON (a cura di), *L'espansione della società internazionale L'Europa e il mondo dalla fine del Medioevo ai tempi nostri*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 227-238.

²² A.J. TOYNBEE, *Mankind and Mother Earth*, Oxford University Press, Oxford 1976; trad. it. ID., *Il racconto dell'uomo*, Garzanti, Milano 2000, p. 47.

Ma, nel corso degli anni '60, Toynbee ritiene anche che l'unificazione tecnologica ed economica del mondo da parte dell'Occidente possa minacciare in maniera irreparabile l'ordine mondiale. Egli, infatti, teme lo scoppio di una nuova guerra che sia in grado tanto di abbattere le civiltà quanto di estinguere l'intera razza umana. Come altri suoi contemporanei, Toynbee percepisce un diffuso senso di crisi nella politica, nell'economia e nella società. In *Change and Habit* del 1966, pur riconoscendo come gli Stati non sembrino minimamente intenzionati a trasferire parte della loro sovranità a un qualche governo mondiale, Toynbee individua una possibile alternativa alla conquista armata dell'egemonia mondiale in una struttura di Stati riuniti su base federale²³. Così, nelle pagine conclusive di *Mankind and Mother Earth*, giudicando ancora una volta l'anarchia e lo Stato elementi contingenti dell'ordine internazionale, egli ribadisce ulteriormente la necessità di istituire un governo mondiale, le cui unità di base abbiano una dimensione (al massimo) regionale o locale²⁴. Ma, per scongiurare la distruzione del sistema globale, l'uomo non poteva – né doveva – affidarsi alla politica, bensì alla religione.

4. «Le ruote e il carro»: le civiltà come «crisalidi» delle religioni

Toynbee non è soltanto il profeta delle civiltà (omaggiato con ironica malizia persino da Ray Bradbury in un racconto breve, apparso per la prima volta sulle pagine di «Playboy»²⁵). Nella spiegazione delle dinamiche storiche e internazionali, egli affida un ruolo sempre più centrale e imprescindibile alle religioni. Per l'autore, infatti, esse rappresentano sia un'esigenza intrinseca della natura umana nel proprio rapporto con l'infinito, sia un elemento fondante delle differenti civiltà che hanno calcato il palcoscenico della storia universale. Nel 1954, con la pubblicazione dei volumi dal VII al X di *A Study of History*, l'opera di Toynbee diventa una vera e propria storia delle religioni.

Eppure, ancora una volta il cambiamento di prospettiva dell'autore avviene molti anni prima. Durante la Seconda guerra mondiale, non appaiono nuovi scritti di Toynbee, con l'unica e importantissima eccezione della Burge Memorial Lecture, tenuta allo Sheldonian Theatre di Oxford il 23 maggio 1940 e intitolata *Christianity and Civilisation*. L'opera ha un ruolo capitale nel comprendere lo svolgimento della teoria di Toynbee, rappresentando quasi una vera e propria rivoluzione copernicana. Per la prima volta, lo storico inglese introduce il con-

²³ A.J. TOYNBEE, *Change and Habit: The Challenge of Our Time*, Oxford University Press, Oxford 1966, p. 140.

²⁴ ID., *Il racconto dell'uomo*, cit., p. 600.

²⁵ R. BRADBURY, *The Toynbee Convectur*, Knopf, New York 1988; trad. it. ID., *Il Convettore di Toynbee*, in ID., *Viaggiatore del tempo. Racconti*, Mondadori, Milano 2003, pp. 7-21.

petto di religione come elemento centrale del divenire storico. Mentre le civiltà diventano ora «crisalidi» che ciclicamente si susseguono nei secoli, le «religioni superiori», prendendo il posto delle civiltà, costituiscono il «campo intelligibile dello studio storico»²⁶.

Nella *Weltanschauung* di Toynbee, pertanto, si assiste a un graduale passaggio dall'ipotesi secondo cui «la religione è un elemento sussidiario alla riproduzione della civiltà», all'ipotesi opposta, in cui è il ciclo vitale della civiltà a rappresentare «un elemento sussidiario allo sviluppo delle religioni»²⁷:

[S]e la religione è un carro, i periodici crolli delle civiltà sulla terra sono le ruote sulle quali essa cammina verso il cielo. Così se il movimento delle civiltà sembra poter essere ciclico e ricorrente, il movimento della religione sembra poter effettuarsi soltanto su una unica linea ascendente. E il continuo movimento ascendente della religione può essere servito e azionato dal movimento ciclico delle civiltà, dal loro continuo e alterno nascere e morire²⁸.

L'idea iniziale – in cui la religione costituisce il «nesso sociale» (o la «crisalide») tra due civiltà – viene così progressivamente abbandonata. Per lo storico inglese, sempre più dopo la fine della Seconda guerra mondiale, il mondo e la storia diventano «una provincia del Regno di Dio»²⁹, dove il progresso non può essere soltanto tecnico, sociale o politico, perché *deve* essere prima di tutto religioso³⁰. Dunque, «l'avvenire dell'umanità» – la possibilità di sfuggire all'incombente annientamento nucleare³¹ – non può che risiedere nelle «religioni superiori»³². «I mali della società moderna» – afferma, per esempio, Toynbee – «possono essere sanati soltanto da una rivoluzione spirituale nel cuore e nella mente degli esseri umani»: le «malattie sociali», infatti, «non possono essere curate modificando le strutture organizzative», mentre «l'unica cura efficace» per ridurne gli effetti e debellarne la presenza è quella «spirituale»³³.

La principale malattia da debellare è – agli occhi dello storico inglese – «il culto dell'uomo», il quale costituisce «in ogni tempo e in ogni luogo, la caratteristica religione dell'umanità»³⁴. All'idolatria del potere umano (personale o

²⁶ A.J. TOYNBEE, *Christianity and Civilisation*, Student Christian Movement Press, London 1940.

²⁷ ID., *Civiltà al paragone*, cit., p. 328.

²⁸ *Ivi*, p. 330.

²⁹ *Ivi*, pp. 352-364.

³⁰ *Ivi*, pp. 342-350.

³¹ L.G. CASTELLIN, *Sopravvivere al futuro. Arnold J. Toynbee e lo Stato mondiale*, in «Storia del pensiero politico», 12, n. 1, 2023, pp. 45-64.

³² A.J. TOYNBEE, *Civiltà al paragone*, cit., p. 228.

³³ A.J. TOYNBEE, D. IKEDA, *Choose Life. A Dialogue*, Oxford University Press, Oxford 1976; trad. it. IDD., *Dialoghi. L'uomo deve scegliere*, Bompiani, Milano 1988, p. 136.

³⁴ A.J. TOYNBEE, *Hellenism. The History of a Civilization*, Oxford University Press, Oxford 1959; trad. it. ID., *Il mondo ellenico*, Einaudi, Torino 1974, p. 19.

collettivo) Toynbee imputa infatti il declino delle civiltà. Egli affida pertanto alla creazione e allo sviluppo di una nuova (e “ipotetica”) religione mondiale il compito di ordinare al miglior esito possibile quella naturale propensione dell’uomo a erigere un culto idolatrico di se stesso o del suo potere collettivo. Sperando in «una futura unificazione spontanea dell’umanità su scala globale», riserva così un ruolo significativo, se non determinante, alla «diffusione a livello mondiale di una religione comune», il cui unico ed essenziale precetto sarà il richiamare l’uomo all’«autocontrollo»³⁵. In sostanza, ciò che l’uomo deve fare nella sua vita, è superare l’egocentrismo, per rivolgersi pienamente all’amore verso gli altri³⁶.

È una religione dai chiari connotati utopistici. E ciò dimostra come l’aspetto più problematico della riflessione di Toynbee risieda proprio nella sua concezione del rapporto tra civiltà e religione, non tanto per l’importanza da lui attribuita al ruolo delle religioni, quanto piuttosto per i risultati a cui è condotto dalla sua personale ricerca spirituale. Da un’originaria matrice anglicana (e, in alcuni aspetti, latitudinaria) Toynbee giunge a esprimere un’idea di religione – nella forma sia di personale professione di fede, sia di riflessione in merito al ruolo pubblico del sacro – dove convergono tracce di gnosi, deismo e relativismo. Una tale idea, che non rimane una componente secondaria del suo sistema teorico, conquista gradualmente un peso sempre più significativo. Toynbee edifica così una filosofia della storia, di cui lo sviluppo religioso è la chiave di volta per comprendere ogni trasformazione storica e ciascuna dinamica internazionale.

Soprattutto a partire dalla metà degli anni ’50, la sua riflessione non è più fondata sullo studio delle grandi religioni storiche. E, per molti versi, viene abbandonata (o, forse, sublimata) l’idea dell’esistenza di un periodo assiale. Dopo aver contestato – sulla scia delle suggestioni del senatore romano Quinto Aurelio Simmaco – la pretesa di esclusiva veridicità di ognuna delle grandi religioni, egli si incammina sulla scivolosa superficie di una volontaristica e personale religione umanitaria, sulle insicure sponde di un astruso cosmopolitismo. E sempre più, nella produzione dell’ultimo Toynbee, l’attenzione mostrata nelle prime fasi del suo pensiero per l’influsso dei fenomeni religiosi sulle dinamiche della politica internazionale assume i toni profetici di un pacifismo utopistico.

5. *L’eredità di Toynbee: la (s)fortuna scientifica di un autore eterodosso*

Nella storia intellettuale del ’900, la reputazione accademica e la fortuna scientifica di Toynbee attraversano fasi alterne e diametralmente opposte. La sua carriera come osservatore della politica internazionale mostra un inizio assai pro-

³⁵ A.J. TOYNBEE, D. IKEDA, *Dialoghi*, cit., pp. 258-259.

³⁶ A.J. TOYNBEE, *Experiences*, Oxford University Press, Oxford 1969, pp. 154-158.

mettente. Nell'impatto con i maggiori circoli intellettuali britannici del periodo tra i due conflitti mondiali, le sue idee riscuotono un buon successo di critica. E, durante gli anni '20 e '30 del secolo scorso, Toynbee si trova a ricoprire una posizione di primo piano nell'élite liberale inglese. Le recensioni alle varie annate del *Survey* sono così rivolte quasi sempre a sottolineare il valore delle analisi dell'autore, il senso della misura nei giudizi espressi, l'accuratezza dei dettagli richiamati nella narrazione, oltre che l'intuito storico nel cogliere i cambiamenti in atto. Secondo i recensori, sono questi caratteri a far sì che il *Survey* rappresenti il necessario strumento di analisi del sistema internazionale. D'altra parte, come ovvio, non mancano delle voci di dissenso rispetto a tali giudizi. Ma, queste ultime, sono comunque contenute e non intaccano la grande reputazione di Toynbee.

Rispetto ai decenni precedenti, gli anni '40 e '50 si caratterizzeranno in maniera ancora differente. Quasi del tutto scemata ogni attenzione per le analisi che Toynbee continua a dedicare al sistema internazionale, si infittiscono gli strali contro i suoi più ampi lavori di natura storica. E il bersaglio preferito, naturalmente, non può che essere *A Study of History*. Non pochi critici, infatti, sottolineano il carattere antiscientifico o (addirittura) a-scientifico³⁷ della sua produzione storica, finendo per rappresentarlo come una sorta di profeta visionario³⁸.

Nel corso del XX secolo, Toynbee rappresenta certamente un elemento estraneo alle più consolidate tradizioni storiografiche e internazionalistiche. Seppur la sua riflessione abbia suscitato ampio interesse, raggiungendo dimensioni addirittura mondiali (tanto da spingere «Time» a dedicargli una copertina nel 1947), il suo metodo, così come le sue conclusioni, sono state oggetto di feroci critiche. Molto spesso pregiudiziali, in alcuni casi ben fondate, le obiezioni al pensiero dell'autore non possono però mettere in secondo piano il grande ruolo innovatore che egli esercita durante il '900.

L'autore di *A Study of History* offre una "prospettiva" inedita con cui osservare e studiare il sistema globale. Tanto le sue coraggiose teorizzazioni, quanto le sue più evanescenti prescrizioni, costituiscono un contributo di frequente sottovalutato, ma sicuramente non marginale, proprio per la capacità mostrata dallo storico inglese di definire l'agenda internazionale dell'opinione pubblica inglese fra i due conflitti mondiali. Al di là degli effetti distorsivi che si sono generati con il modificarsi della posizione dell'autore attraverso i decenni, è infatti nella capacità di scrutare la realtà della politica mondiale in maniera eterodossa che risiede il principale contributo di Toynbee allo studio della storia e della politica internazionale.

³⁷ P.A. SOROKIN, *Arnold J. Toynbee's philosophy of history*, in «The Journal of Modern History», 12, n. 3, 1940, pp. 374-387; H. TREVOR-ROPER, *Arnold Toynbee's millenium*, in «Encounter», 8, n. 6, 1957, pp. 14-28.

³⁸ P. GEYL, *Toynbee the prophet*, in «Journal of the History of Ideas», 16, n. 2, 1955, pp. 260-274.

Bibliografia essenziale

- CASTELLIN LUCA GINO, *Ascesa e declino delle civiltà. La teoria delle macro-trasformazioni politiche di Arnold J. Toynbee*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- *Lo «sguardo» di Arnold J. Toynbee sulla politica internazionale del XX secolo. Attualità di un'analisi geopolitica*, in «Filosofia politica», 25, n. 1, 2011, pp. 57-69.
 - *Arnold J. Toynbee's Quest for a New World Order: A Survey*, in «The European Legacy», 20, n. 6, 2015, pp. 619-635.
 - *Sopravvivere al futuro. Arnold J. Toynbee e lo Stato mondiale*, in «Storia del pensiero politico», 12, n. 1, 2023, pp. 45-64.
- DI FIORE LAURA, *L'Islam e l'Impero. Il Medio Oriente di Toynbee all'indomani della Grande guerra*, Viella, Roma 2015.
- GIANNAKOPOULOS GEORGIOS, *A World Safe for Empires? A.J. Toynbee and the Internationalization of self-determination in the East*, in «Global Intellectual History», 6, n. 4, 2021, pp. 484-505.
- HALL IAN, *The Toynbee Convector: the rise and fall of Arnold J. Toynbee's anti-imperial mission to the West*, in «The European Legacy», 17, n. 4, 2012, pp. 455-469.
- *'Time of Troubles': Arnold J. Toynbee's Twentieth Century*, in «International Affairs», 90, n. 1, 2014, pp. 23-36.
- MCNEILL WILLIAM HARDY, *Arnold J. Toynbee: A Life*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- TAGLIAFERRI TEODORO, *Storia ecumenica. Materiali per lo studio dell'opera di Toynbee*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
- *La repubblica dell'umanità. Fonti culturali e religiose dell'universalismo imperiale britannico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.
- TOYNBEE ARNOLD JOSEPH, *The Tragedy of Greece*, Clarendon Press, Oxford 1921.
- *The Western Question in Greece and Turkey. A Study in the Contact of Civilization*, Constable and Company, London 1922.
 - *The World After The Peace Conference*, Oxford University Press, Oxford 1925.
 - *A Study of History*, 12 voll., Oxford University Press, Oxford 1934-1961.
 - *Christianity and Civilisation*, Student Christian Movement Press, London 1940.
 - *Civilization on Trial*, Oxford University Press, Oxford 1948; trad. it. ID., *Civiltà al paragone*, Bompiani, Milano 2003.
 - *The World and the West*, Oxford University Press, Oxford 1953; trad. it. ID., *Il mondo e l'Occidente*, Sellerio, Palermo 1993.
 - *Change and Habit: The Challenge of Our Time*, Oxford University Press, Oxford 1966.
 - *Mankind and Mother Earth*, Oxford University Press, Oxford 1976; trad. it. ID., *Il racconto dell'uomo*, Garzanti, Milano 2000.
- TOYNBEE ARNOLD JOSEPH, IKEDA DAISAKU, *Choose Life. A Dialogue*, Oxford University Press, Oxford 1976; trad. it. A.J. TOYNBEE, D. IKEDA, *Dialoghi. L'uomo deve scegliere*, Bompiani, Milano 1988.

ANDREA BORGHINI

Norbert Elias
(1897-1990)

1. *Introduzione*

Perché studiare ancora Elias? Quali insegnamenti ci ha lasciato il pensatore di Breslavia, che possono essere di una qualche utilità per interpretare i fenomeni della contemporaneità? In che termini Elias si “distingue” da altri autori a lui coevi e quali sono le ragioni per cui, a distanza di oltre 30 anni dalla sua scomparsa, egli fatica ancora a conquistarsi un posto duraturo nel pantheon dei sociologi classici?

Non si tratta di domande retoriche o superflue, dal momento che non stiamo parlando di Weber, Marx o Durkheim, autori canonizzati da tempo, ma di un pensatore che, nonostante il valore indiscutibile della propria riflessione e l'originalità dei propri lavori, è ancora poco presente nella manualistica ufficiale ed è ancora scarsamente riconosciuto nella e dalla comunità sociologica¹.

Per provare a dare una risposta convincente alle tante domande iniziali, riteniamo sia più proficuo e per certi versi risolutivo concentrarci sulle peculiarità di Norbert Elias, sulla sua originalità e singolarità, attraverso la quale è possibile presentare, seppur succintamente, il suo contributo alla teoria sociologica. Un'originalità che, chiaramente, si evince da molte delle sue opere, ma che si può condensare, a mo' di esempio, nel contenuto di un saggio di poche pagine, *La storia dei lacci delle scarpe. Un sociologo in viaggio* (2010), nel quale Elias, attraverso un espediente reiterato in diversi contesti urbani in giro per l'Europa – “tenere le scarpe slacciate durante le passeggiate” – registra le reazioni di persone comuni e si interroga sulle differenti forme che una piccola comunità o una grande città ha di comportarsi rispetto alla violazione di un'abitudine condivisa (passeggiare con le scarpe allacciate). Attraverso questo esperimento improvvisato, egli mette in evidenza le psicologie di molti cittadini, rivela come un dettaglio apparentemente insignificante o un errore casuale schiuda un mondo di considerazioni e

¹ Come ha saggiamente sottolineato Alessandro Cavalli, fine studioso di Elias e non solo, egli era «troppo sociologo per gli storici e troppo storico per i sociologi» (A. CAVALLI, *Il percorso di Norbert Elias tra sociologia e storia*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», n. 1, giugno 2011, pp. 23-30, p. 23).

riflessioni sociologicamente significative, anche se ammette, ed è la sua conclusione sarcastica, che «il risultato della ricerca in effetti non è ancora definitivo. Si dovrebbe migliorare il metodo. Fu divertente. Ma forse non soddisfa del tutto gli standard della ricerca scientifica»².

Sta tutto in questo breve resoconto la rappresentazione efficace di come l'osservazione della vita quotidiana, colta lì, nel suo accadere, costituisca la linfa vitale di un autore che ha individuato un punto privilegiato da cui osservare il cambiamento sociale, dando nel contempo dignità alle emozioni, portando a emersione il lato nascosto delle nostre esistenze, osservando e descrivendo gli aspetti meno visibili e spesso meno nobili del divenire sociale e delle pratiche umane.

Non si può non convenire sul fatto che tale sensibilità – la sensibilità e il suo manifestarsi nel corso dei secoli è tema molto caro al nostro Elias – sia anche il modo attraverso il quale egli ha sublimato i traumi e i drammi di un'esistenza dipanatasi per gran parte all'ombra delle tragedie più grandi del '900.

2. *Elias un classico... contemporaneo*

Affrontare Norbert Elias significa dunque confrontarsi con un autore al quale si ataglia molto bene la definizione che uno studioso, D. Azuéllos, ha ritagliato per lui: essere un *marginal établi*, «qui s'est ingénié sa vie durant à faire bouger les lignes»³.

Pochi dati biografici servono a segnare la sua esistenza e a indicarne alcuni *turning points*, come sintetizza molto bene M. Doni nell'introduzione alla raccolta di saggi già citati:

[E]breo assimilato suddito del Reich, reduce dalla Prima guerra mondiale, tentato dal sionismo e poi profugo, internato, vagabondo, psicoterapeuta, poeta, pugilatore, insegnante alle scuole serali⁴.

Questa esistenza erratica, lontana dal mainstream, che lo ha portato a lungo, e in controtendenza rispetto a molti suoi eminenti colleghi, a insegnare in Afri-

² N. ELIAS, *La storia dei lacci delle scarpe. Un sociologo in viaggio*, in ID., *L'illusione del quotidiano. Sociologia con le scarpe slacciate*, Medusa, Milano 2010, p. 60.

³ D. AZUÉLOS, *Norbert Elias entre sociologie et histoire. Norbert Elias, "un marginal établi"?*, in «Individu et Nation», Centre Interlangues *Texte Image Langage*, Université de Bourgogne, 2009, p. 1. Ci piace ricordare come Pierre Bourdieu, il quale si è più volte confrontato con la riflessione di Elias, ad esempio a proposito della nozione di Stato, possa essere considerato un pensatore molto simile al nostro autore, sia per quel che riguarda le sue critiche all'establishment accademico, sia per come si è sempre opposto agli steccati disciplinari e ai vuoti dibattiti micro-macro che hanno a lungo impegnato la sociologia e i suoi protagonisti.

⁴ N. ELIAS, *La storia dei lacci delle scarpe*, cit., p. 6.

ca (Ghana) anziché in Europa o Usa, si riflette programmaticamente anche nei suoi scritti, tra i quali campeggia ovviamente il celebre, nonché ingombrante, *Il Processo di Civilizzazione*, pubblicato nel 1939 ma (ri)conosciuto e apprezzato dalla critica e dal pubblico solo molto tempo dopo.

Si tratta di un'opera che racchiude al proprio interno temi e suggestioni di una vita intellettuale lunga quasi un secolo – Elias infatti nasce nel 1897 e muore nel 1990 –, e che presenteremo nella sua articolazione di fondo nelle pagine seguenti. Ma è bene sottolineare che accanto a essa, un ruolo non secondario, e che andrebbe riscoperto, rivestono altri lavori, solo alcuni dei quali divenuti celebri. Per citarne solo alcuni, andiamo dal saggio dedicato a *Mozart. Sociologia di un genio* (1991), a quello che ricostruisce la genesi della professione navale in Inghilterra (*Marinaio e Gentiluomo*, 2007); dalla storia della nazione tedesca (*I tedeschi*, 1991) al testo *La solitudine del morente* (1985), opere affascinanti, in grado di esplorare temi sociali solo sfiorati o accuratamente rimossi dalla comunità sociologica tradizionale.

Insieme all'*opus magnum*, tali brillanti prove di immaginazione sociologica riassumono, seppur in modo non sistematico, molti dei temi che hanno fatto la fortuna – seppur tardiva – di Elias e, al contempo, ne spiegano la collocazione a margine rispetto al canone sociologico.

2.1 Il Processo di Civilizzazione

Prendiamo le mosse da *Il Processo di Civilizzazione*, testo nel quale Elias dimostra tutta la sua raffinatezza e sensibilità storica, nonché rivela la sua avversione nei confronti di un certo tipo di dibattito, in voga nella comunità dei sociologi.

L'opera, articolata in due volumi, *La civiltà delle buone maniere e Potere e civiltà*, restituisce un affresco storico del passaggio dalla società cavalleresco-cortese dell'XI secolo alla società assolutistico-curiale del XVII secolo (quando il Re si insedia a Versailles).

Una transizione storica così complessa viene ricondotta, per ragioni sia metodologiche sia di profonda convinzione personale, alla descrizione dei cambiamenti, spesso minuti e impercettibili, che progressivamente modificano la *vita quotidiana* di individui, gruppi e strutture nel corso del tempo. La quotidianità non è qui intesa come una dimensione cristallizzata e fissa sul presente, ma come flusso, processo, vita reale e concreta di individui storici che lo sguardo del sociologo deve scrutare per coglierne tutti gli aspetti esperienziali, nobili e meno nobili, emotivi e fisici, legandone l'esistenza tra passato e presente. La vita quotidiana, è stato detto, è «l'unico piano possibile per l'osservazione degli intrecci che legano gli attori tra di loro e le azioni interdipendenti di questi stessi attori»⁵.

⁵ A. PERULLI, *Norbert Elias. Processi e parole della sociologia*, Carocci, Roma 2012, p. 46.

Ed è propriamente il quotidiano l'orizzonte che consente di tenere insieme e vedere all'opera le due dimensioni fondanti del sociale, individuo e struttura, e dunque che permette a Elias di ricongiungere ciò che la sociologia aveva diviso. Le due dimensioni classiche non solo vengono osservate nella loro dimensione dinamica, ma vengono anche a essere ribattezzate per meglio restituire la peculiarità della riflessione eliasiana: infatti parleremo con Elias, d'ora in poi, di *psicogenesi*, ossia di mutamenti individuali, emozionali, psicologici, termine in grado di cogliere la struttura dell'autocontrollo pulsionale sia conscio che inconscio; e di *sociogenesi*, a indicare lo studio della «struttura complessiva di un determinato campo sociale e dell'ordine storico entro cui esso si modifica»⁶ e di trasformazioni sociali strutturali. Piani strettamente intrecciati tra di loro, come d'altra parte sottolinea il nostro autore:

[L]'importanza di studiare il quotidiano risiedeva precisamente nel fatto che le trasformazioni nella struttura della personalità potevano in questo modo essere correlate ai mutamenti nella struttura sociale in quanto aspetti di quest'ultima⁷.

In altri termini, autocoscienza e struttura nascono insieme, interagendo lungo un percorso i cui esiti non sono predeterminati ma di cui si intuisce la direzione⁸.

Se scorriamo le pagine iniziali de *La civiltà delle buone maniere* emerge fin da subito l'interrogativo da cui prende le mosse la ricerca di Elias, a cui viene data risposta attraverso l'introduzione della sfera individuale e di quella strutturale. Elias si domanda se ciò che comunemente è stato definito e descritto come processo di civilizzazione preveda che «mutino, oltre al resto, seguendo una determinata direzione, anche l'affettività del comportamento e delle esperienze umane, attraverso auto- ed etero-costrizioni e quindi [...] la struttura di tutte le espressioni umane»⁹. A tale interrogativo Elias ne aggiunge un secondo, che costituisce il Leitmotiv di *Potere e civiltà*, ossia

è possibile mettere in relazione questi mutamenti di lungo periodo della struttura della personalità con mutamenti a lunga scadenza dell'intera società che vanno [...] in direzione di un più elevato livello di differenziazione e integrazione sociale?¹⁰

⁶ N. ELIAS, *Potere e civiltà*, il Mulino, Bologna 1983, p. 372.

⁷ ID., *Tappe di una ricerca*, il Mulino, Bologna 2001, p. 233.

⁸ Elias è infatti ascrivibile al partito dei neoevoluzionisti, i quali, come suggerisce Tabboni, sono coloro che criticano l'idea ottocentesca di progresso, si chiedono le ragioni per le quali alcune strutture storico-sociali emergano a scapito di altre, fuori da ogni necessità intrinseca, prediligono un modello di sviluppo non lineare e aperto, e auspicano la convergenza metodologica tra sociologia e storia (S. TABBONI, *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 168-169).

⁹ N. ELIAS, *La civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna 1998, p. 45.

¹⁰ *Ivi*, p. 47.

Nel primo volume Elias descrive, da una prospettiva microsociologica, l'aumento dei legami sociali e dell'individualizzazione, che si traduce nell'aumento dell'autocontrollo a scapito dell'eterostrizione. I meccanismi di repressione esterni all'individuo perdono peso rispetto alla capacità individuale di reprimere gli istinti, tenere a bada le emozioni, aumentando dunque il grado di sensibilità sociale complessivo. I comportamenti individuali si fanno meno violenti e ferini, lasciando progressivamente spazio alle buone maniere e, al contempo, contribuendo ad aumentare il senso di disgusto e di repulsione verso tutto ciò che non si confà all'etichetta e non rispetta il galateo. Tutto ciò osservato e descritto attraverso l'analisi delle differenti sfere che compongono il quotidiano delle persone – il mangiare, il vestire, il dormire, il comportamento in pubblico.

La quotidianità descritta da Elias restituisce al lettore pratiche che trasformano la ferinità umana in dolcezza e cortesia, e vedono l'individuo passare dalla brutalità dei comportamenti alla signorilità della corte. Da qui vengono pagine affascinanti di descrizione di costumi alimentari, igienici, comportamentali degli uomini e delle donne del tempo, che avranno fatto storcere la bocca a molti puristi della sociologia, ma che sono di straordinario interesse storico e per certi versi etnografico sui costumi del tempo.

La pubblicazione di saggi e manuali che illustrano il corretto modo di comportarsi – i galatei –, a tavola come per l'igiene personale, contribuisce a fondare una nuova sensibilità e un nuovo pudore, mantenuti attraverso un controllo sociale interindividuale e regolamentati attraverso il garbo, mentre sport e ballo costituiscono le dimensioni verso le quali indirizzare lo sfogo, seppur circoscritto, dell'aggressività. È l'*habitus* individuale che si va modificando, intendendo Elias con tale termine un sapere sociale incorporato che condiziona il comportamento non solo di un singolo individuo, ma anche di un'intera famiglia, di un gruppo sociale o addirittura di una Nazione.

Nel secondo volume viene invece descritto il modo attraverso cui lo Stato acquisisce progressivamente il monopolio della violenza fisica e fiscale, secondo la nota definizione weberiana, attraverso varie fasi storiche che vanno dal meccanismo di feudalizzazione al meccanismo monarchico, alla trasformazione del monopolio privato in monopolio pubblico. È attraverso queste fasi che lo Stato moderno si impone come forza di civilizzazione e come matrice della differenziazione e integrazione sociali.

Nel complesso, si tratta evidentemente di una chiave di lettura del tutto originale che tematizza aspetti dell'esistenza fino a quel momento banditi, ritenuti indegni o troppo frivoli per le altezze *siderali* di parte del pensiero sociologico. Ma non è sufficiente questo per segnare la peculiarità dello sguardo di Elias.

Va anche sottolineato come l'interdipendenza tra micro e macro sia colta nella sua dimensione processuale, di lungo periodo o, a lunga scadenza, per usare le parole dell'autore, e come le strutture siano assunte non come immu-

tabili bensì mutabili, «come aspetti interdipendenti del medesimo sviluppo a lungo termine»¹¹.

Si prenda questo esempio come emblematico: nel trattare una questione – la struttura delle dimore degli aristocratici di corte – che ha a che fare con la quotidianità a lui tanto cara, Elias afferma che

questa struttura riflette esattamente la struttura di tutta la rete di interrelazioni delle persone che vivevano in esse. Se la maniera in cui le persone abitano insieme è considerata un aspetto della loro vita quotidiana, allora [...] la struttura della vita quotidiana non è una struttura più o meno autonoma di per sé, ma è una componente integrale della struttura di un determinato strato sociale e, dal momento che questo strato non può essere considerato come un atomo isolato, ne consegue che esso è una componente integrale delle strutture di potere di un'intera società¹².

2.1.1 Elias e il “canone” sociologico

Dal punto di vista della collocazione di Elias rispetto alle scuole sociologiche consolidate nel corso del tempo, il nostro autore prende posizione rispetto ai dibattiti, estenuati ed estenuanti, tra micro e macro, struttura e azione, propendendo per una sociologia relazionale, che metta in primo piano la dimensione reticolare dei processi sociali¹³, un reticolo entro il quale si inquadra il rapporto di reciproco richiamo e condizionamento tra dimensione strutturale, sociogenesi, e individuale, psicogenesi.

Questa interdipendenza eliasiana¹⁴, come tratto costitutivo del sociale e dell'individuale¹⁵ al tempo stesso, prende il nome di figurazione o configurazione, e va assunta come uno strumento analitico attraverso il quale possiamo cogliere la dimensione strettamente processuale, dinamica e storica della vita sociale. Come

¹¹ *Ivi*, p. 50.

¹² N. ELIAS, *La storia dei lacci delle scarpe*, cit., pp. 20-21.

¹³ In un saggio contenuto all'interno della raccolta *Tappe di una ricerca* (2001), in polemica con altri autori – un classico di Elias –, egli fa risalire la difficoltà di collegare macro e micro attraverso un approccio relazionale al fatto che «tutto l'andamento della nostra riflessione, tutte le tradizioni della nostra concettualizzazione, sono molto in sintonia con ciò che in tedesco chiamo *Zustandsreduktion*. Non esiste una parola corrispondente che al momento riesco a trovare in inglese. Significa la riduzione del pensiero di tutte le cose che osservi come dinamiche a qualcosa di statico. Tutta la nostra tradizione concettuale, in particolare la nostra tradizione filosofica, spinge il nostro pensiero in quella direzione e ci fa credere che la parola e il pensiero non possano cogliere gli avvenimenti osservati come eventi in divenire» (ID., *Tappe di una ricerca*, cit., p. 197).

¹⁴ La vocazione alla sintesi è rinvenibile anche in quella che è stata la sua formazione, che lo ha visto iscriversi in contemporanea a corsi di filosofia e di medicina.

¹⁵ Secondo il nostro autore non esiste l'*homo clausus* che fronteggia il mondo ma esistono *homines aperti* in relazione simbolica, emotiva e fisica con altri uomini, costituenti lunghe linee generazionali e la base di una conoscenza umana in perenne movimento.

ha ben sintetizzato Tabboni, la storia è costituita dallo sviluppo – e in alcuni casi dall'eclissi – di tali figurazioni sociali, sistemi di interdipendenze tra individui storici, in continuo mutamento, e il cui cambiamento si deve ai continui squilibri di potere che si generano al loro interno. La società di Elias è una società di individui, in continuo movimento, dipendenti gli uni dagli altri, all'interno di configurazioni nelle quali i rapporti di forza sono di volta in volta mutevoli; e che producono effetti solo parzialmente in linea con le aspettative degli individui stessi.

Le configurazioni (o figurazioni) emergono dalla progressiva interdipendenza che si viene a formare dalla relazione tra individui. Da questa progressiva “interdipendenza funzionale” (livello micro) col tempo si vengono a formare per Elias dei “campi sociali”, delle configurazioni che esercitano un effetto di eterocostrizione sull'individuo (livello macro). Pensare in termini di configurazioni significa uscire da un'idea statica di società, dato che le relazioni di interdipendenza sono delle relazioni processuali ed evolutive.

Sia la graduale razionalizzazione che la trasformazione civilizzatrice della società «si compiono sempre in stretta connessione con le lotte tra strati e gruppi sociali differenti». La società non può quindi essere concepita come

quella pacifica unità che possiamo percepire dall'edificio concettuale degli armonisti. [...] Tensioni e lotte – così come le reciproche interdipendenze degli uomini – costituiscono un elemento integrante della sua struttura e sono di un'importanza decisiva in quanto determinano l'orientamento dei suoi cambiamenti¹⁶.

Riportiamo un altro esempio di configurazione, ossia la nascita della società di corte:

All'inizio abbiamo la campagna costellata di castelli e tenute. Qui l'interdipendenza delle persone è limitata [...]. Con il tempo alcuni signori feudali cominciarono a conquistare una posizione di supremazia sugli altri guerrieri [...]. Le loro dimore, grazie alla maggiore quantità di ricchezze che vi affluivano, divennero quindi il punto di convergenza di un gran numero di persone, e quindi “corti” nel moderno significato del termine¹⁷.

Coloro che cominciarono ad affluire presso queste corti non sarebbero più stati dei liberi guerrieri indipendenti, ma individui che avrebbero dovuto cominciare a sottostare alle nuove «costrizioni di un'interdipendenza più pacifica»¹⁸.

A loro volta tali configurazioni, se le osserviamo in una prospettiva di lungo periodo, fanno della storia

¹⁶ N. ELIAS, *Potere e civiltà*, cit., p. 368.

¹⁷ *Ivi*, p. 370.

¹⁸ *Ibidem*.

una corrente che spinge sempre in una direzione determinata, spinge sempre verso il mare. Essa non ha però davanti a sé un letto immobile entro cui scorrere, un letto attribuito una volta per sempre, ma un grande territorio all'interno del quale le si offrono molte possibilità di costruirsi un letto nella direzione assegnata¹⁹.

Un'immagine che riassume il senso della storia di Elias: un percorso non pianificato ma che segue comunque una strada, una visione non necessitata del percorso dell'umanità.

Egli insiste dunque sulla natura processuale e inarrestabile del corso delle cose umane, alla ricerca di ciò che egli chiama "universali processuali" costituiti da ciò che ogni gruppo sociale umano deve fare per garantirsi la sopravvivenza: darsi un'identità, deve cioè sapere a cosa si riferisce quando usa il pronome personale plurale "noi". Deve provvedere alla riproduzione quotidiana dell'esistenza dei suoi membri, cioè procurarsi i mezzi di sussistenza, deve gestire i conflitti, interni ed esterni, per controllare la violenza, deve provvedere all'accumulo e alla distribuzione delle competenze e delle conoscenze necessarie per l'esistenza in un dato ambiente naturale e sociale in continua trasformazione. Deve infine garantire che i singoli membri sappiano incanalare e controllare le proprie pulsioni.

Va da sé che per Elias non esiste una causa prima alla base dei processi sociali così come sono da rigettare sia le spiegazioni causali, sia quelle monistiche: «ogni spiegazione di causa-effetto è fuori luogo [...] e confonde la questione»²⁰.

2.1.2 *Elias, lo Stato e i processi di decivilizzazione*

L'opera di addomesticamento della violenza è, come noto, compito dello Stato: secondo Elias e secondo chi, come S. Loyal, ne ha approfondito la nozione in Elias, mettendolo a confronto con il più ampio dibattito sullo Stato in sociologia, la pacificazione interna influenza la condotta individuale e produce alla lunga un *habitus* più pacifico:

[I]f in this or that region, the power of central authority grows, if over a larger or smaller area the people are forced to leave at peace with each other, the molding of effects and the standards of emotion management are very gradually changed as well²¹.

¹⁹ N. ELIAS, *La società degli individui*, il Mulino, Bologna 1990, p. 61.

²⁰ ID., *On Human Beings and Their Emotions: a Process-Sociological Essay*, in «Theory, Culture and Society», 4, nn. 2-3, 1987, pp. 240-241.

²¹ «Se in questa o quella regione cresce il potere dell'autorità centrale, se su un'area più o meno vasta i popoli sono costretti a sancire la pace tra loro, anche il modellamento degli effetti e gli standard di gestione delle emozioni vengono modificati molto gradualmente» (S. LOYAL, *Bourdieu on the state: An Eliasian Critique in Human Figurations*, in «Social Character, Historical Processes», 5, n. 2 [July], 2016, p. 2; trad. mia).

In altri termini, il processo psicogenetico va di pari passo con l'aumento della centralizzazione dell'autorità e del controllo della violenza da parte dello Stato, determinando come esito la pacificazione e una crescente civilizzazione.

L'ingentilirsi dei costumi e delle maniere non deve però ingannare: il processo di civilizzazione non è una conquista eterna dell'umanità, ma è sottoposto al concreto rischio di un ritorno all'indietro, di un processo disastroso di decivilizzazione, dato che la violenza, come dice Elias, alberga nelle quinte della scena sociale:

[D]a questa violenza immagazzinata dietro le quinte della vita quotidiana promana una pressione costante e uniforme sulla vita del singolo, della quale egli quasi non si avvede più perché vi è abituato, perché fin dall'infanzia il suo comportamento e la sua conformazione pulsionale sono stati plasmati in armonia con questa struttura della società²².

Essa, un tempo manifesta, brutale ed esibita come segno di virilità, si eclissa progressivamente ma ovviamente non si estingue.

Se è vero che la civilizzazione, per certi versi, attraverso l'aumento del grado di razionalizzazione, sposta sul piano interiore le angosce individuali, è altrettanto vero che tali angosce potranno risolversi

soltanto se si attenueranno le tensioni tra gli uomini, le contraddizioni insite nella struttura del consorzio umano. Allora non sarà più un'eccezione ma la regola, il fatto che il singolo individuo trovi quell'equilibrio ottimale della sua psiche che spesso evochiamo con parole quali "felicità" e "libertà" [...]. Soltanto quando la cooperazione tra gli uomini funzionerà in modo che tutti coloro i quali operano nella complessa catena dei compiti comuni possano almeno trovare questo equilibrio: soltanto allora gli uomini potranno davvero proclamare a buon diritto di essere "civili". Ma fino a quel momento, potranno dire nella migliore delle ipotesi che sono inseriti nel processo di civilizzazione. E fino ad allora dovranno ripetersi di continuo: «La civilizzazione non è ancora compiuta: è in divenire»²³.

2.1.3 *Elias sociologo storico*

Prima di passare all'analisi di altre opere di Elias, solo apparentemente minori, ci sia consentito dedicare ancora qualche parola alla collocazione di Elias

²² Su questo tema si veda anche N. ELIAS, *Humana Conditio*, il Mulino, Bologna 1987, che affronta la minaccia nucleare al tempo della contrapposizione Usa-Urss, testo nel quale il nostro autore, pur riferendosi a una fase storica che oggi sembra, per certi versi, alle nostre spalle, indica un compito duraturo per la sociologia, in quanto disciplina in grado di orientare l'individuo rispetto alla figurazione nella quale egli si trova a vivere e a metterlo in guardia dalle conseguenze non volute delle proprie azioni, soprattutto le conseguenze più distruttive per l'umanità.

²³ N. ELIAS, *Potere e civiltà*, cit., p. 429.

rispetto al dibattito tra Storia e Sociologia. A nostro avviso, la sua capacità di praticare le due discipline ne fa un autore al tempo stesso profetico e moderno. Profetico perché, in un saggio emblematicamente intitolato *Il ritirarsi dei sociologi nel presente*, egli ammoniva circa il fatto che oggi «la tendenza a concentrarsi su problematiche del presente ha trovato una espressione sorprendente nella inarrestabile proliferazione di indagini sociologiche empiriche, in parte, ma mai esclusivamente, di taglio statistico e sincronico»²⁴; moderno perché oggi la ricerca di profondità storica, il superamento dello stagismo e presentismo costituiscono una necessità per ridare slancio e linfa vitale alla sociologia.

Delanty e Isin, autori qualche anno fa di un prezioso volume sulla sociologia storica, si esprimono nel seguente modo a proposito del contributo di Elias al dibattito in sociologia storica:

[I]n this, Elias's "processual" historical sociology marked a turn from macro-civilizational analysis towards micro issues of everyday life, the consciousness of the self and cultural practices. The work of Norbert Elias brought the classical tradition further into the domain of everyday life, but the more historical sociology moved in this direction, the more it moved into a post-disciplinary context²⁵.

2.2 Le opere "altre" di Elias

Indubbiamente, definire *Il Processo di Civilizzazione* come l'*opus magnum* di Elias non è dovuto solo all'ampiezza e corposità del testo ma anche e soprattutto al fatto che esso, come abbiamo già sottolineato, presenta tutta una serie di temi e strumenti analitici fondanti la sua sociologia. Da questo punto di vista, le opere successive sembrano sostanzialmente applicare a espressioni tra le più variegato dello spirito e dell'azione umane le categorie fondamentali eliasiane, dal rapporto tra psicogenesi e sociogenesi alla nozione di configurazione.

Ciononostante, non si tratta di esercitazioni rituali o inutilmente erudite, ma di opere che rivelano la capacità di osservazione di Elias e la sua predisposizione a spaziare, ancora una volta, in campi del sociale spesso fuori da circuiti tradizionalmente frequentati dai sociologi di professione.

Ne passiamo in rassegna quattro, tra le più significative.

²⁴ N. ELIAS, *Sul ritirarsi dei sociologi nel presente*, in ID., *Tappe di una ricerca*, il Mulino, Bologna 2001, p. 242.

²⁵ «In questo senso, la sociologia storica "processuale" di Elias ha segnato una svolta, passando dall'analisi dei macroprocessi di civilizzazione alle questioni micro della vita quotidiana, della coscienza di sé e delle pratiche culturali. Il lavoro di Norbert Elias ha portato la tradizione classica nel dominio della vita quotidiana, ma più la sociologia storica si muoveva in questa direzione, più si orientava verso un contesto postdisciplinare» (G. DELANTY, E.F. ISIN [ed.], *Handbook of Historical Sociology*, Sage Publications, London 2003, p. 3; trad. mia).

1. *La solitudine del morente* (1985). Il testo, riprendendo uno schema messo a punto in un'opera precedente, *Coinvolgimento e distacco* (1983), analizza l'ambivalenza che contraddistingue l'uomo moderno davanti alla morte, resa più vicina a noi in termini di partecipazione alla sofferenza altrui, ma al tempo stesso relegata nelle quinte di istituzioni asettiche come gli ospedali, dove le persone muoiono sostanzialmente da sole²⁶. Si tratta del compimento, per certi versi, di quel controllo delle pulsioni e delle emozioni che è alla base del processo di civilizzazione, ossia porre dietro le quinte della vita sociale ciò che è irrazionale e incontrollabile. A fare da contraltare a questa dinamica, quasi come conseguenza (inattesa?), si manifestano una serie di fenomeni come l'estraniamento rispetto a una dinamica "naturale e universale" come la morte, il sottrarsi all'identificazione con chi sta andando incontro al proprio destino, fosse anche un nostro parente prossimo, la difficoltà a "toccare" il moribondo, a dargli conforto attraverso una carezza o una parola. Ma, come ci ha ormai insegnato Elias, non si tratta di lasciare la riflessione confinata su di un piano individuale, perché le cause della rimozione e della difficoltà a interagire con il moribondo sono ascrivibili anche a cambiamenti strutturali come la medicalizzazione della vita, che ha reso la morte più lontana nel tempo, o la pacificazione della società, che ha allontanato gli individui dal sentore del pericolo. Esse costituiscono forme di condizionamento della struttura della personalità. Ed egli conclude:

L'etica dell'*homo clausus*, dell'uomo che si sente solo, decadrà rapidamente se cesseremo di rimuovere la morte accettandola invece come parte integrante della vita²⁷.

2. In *Mozart. Sociologia di un genio* (1991) Elias attribuisce al sociologo la capacità e la sensibilità di tenere insieme dimensione micro e macro attraverso il concetto di configurazione. Essa viene applicata alla vita del musicista austriaco per mostrare come la sua esistenza possa essere meglio compresa «se la consideriamo come un micro processo nel punto di svolta di un macro processo»²⁸. Sostiene Elias che

il destino individuale di Mozart [...] fu influenzato in maniera determinante dalla sua situazione sociale [...]. Si deve essere in grado di delineare un quadro chiaro delle costrizioni sociali che egli venne a subire. Si tratta allora non tanto di una narrazione storica ma dell'elaborazione di un modello teorico verificabile di quella configurazione che un uomo [...] forma in virtù della propria interdipendenza con altre figure sociali del proprio tempo²⁹.

²⁶ Non si può non pensare a come sia stato nuovamente profetico questo scritto di Elias a proposito di quanto abbiamo tutti vissuto e visto con la pandemia Covid-19.

²⁷ N. ELIAS, *La solitudine del morente*, il Mulino, Bologna 1985, p. 82.

²⁸ ID., *Mozart. Sociologia di un genio*, il Mulino, Bologna 1991, p. 53.

²⁹ *Ivi*, p. 29.

Com'è stato giustamente sottolineato, la descrizione della vita di Mozart si offre a una triplice lettura:

Elias legge la vita di Mozart come una vicenda umana dai tratti unici – la sua straordinaria capacità di sublimazione – di tratti universalmente umani – il bisogno di amore e di riconoscimento – e di tratti storici e sociali che devono essere ricostruiti – il suo far parte di uno strato borghese che nella seconda metà del 1700 comincia a rivendicare le proprie esigenze di autonomia e libertà professionale contro una aristocrazia che continua a pensare ai musicisti e agli artisti come propri servitori³⁰.

Mozart è un genio nell'epoca che ancora non riconosceva i geni e muore perché le sue aspirazioni non possono essere soddisfatte.

3. In *Strategie dell'esclusione* (1965), mediante una ricerca empirica svolta nei pressi di Leicester – ribattezzata nel testo Winston Parva – insieme a un suo allievo, John Scotson, Elias studia il rapporto conflittuale che si può cogliere tra due gruppi sociali di operai, quelli che si sono stabiliti da tempo in un quartiere e i nuovi arrivati. La sensibilità sociologica di Elias mostra come i differenziali di potere misurati a Winston Parva si possano leggere non solo attraverso la classica differenza di classe, ma anche attraverso altre variabili come quella di genere (uomini e donne), di razza (bianchi e neri), di orientamento sessuale (omosessuali ed eterosessuali), familiare (genitori e figli). In tal senso lo studio di un caso diventa paradigmatico di ogni figurazione storica che contempi il rapporto radicati-esterni. A seconda di come si configura il differenziale di potere vi possono essere rapporti di forte stigmatizzazione tra i gruppi, attraverso l'enfatizzazione dell'immagine negativa degli *outsiders* da parte degli *established*. È la coesione sociale del gruppo radicato la base della sua forza. Da un lato, infatti, il gruppo radicato si autorappresenta come dotato di carisma, mentre quello dei nuovi arrivati viene rappresentato e si autopercepisce come gruppo emarginato e indegno. Ma come sempre, l'interesse del nostro autore non è solo per i fenomeni osservati staticamente, bensì nella loro processualità. Difatti, a mano a mano che i rapporti di potere si fanno più equilibrati, cambia anche l'atteggiamento dei radicati, che si fa più flessibile e accogliente, gli *outsiders* promuovono progressivamente un'immagine del noi più forte e orgogliosa e le tensioni si stemperano di pari passo con la fusione tra i due gruppi.

4. Da questo punto di vista un'opera come *Marinaio e Gentiluomo. La genesi della professione navale* (2010) fa sue le risultanze empiriche dell'opera precedente, e si focalizza sull'analisi di come in Inghilterra due gruppi sociali opposti e rivali

³⁰ S. TABBONI, *op. cit.*, p. 99.

– marinai e aristocratici – danno vita a un gruppo sociale nuovo, che utilizza le competenze navali e militari di entrambi, decretando, alla luce di necessità politiche – evitare il rischio di isolamento – e sociali – diversa struttura delle classi sociali in Inghilterra –, il dominio sui mari della flotta inglese. Si tratta di un’opera che può benissimo essere classificata come un caso di studio di sociologia storica comparata delle professioni, dal momento che in essa Elias mette a confronto l’analisi della professione navale tra Inghilterra, Francia e Spagna, spiegando le ragioni sociologiche per le quali i due Paesi continentali non raggiunsero mai i livelli di eccellenza dell’Isola britannica.

I lavori passati rapidamente in rassegna, come altri che non abbiamo qui lo spazio per esaminare, rivelano l’attualità di Elias. Leggerlo è come sfogliare un dizionario da cui trarre insegnamenti e indicazioni su comportamenti e dinamiche, latenti o manifeste, nei campi più disparati dell’agire sociale degli uomini.

3. Conclusioni

Abbiamo cercato, in poche pagine, di restituire la centralità di un sociologo *sui generis*, che non amava definirsi tale, sfuggente rispetto alle categorizzazioni e alle identificazioni valide una volta per tutte, testimone di un’epoca. Egli stesso diceva di sé:

Seminascosto dietro le pagine di questo libro, vi è un testimone che ha vissuto per circa 90 anni, attraversando gli eventi per come si sono svolti³¹.

Sta qui, a nostro parere, la cifra distintiva di Elias, la sua capacità unica e straordinaria di lettura del reale. Nel riassumerla, come abbiamo provato a fare, le domande da cui hanno preso le mosse le nostre riflessioni perdono forse di senso e di significato e ci appaiono sostanzialmente retoriche. È inutile porsele perché Elias è assolutamente rilevante, il suo contributo è fondamentale per la comprensione del mondo sociale e dunque, tutto sommato, la sua collocazione marginale è, forse, stata una fortuna per lui. Semmai, la sua categorizzazione di escluso molto ci dice sul modo con cui si costruiscono canonizzazioni e desacralizzazioni nei campi disciplinari, un tema centrale oggi, in un’epoca caratterizzata dall’emergere di linguaggi nuovi, di sincretismi e di contestazioni dei canoni tradizionali. Anche da questo punto di vista l’esplorazione del “continente Elias” va ulteriormente incoraggiata perché ha molto da dire su di noi e riserva certamente delle sorprese straordinariamente feconde.

³¹ N. ELIAS, *I tedeschi. Lotte di potere ed evoluzione dei costumi nei secoli XIX e XX*, il Mulino, Bologna 1991, p. 1.

Bibliografia essenziale

Opere di Norbert Elias

La solitudine del morente, il Mulino, Bologna 1985.

Humana Conditio, il Mulino, Bologna 1987.

The Retreat of Sociologists into the Present, in «Theory, Culture and Society», 4, nn. 2-3, 1987, pp. 223-249.

On Human Beings and Their Emotions: a Process-Sociological Essay, in «Theory, Culture and Society», 4, nn. 2-3, 1987, pp. 240-241.

La società degli individui, il Mulino, Bologna 1990.

I tedeschi. Lotte di potere ed evoluzione dei costumi nei secoli XIX e XX, il Mulino, Bologna 1991.

Mozart. Sociologia di un Genio, il Mulino, Bologna 1991.

La civiltà delle buone maniere, il Mulino, Bologna 1998.

Tappe di una ricerca, il Mulino, Bologna 2001.

La storia dei lacci delle scarpe. Un sociologo in viaggio, in ID., *L'illusione del quotidiano. Sociologia con le scarpe slacciate*, Medusa, Milano 2010.

Marinaio e gentiluomo. La genesi della professione navale, il Mulino, Bologna 2010.

Potere e civiltà, il Mulino, Bologna 2010.

Letteratura secondaria citata

AZUÉLOS DANIEL, *Norbert Elias entre sociologie et histoire. Norbert Elias, "un marginal établi"?*, in «Individu et Nation», Centre Interlangues Texte Image Langage (ea 4182), Université de Bourgogne, 2009.

CAVALLI ALESSANDRO, *Il percorso di Norbert Elias tra sociologia e storia*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», n. 1, giugno 2011, pp. 23-30.

DELANTY GERARD, ISIN ENGIN F. (ed.), *Handbook of Historical Sociology*, Sage Publications, London 2003.

LOYAL STEVEN, *Bourdieu on the state: An Eliasian Critique in Human Figurations*, in «Social Character, Historical Processes», 5, n. 2 (July), 2016.

PERULLI ANGELA, *Norbert Elias. Processi e parole della sociologia*, Carocci, Roma 2012.

TABBONI SIMONETTA, *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, il Mulino, Bologna 1993.

GABRIELE DE ANNA

Leo Strauss
(1899-1973)

1. *Introduzione*

Leo Strauss ha pensato a fondo la crisi politica europea del '900, finendo per criticare le stesse categorie della modernità che vedeva alla base di quell'esperienza politica¹. Descritto in termini così generali, questo approccio lo accomuna ad altri filosofi della sua epoca, come Hannah Arendt e Eric Voegelin. Tuttavia, questi autori sono accomunati più dalla condivisione di una serie di problemi e di una tradizione di pensiero che dalle soluzioni che vogliono proporre. I problemi condivisi sorgono da un'esperienza comune: l'ascesa, il consolidamento e la tragica efficacia del nazionalsocialismo in Germania e in Europa. Strauss e Arendt vivono questa esperienza dal punto di vista ebraico, Voegelin da quello protestante. Ma la diversità delle loro reazioni al dramma del nazismo e della loro critica alla modernità sta più nelle loro diverse attitudini filosofiche, che nelle loro diverse appartenenze culturali o religiose².

Se vogliamo inquadrare sinteticamente la prospettiva di Strauss e la sua critica alla modernità, possiamo collocare il suo pensiero lungo quattro assi.

Il primo asse è quello dell'esoterismo: Strauss si rende conto che la scrittura filosofica è sempre in una certa misura esoterica, nel senso che chi scrive non espone mai apertamente le proprie argomentazioni, ma le formula pensando al contesto sociale e politico in cui scrive³. Perfino nelle società liberali, il filosofo non è totalmente libero, ma adatta l'espressione del proprio pensiero sotto la pressione del contesto. Questa osservazione lo spinge a elaborare l'arte della "lettura attenta", una lettura che bada alla forma letteraria o all'azione del dialogo, rivelando il tema centrale della scrittura filosofica: la disproporzione tra la ricerca intransigente della verità e le esigenze della società.

¹ Sulla critica di Strauss alla modernità, si veda M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Franco Angeli, Milano 2007.

² G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Franco Angeli, Milano 1988.

³ L. LAMPERT, *Leo Strauss's Recovery of Esotericism*, in S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 63-92.

Il secondo asse del pensiero di Strauss è il conflitto tra antichi e moderni. Per Strauss, i totalitarismi contemporanei sono l'esito delle categorie politiche moderne, basate sulla scienza politica di Machiavelli. Gli esiti delle categorie moderne superano persino l'immaginazione degli antichi, secondo Strauss⁴. Così, il lavoro intellettuale di Strauss si orienta come una riscoperta dei pensatori antichi⁵ che per lui significa il tentativo di salvare la filosofia politica dalla crisi in cui è stata posta dall'affermarsi della scienza politica⁶. Su questo asse si colloca anche il ripensamento del diritto naturale, che, alla luce degli esiti della Repubblica di Weimar (il nazionalsocialismo) e di fronte agli eventi del processo di Norimberga (alcuni nazisti si difendevano dicendo di aver solo seguito le leggi dello Stato), nel Dopoguerra sembra a molti una correzione necessaria del costruttivismo politico moderno.

La critica allo storicismo è il terzo asse del pensiero di Strauss⁷. Lo storicismo è l'approccio dominante della tradizione intellettuale tedesca nella lettura dei testi, secondo il quale il pensiero è semplicemente il prodotto del suo tempo senza nessuna possibile pretesa di validità o verità universale. Il relativismo moderno è un esito di questo approccio. Strauss non intende sminuire, e men che meno negare, l'importanza della dimensione storica. Anzi, per lui, la filosofia consiste nel mettere in luce la fitta trama di analogie e differenze che lega il passato al presente; ma lo storicismo recide tale trama relegando il passato in se stesso e bloccando così, di fatto, il pensiero.

L'ultimo asse del pensiero di Strauss, il quarto, riguarda la dimensione pratica della filosofia⁸. La filosofia è riflessione sulla vita e in quanto tale pone il problema della scelta corretta e riguarda quindi il tema del modo di vivere migliore. Il legame tra vita politica e vita filosofica è così stretto e ineludibile: la scelta politica è impegno per il vero che presuppone la domanda filosofica sulla realtà e non può esimersi dal giudizio filosofico sulla sua validità. Su questo asse si apre la questione del rapporto tra Gerusalemme e Atene, ossia tra l'approccio ebraico alla prassi e quello greco, il primo basato sulla legge divina, il secondo sulla legge riconoscibile dalla ragione nella natura. La tensione ineliminabile tra questi due

⁴ S. ROSEN, *Leo Strauss and the Problem of the Modern*, in S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 119-136.

⁵ C. ZUCKERT, *Strauss's Return to Premodern Thought*, in S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 93-118.

⁶ N. BEHNEGAR, *Strauss and Social Science*, in S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 215-240.

⁷ R. CUBEDDU, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1983.

⁸ S.B. SMITH, *Philosophy as a Way of Life: The Case of Leo Strauss*, in «Review of Politics», 71, 2009, pp. 1-17; W.A. GALSTON, *Leo Strauss's Qualified Embrace of Liberal Democracy*, in S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 193-214.

approcci alla prassi caratterizzerebbe la tradizione occidentale e gli inutili tentativi di sintetizzare le due prospettive spiegherebbero i drammi della modernità.

Per mettere a fuoco la posizione di Strauss, considereremo prima di tutto un breve profilo biografico, necessario per capire le esigenze esistenziali delle sue proposte filosofiche. Successivamente considereremo più a fondo le ragioni del suo approccio filosofico alla politica e la sua critica all'approccio scientifico. Infine, potremo considerare la sua tesi relativa al rapporto tra Atene e Gerusalemme. Concluderemo con una breve valutazione critica.

2. *Le radici esistenziali del pensiero politico di Strauss*

Leo Strauss nacque il 20 settembre 1899 nella piccola città tedesca di Kirchhain, nell'Assia, in una famiglia ebraica conservatrice e ortodossa⁹. Frequentò il prestigioso liceo *Philippinum* a Marburgo, dove fu introdotto alla filosofia greca classica e alla tradizione umanistica tedesca. Nonostante la sua educazione convenzionale, a 17 anni abbracciò il sionismo, colpito dalla vista dei rifugiati di un pogrom russo e dal timore che eventi simili potessero verificarsi anche in Germania. Strauss frequentò l'Università di Marburgo, dove entrò in contatto con il movimento neo-kantiano dominante nella filosofia tedesca dell'epoca. La filosofia di Hermann Cohen influenzò notevolmente Strauss, portandolo a conseguire un dottorato sotto la supervisione di Ernst Cassirer all'Università di Amburgo. Le sue relazioni con la scuola di Marburgo, in particolare con Jacob Klein, influenzarono il suo sviluppo intellettuale. Successivamente studiò anche a Friburgo.

Inizialmente interessato alla teologia naturale, si avvicinò a Martin Heidegger. Questo incontro, insieme alla frequentazione di studenti come Hans-Georg Gadamer e Hannah Arendt, ebbe un impatto profondo su di lui. Dopo il dottorato, Strauss si unì al *Freies Jüdisches Lehrhaus* di Franz Rosenzweig, a Francoforte, dedicandosi a temi ebraici. I primi scritti di Strauss furono pubblicati su periodici ebraici, attirando l'attenzione di Julius Guttmann, capo dell'Accademia per la Scienza del Giudaismo a Berlino. Qui, Strauss lavorò all'edizione di Moses Mendelssohn, mentre iniziava a esplorare la filosofia della religione di Spinoza. Nel 1930 pubblicò un libro su Spinoza, con il quale iniziò a occuparsi di un tema importante per le sue indagini successive, quello del «problema teologico-

⁹ Per un'introduzione alla vita di Strauss, si veda S.B. SMITH, *Leo Strauss: The Outlines of a Life*, in ID. (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 13-40. Per un'approfondita biografia intellettuale, si veda C. ALTINI, *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma 2021. Dello stesso autore, si veda anche ID., *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Roma-Bari 2009.

politico»¹⁰. La Repubblica di Weimar con la sua soluzione liberale del problema teologico-politico sembrò subito a Strauss come una via d'uscita debole. Per gli ebrei tedeschi, la filosofia di Spinoza, con il suo secolarismo radicale, offriva una risposta nuova e più concreta alla "questione ebraica". Così, la debolezza della Repubblica di Weimar e la sua vulnerabilità alla demagogia, sia di sinistra che di destra, divennero un problema centrale per Strauss.

Grazie a una borsa di studio della Rockefeller Foundation, nel 1932 Strauss lasciò la Germania per Parigi, dove restò fino al dicembre del 1933. La sua borsa fu in parte resa possibile da lettere di raccomandazione scritte da Carl Schmitt, futuro nazionalsocialista. Schmitt era stato colpito da una lunga recensione di Strauss al suo *Der Begriff der Politischen*. Strauss dichiarò successivamente che questa recensione segnò un «cambiamento di orientamento verso la filosofia politica». Durante questo periodo, Strauss sposò Marie (Miriam) Bernsohn.

Strauss osservò l'ascesa del nazismo al potere dall'esterno, ignaro dell'adesione di Schmitt al Partito nazista. Nelle sue lettere di questo periodo, Strauss critica il liberalismo occidentale e sostiene la necessità di un'ideologia imperiale neo-romana. Il suo interesse per Cesare e la sua nuova simpatia per Virgilio sono i segni della sua ricerca di una "scintilla" di romanità nel mondo moderno. Queste prospettive sono l'esito dell'abbandono da parte di Strauss del neo-kantismo e del suo temporaneo entusiasmo per il "nuovo pensiero" di Heidegger e Rosenzweig, centrato sul nichilismo e sulla filosofia di Nietzsche. Tuttavia, nel volgere di pochi anni, il fascino del nichilismo tedesco si dissolse nel pensiero di Strauss.

Simultaneamente, Strauss iniziò a lavorare su Maimonide, anche per uno scopo strategico: ottenere una posizione accademica presso l'Università Ebraica, dove lavorava già il suo amico Gershom Scholem. Il lavoro su Maimonide persuase Strauss dell'influenza platonica sul pensiero medievale e lo convinse del rapporto tra giustificazione politica e rivelazione: il problema della rivelazione non sarebbe solo religioso, ma anche politico. La sua posizione destò la perplessità di molti suoi amici.

Nel 1934, Strauss si trasferì in Inghilterra, dove divenne membro del Sidney Sussex College di Cambridge e intraprese una ricerca su Hobbes che culminò con la pubblicazione di un importante libro nel 1936¹¹. Fu una tappa significativa del percorso intellettuale di Strauss, che vide Hobbes come il momento di rottura cruciale tra antichi e moderni. Tuttavia, nonostante l'apprezzamento ottenuto dal libro, non trovò una posizione accademica stabile in Inghilterra e nel 1937 si trasferì negli Stati Uniti come lettore presso la Columbia Univer-

¹⁰ L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1930; trad. it. R. CAPORALI, *La critica della religione in Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2003.

¹¹ ID., *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936.

sity. L'anno successivo accettò una posizione permanente alla New School for Social Research.

Durante questo periodo, Strauss fece scoperte cruciali sulla tradizione esoterica e scrisse saggi sulla filosofia politica classica, sugli ebrei medievali e sui pensatori islamici. Durante il suo periodo alla New School, Strauss iniziò anche ad attirare studenti e formò una "prima generazione" di allievi che avrebbero lasciato un segno importante nella vita intellettuale americana.

Nell'autunno del 1949, Strauss si trasferì all'Università di Chicago dove si presentò con sei conferenze intitolate *Natural Right and History*, in seguito ampliate e pubblicate in un importante libro omonimo nel 1953. Si tratta di un punto di svolta nella sua carriera: da sconosciuto, diventa una figura di spicco nella filosofia politica americana. *Natural Right and History* è il libro più ampiamente letto di Strauss e rappresenta una riflessione approfondita sulla tradizione occidentale della filosofia politica, evidenziando la sua preoccupazione per la modernità¹². A Chicago, Strauss attrasse immediatamente studenti di talento e formò una nuova generazione di "straussiani".

Nel 1954, Strauss fu professore ospite presso l'Università Ebraica di Gerusalemme, su invito di Gershom Scholem. Quest'ultimo avrebbe voluto convincerlo ad accettare una posizione permanente in quella Università, anche perché tornasse a dedicarsi a temi legati all'ebraismo, ma Strauss declinò l'offerta: ormai desiderava solo dedicare il suo tempo alle questioni fondamentali che aveva affrontato negli ultimi anni. Le sue lezioni a Gerusalemme sfociarono nel celebre saggio *What is Political Philosophy?*, pubblicato in inglese nel 1959.

Le ultime fasi della vita di Strauss, dopo il suo ritorno da Israele, sono state contraddistinte da una produttività intensa e costante. L'ultima fase è caratterizzata dall'abbandono completo della forma e del contenuto della filosofia moderna: Strauss non si sentiva più vincolato a fare compromessi o a leggere i classici attraverso gli schemi accademici. L'attenzione si rivolge in modo sempre più intenso sul problema teologico-politico, ora concepito in termini di bipolarità tra Gerusalemme e Atene. Gerusalemme e Atene non rappresenterebbero due culture, ma piuttosto due modi di vita profondamente diversi e inconciliabili: la vita di fede e pietà o la vita razionale autosufficiente, la vita morale o la vita filosofica. La domanda su quale di queste sia giusta e su come fare una scelta tra di esse ha occupato il pensiero di Strauss negli ultimi anni.

Il libro *Thoughts on Machiavelli* rappresenta un'analisi prolungata del problema della teologia politica, considerando Machiavelli come il vero fondatore della modernità. Strauss ha letto l'opera di Machiavelli come uno dei grandi discorsi teologico-politici dell'inizio della modernità, opposti alla religione rivelata nelle

¹² L. STRAUSS, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; trad. it. N. PIERRI, *Diritto naturale e storia*, il nuovo melangolo, Genova 2009.

sue forme tradizionali. Questa lettura è stata accolta con scetticismo da molti, ma Strauss ha difeso la sua interpretazione, sostenendo che la critica spesso provenisse da coloro che non avevano compreso appieno il problema della teologia politica. Strauss ha espresso dubbi sulla possibilità che la filosofia possa mai confutare o superare la possibilità della rivelazione. Inoltre, ha riconosciuto il valore della tradizione ebraica, affermando che l'ortodossia ebraica basa la sua pretesa di superiorità su altre religioni sulla sua superiorità razionale.

Strauss è morto il 18 ottobre 1973.

3. *Critica della scienza politica e recupero della filosofia politica classica*

Per comprendere il cuore della critica di Strauss alla modernità e all'eclissi della filosofia politica che essa comporta possiamo considerare il saggio maturo *What is Political Philosophy?*¹³, dove il filosofo tedesco discute la metodologia dello studio della politica. Dal suo punto di vista, la scienza politica, basandosi sull'assunto metodologico per cui lo studio della realtà politico-sociale dev'essere totalmente empirico e a-valutativo, si preclude la possibilità di capire davvero il proprio oggetto. Secondo Strauss, per contro, il significato della filosofia politica e il suo carattere specifico sono evidenti oggi quanto potevano esserlo al tempo in cui la filosofia politica ha fatto la sua comparsa ad Atene. Ogni azione politica mira alla conservazione o al cambiamento. Nell'ambito della conservazione, desideriamo impedire un cambiamento per il peggio; nell'ambito del cambiamento, desideriamo realizzare qualcosa di migliore. Tutta l'azione politica è, quindi, guidata da qualche pensiero sul come migliorare le cose o su come si rischia di peggiorarle. Ma un pensiero relativo al miglioramento o al peggioramento implica un giudizio del bene. La consapevolezza del bene che guida tutte le nostre azioni può avere il carattere di opinione: è mera opinione se non viene più messa in discussione, ma, se ci riflettiamo sopra, è oggetto di filosofia. Vediamo meglio perché.

Secondo Strauss, il fatto stesso che possiamo mettere in discussione un'opinione ci orienta verso un pensiero relativo al bene che non è ulteriormente discutibile, verso una conoscenza. Ogni azione politica ha in sé una direzione verso la conoscenza del bene, della vita buona o della società buona. Se questa direzione diventa esplicita emerge la filosofia politica. Chiamando questa ricerca filosofia politica, Strauss implica che essa fa parte di un tutto più grande: la filosofia.

Poiché la filosofia politica è un ramo della filosofia, anche la spiegazione più provvisoria di che cosa sia la filosofia politica non può fare a meno di spiegare

¹³ L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, in «The Journal of Politics», vol. 19, 1957, pp. 343-368; trad. it. (di una versione precedente) ID., *Che cosa è la filosofia politica*, in «Il Politico», 21, 1956, pp. 359-373.

che cosa sia la filosofia. La filosofia, come ricerca della saggezza, è ricerca della conoscenza del tutto. La ricerca non sarebbe necessaria se tale conoscenza fosse già disponibile. L'assenza di conoscenza dell'intero non significa, tuttavia, che gli esseri umani non abbiano pensieri sull'intero: la filosofia è necessariamente preceduta da opinioni. È il tentativo di sostituire le opinioni con la conoscenza. Invece di "intero", i filosofi dicono anche "tutte le cose"; l'intero non è un etere puro o un'oscurità ininterrotta in cui non si possa distinguere una parte dall'altra o in cui non si possa discernere nulla. La ricerca della conoscenza di "tutte le cose" significa ricerca della conoscenza di Dio, del mondo e dell'uomo, o piuttosto ricerca della conoscenza delle nature di tutte le cose: le nature nella loro totalità sono "l'intero". La filosofia non è possesso della verità, ma ricerca della verità. Il tratto distintivo del filosofo è che "sa di non sapere nulla" e che la sua consapevolezza dell'ignoranza lo induce a lottare con tutte le sue forze per la conoscenza. Smetterebbe di essere un filosofo se eludesse o trascurasse le domande che non possono essere risolte. I pro e i contro delle possibili risposte possono essere in equilibrio, e la discussione potrebbe non raggiungere mai una decisione condivisa finale. Tuttavia, ciò non rende inutile la filosofia. La chiara comprensione di una domanda fondamentale comporta la comprensione della natura dell'oggetto su cui verte la domanda.

La filosofia politica è il tentativo di sostituire l'opinione sulla natura delle cose politiche con la conoscenza di quelle cose. Le cose politiche sono per loro stessa natura soggette ad approvazione e disapprovazione, a scelta e rifiuto, a lode e biasimo. È della loro essenza non essere neutre, ma sollevare una pretesa all'obbedienza, all'alleanza, alla decisione o al giudizio degli uomini. Non si comprendono per quello che sono, cioè come cose politiche, se non si prende sul serio la loro pretesa esplicita o implicita di essere giudicate in termini di bontà o cattiveria, giustizia o ingiustizia. Per giudicare saggiamente, bisogna conoscere i criteri veri. Se la filosofia politica vuole rendere giustizia al suo oggetto, deve lottare per una genuina conoscenza di tali criteri. Così, la filosofia politica è il tentativo di conoscere la natura delle cose politiche, ma anche l'ordine politico giusto o buono.

Tutta la conoscenza delle cose politiche implica assunzioni sulla loro natura, cioè assunzioni che riguardano non solo una situazione politica data, ma la vita politica o la vita umana in generale. Non si può sapere nulla su una guerra in corso in un dato momento senza avere un'idea, per quanto vaga e sfocata, della guerra in quanto tale e del suo posto nella vita umana in quanto tale. Non si può vedere un poliziotto come un poliziotto senza un'assunzione sulla legge e sul governo in quanto tali. Le assunzioni sulla natura delle cose politiche, implicite in ogni conoscenza di quelle cose, hanno il carattere di opinioni. È solo quando queste assunzioni diventano tema di un'analisi critica e coerente che emerge un approccio filosofico o scientifico alla politica.

Sulla base di queste conclusioni sulla natura del sapere politico, Strauss esplora criticamente il positivismo nelle scienze sociali, evidenziando quattro principali argomentazioni. In primo luogo, Strauss sottolinea che è impossibile studiare i fenomeni sociali senza compiere giudizi di valore, poiché ogni azione umana è guidata da valutazioni sul bene e sul male. In secondo luogo, Strauss critica l'assunzione positivista secondo la quale i conflitti di valore non sarebbero risolvibili razionalmente; per contro, egli sostiene che molti di essi possono essere risolti utilizzando la ragione umana. Terzo, Strauss sottolinea che il positivismo spesso trascura la conoscenza prescientifica o il "senso comune", suggerendo che molte verità fondamentali sono già conosciute senza necessità di prove scientifiche. Infine, Strauss evidenzia che il positivismo si trasforma inevitabilmente in storicismo, poiché la comprensione storica diventa essenziale e totalizzante per la scienza sociale.

In generale, Strauss critica la concezione positivista di una scienza sociale "senza valori", sostenendo che i giudizi di valore sono intrinseci all'osservazione e alla comprensione dei fenomeni sociali. Per svolgere la sua argomentazione, Strauss mette in discussione l'idea che la scienza moderna sia l'unica forma di conoscenza valida, sottolineando che essa è una prospettiva storicamente specifica tra molte altre possibili. Infine, Strauss respinge l'idea di un progresso lineare nella storia e contesta la validità dell'evoluzionismo, affermando che l'evoluzione non può rendere intelligibile l'umanità. Per contro, Strauss propone un approccio storico-relativista che sfida la pretesa di superiorità della scienza moderna e pone l'accento sull'importanza delle variabili storiche e culturali nella comprensione della società e del pensiero umano.

Il superamento della metodologia positivista, così, richiede per Strauss una riappropriazione della metodologia seguita dai filosofi politici classici, in particolare da Platone e Aristotele. Secondo Strauss, la filosofia politica classica non va letta come limitata alle esperienze politiche ormai sorpassate che l'avevano provocata, ma va colta come processo di pensiero vitale che può intercettare e interpretare anche le dinamiche del nostro mondo politico e sociale. Su questa base, Strauss propone un'opposizione tra classicità e modernità che supera la freccia dello storicismo progressista, pur senza indulgere nella nostalgia conservatrice.

Strauss identifica nella moderazione uno dei tratti caratterizzanti dell'atteggiamento classico di fronte alla realtà politica. La riflessione sulla moderazione si svolge come un'esegesi di *Le leggi* di Platone, che discute l'opportunità di raccomandare la consunzione di vino come modo per indurre l'apertura e l'innovazione nel pensiero di coloro che sono profondamente radicati nelle tradizioni politiche. Analogamente, Strauss discute i passi in cui Platone menziona l'ateniese sconosciuto, che cerca di introdurre le leggi e le istituzioni ateniesi a Creta, per civilizzare una società considerata arretrata. La scelta politica rivela la sua ambiguità tra l'opportunità di mantenere lo *status quo* necessario per garantire la

giustizia raggiunta dalla città e l'opportunità di cambiare l'ordinamento esistente per accogliere ulteriori istanze di giustizia: la moderazione è la virtù che cerca il bilanciamento praticamente possibile tra queste due direzioni opposte. Così, secondo Strauss, la filosofia politica classica è una visione completa che non include solo una teoria politica, ma implica anche la virtù, l'abilità politica. Si tratta di un'abilità che può essere efficace solo se è capace di mediazione e quindi se è libera dal fanatismo e arricchita da un'esperienza viva e diretta dei fenomeni politici.

Ma come si compenetra la dimensione teorica con quella pratica (*virtù*) della filosofia politica classica, secondo Strauss? Il punto è che la virtù non può essere tale se non ci fosse un criterio di correttezza: così, la moderazione dell'agire politico è comprensibile solo da parte di chi capisce come possono modificarsi le comunità politiche, evolvendosi o degenerando. È per questo che, secondo Strauss, nella prospettiva classica diventa centrale la nozione di "regime". Strauss osserva che per i classici un regime è la forma di vita condivisa da una comunità politica, che dà ai suoi cittadini uno stile di vita, un gusto morale e lo spirito delle leggi. Le considerazioni dei filosofi classici sulle forme di regime, quindi, sono lo sfondo teorico che permette di discutere razionalmente quale sia il comportamento moderato che l'uomo politico deve tenere nelle circostanze concrete per essere virtuoso.

Strauss si focalizza sulle posizioni di Platone e Aristotele, che apprezza per la loro capacità di unire nobiltà, semplicità e grandiosità silenziosa. Il loro atteggiamento non è conservatore, secondo Strauss, e anzi scrivono in un periodo in cui le tradizioni politiche vengono scosse e manca assolutamente una tradizione consolidata di riflessione sulla politica. Per questo, secondo Strauss, i filosofi classici si accostavano alle questioni politiche in modo vivace e diretto, senza pregiudizi derivati da tradizioni filosofiche precedenti. Strauss apprezza in particolare la freschezza della filosofia politica classica perché, pur unendo teoria politica e abilità pratica, rimane libera dalle ristrettezze generate dai tecnicismi giuridici e pone l'accento sulla flessibilità e la magnanimità del vero statista.

Secondo Strauss, la filosofia politica moderna e, in particolare, il pensiero politico scientifico si sono allontanati dai problemi semplici e primari, assumendo un carattere "astratto". La riflessione politica moderna ha cercato di superare i limiti di quella classica per trovare soluzioni definitive ai problemi del vivere politico, ma le soluzioni si sono rivelate fallaci proprio perché astratte. Strauss sottolinea che la filosofia classica sembra meno ambiziosa quando si limita alla ricerca del "miglior regime" realizzabile, senza occuparsi del regime ottimo e definitivo. Tuttavia, questa mancanza di ambizioni eccessive sarebbe proprio il suo merito: la filosofia classica ha riconosciuto che l'attuazione del miglior regime dipende da una serie di circostanze fortuite, spesso da noi non controllabili, e l'astrattezza del pensiero moderno è un difetto che nasce proprio dall'aver perso di vista questo punto.

Strauss affronta alcune critiche comunemente rivolte alla filosofia politica classica, come l'accusa di essere antidemocratica o di essere basata su una cosmologia antiquata. Per Strauss, la critica relativa alla democrazia è riduttiva, poiché la filosofia classica riconosceva i vantaggi della democrazia, ma la riteneva inferiore perché aveva di mira la virtù, piuttosto che la libertà. Riguardo alla cosmologia, Strauss sottolinea che la filosofia classica si basava sull'atteggiamento di Socrate, che riconosceva la propria ignoranza e cercava di comprendere l'uomo alla luce del mistero del tutto. La filosofia classica, quindi, è una forma di pensiero che evita tanto di ridurre tutto il sapere alla visione scientifica del momento quanto il ripiegamento meditativo sull'anima umana che rifiuta di occuparsi della realtà esterna.

4. *L'Occidente tra Atene e Gerusalemme?*

Il recupero della filosofia politica classica dopo la modernità auspicato da Strauss non è semplice. Esso comporta di rivalutare una razionalità sicura di sé, ma consapevole dei propri limiti e quindi aperta al mistero. È una razionalità che non rifiuta gli aspetti della religione che non riesce a spiegare e quindi si contrappone alla concezione illuminista della ragione. Recuperare la ragione classica, quindi, vuol dire aprirsi anche a un ritorno della rilevanza della religione nella sfera pubblica e politica. Strauss ha affrontato questi temi nel saggio *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*¹⁴, dove sostiene che l'idea illuministica di progresso è problematica e ci ha condotti sull'orlo di un abisso. Ora sarebbe necessario considerare alternative: dovremmo fermarci dove siamo o, se ciò non fosse possibile, tornare indietro. "Ritorno" è la traduzione della parola ebraica "t'shuvah", che ha un significato ordinario e uno enfatico. Il suo significato enfatico si traduce come "pentimento", che è un ritorno dal cammino sbagliato a quello giusto. Citando alcuni versetti del primo capitolo di Isaia, Strauss sostiene che ciò implica che eravamo una volta sulla strada giusta, ma poi abbiamo deviato: deviazione, peccato o imperfezione non sono originari. L'uomo è originariamente a casa, nella casa del Padre. Diventa uno straniero attraverso l'allontanamento, ossia il peccato. Il pentimento è il ritorno a casa. Il ritorno è una fine perfetta, il ripristino del perfetto inizio. Il pentimento è il ritorno; la redenzione è il ripristino. La speranza è l'attesa del ritorno della città fedele.

In questo contesto, Strauss esplora il concetto di Messia e sottolinea che, secondo la visione più accettata, il Messia è inferiore a Mosè. L'era messianica

¹⁴ L. STRAUSS, *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, in «Modern Judaism», n. 1, 1981, pp. 17-45; trad. it. ID., *Gerusalemme e Atene. Progresso o ritorno?*, in ID., *Gerusalemme e Atene. Saggi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 37-83. Il saggio è il testo di due lezioni tenute da Strauss a Chicago nel 1952.

vedrà il ripristino della piena pratica della *Torah*, parte della quale è stata interrotta a causa della distruzione del Tempio. La vita degli ebrei sarebbe una vita di ricordo, ma anche di anticipazione e speranza. La speranza di redenzione è la restaurazione.

In questo modo, Strauss osserva che il progresso non è una preoccupazione ebraica. L'ebraico può esprimere facilmente il concetto di ritorno, ma non quello di progresso. Anche se il messianismo sembra dare maggiore importanza al futuro rispetto al passato, la tradizione ebraica mantiene comunque la convinzione nella superiorità del passato (Mosè) sul presente (il Messia). Nel '900, poi, secondo Strauss, il termine *t'shuvah* acquisisce un significato ancora più enfatico: suggerisce non solo un ritorno all'interno dell'ebraismo, ma anche un ritorno all'ebraismo da parte di coloro che se ne sono allontanati. Questo contrasta con la mentalità comune, dalla quale questo allontanamento non è visto come una defezione, ma piuttosto come un progresso.

Secondo Strauss, le soluzioni umane al problema ebraico sono destinate al fallimento. Le due vie alternative sono state l'assimilazione e il sionismo politico, che lui stesso aveva abbracciato in gioventù. Mentre l'assimilazione ha portato a una negazione dell'identità ebraica, il sionismo politico ha sollevato problemi legati al territorio, alla lingua e alla cultura ebraica. Secondo Strauss, il tentativo di risolvere il problema ebraico è fallito a causa del potere travolgente del passato e tale fallimento decreta la crisi della fede nel progresso.

Il crollo della fede nel progresso si vedrebbe, secondo Strauss, nel fatto che la parola "cambiamento" sta comunemente sostituendo la parola "progresso". Tale sostituzione suggerisce che ci siano dubbi sul valore del futuro verso cui pare di avvicinarsi. Infatti, a questa sostituzione si affianca un'altra: quella della parola "idea" con la parola "fede". Il punto è che l'idea di progresso si basava sulla possibilità di una comprensione perfetta della realtà, che porterebbe con sé la perfezione della tecnica. Ma possiamo davvero sentirci certi che ci sarà un progresso tecnico infinito? Insomma, per Strauss, il tentativo di risolvere il problema ebraico è fallito a causa della potenza travolgente del passato, e la crisi della fede nel progresso ha portato alla riflessione sulla natura e sulla direzione del cambiamento.

Strauss legge il ritorno della tradizione ebraica e la parallela crisi dell'idea di progresso come sintomi dell'ambivalenza del rapporto tra classicità e modernità. La caratteristica particolare della modernità, secondo Strauss, non starebbe nell'idea di progresso, che era già stata elaborata nella classicità, ma nell'appiattire uno sull'altro il progresso intellettuale a il progresso politico-sociale. Nella concezione classica, era ammesso un progresso infinito ma solo in linea teorica e solo all'interno della sfera intellettuale. La classicità, tuttavia, riteneva impraticabile il progresso nella pratica, perché cataclismi e rivoluzioni sconvolgono periodicamente la vita umana. Così non ci può essere garanzia che al progresso intellettuale

corrisponda necessariamente il progresso politico-sociale. La modernità ritiene, per contro, che la corrispondenza tra il progresso intellettuale e quello politico-sociale sia garantita dal metodo scientifico, che può essere appreso da tutti e quindi introdurre una redenzione universale. Inoltre, la modernità introduce l'idea di un futuro infinito sulla terra senza interruzioni catastrofiche. Così, Strauss legge la crisi attuale della civiltà occidentale come il declino dell'idea di progresso nel senso pieno ed enfatico del termine e come un ritorno alla classicità, nella misura in cui ritorna la consapevolezza che la possibilità del progresso intellettuale non garantisce il progresso politico-sociale.

La crisi dell'idea di progresso non è marginale, secondo Strauss, ma tocca il cuore della nostra vita pratica. Infatti, secondo lui, l'idea di progresso è la base dell'atteggiamento antropocentrico della modernità, che vede l'uomo come il centro dell'universo. Tale atteggiamento aveva provocato, nella modernità, un cambiamento radicale nell'orientamento morale rispetto alla classicità, rendendo il concetto di diritto soggettivo prioritario rispetto a quello di dovere. Così, per Strauss, nella modernità la libertà, intesa come possibilità di fare ciò che si vuole, senza limitazioni sull'oggetto del volere, avrebbe preso il posto della virtù. La vita buona sarebbe diventata la possibilità di assumere modelli personali, piuttosto che il rispetto di modelli preesistenti. Vista da questo punto di vista, la crisi della modernità, rappresentata per Strauss dagli eventi bellici del '900, sarebbe il segno che la storia mostra la necessità di limiti della libertà umana. La conoscenza scientifica e l'antropocentrismo imperniato su diritti soggettivi e sulla libertà non garantiscano il progresso socio-politico promesso.

La soluzione alla crisi della modernità non può essere un semplice ritorno alla civiltà premoderna, secondo Strauss, a causa di un conflitto fondamentale che sussisterebbe tra le radici della civiltà occidentale, la radice religiosa ebraica (rappresentata da Gerusalemme) e la radice filosofica greca (rappresentata da Atene). La morale biblica e la morale filosofica sarebbero sostanzialmente in accordo, ma sussisterebbero anche elementi di differenza tra le due prospettive, che alimentano una tensione interna alla civiltà occidentale. Strauss critica l'interpretazione abituale per cui la filosofia greca, con la difesa della pederastia, per esempio, sarebbe in contrasto con la moralità di Mosè. Strauss sottolinea che, per contro, il pensiero morale di Platone concorda con gli insegnamenti di Mosè riguardo a temi come omicidio, furto e adulterio. Entrambi gli approcci concordano sul fatto che il corretto contesto della moralità è la famiglia patriarcale monogama, in cui gli uomini adulti, specialmente gli anziani, predominano. Entrambe le tradizioni valorizzano la giustizia come virtù, intendendola principalmente come obbedienza alla legge, includendo non solo leggi civili, penali e costituzionali, ma anche leggi morali e religiose. Entrambi gli approcci vedono la legge e la giustizia come divine, e pongono l'accento sulla retribuzione divina. Anche dal punto di vista metafisico e teologico le due prospettive sono compatibili, sostenendo una

forma di monoteismo: Strauss mette in luce l'analogia tra il primo capitolo di *Genesi* e il *Timeo* di Platone.

Per Strauss, la nozione di legge divina è un terreno comune tra Bibbia e filosofia greca, ma le due tradizioni si oppongono nel modo di intendere tale legge. Strauss esamina il ruolo della giustizia nelle due tradizioni, e osserva alcune cruciali differenze. Per esempio, se la magnanimità è considerata positivamente nella filosofia greca, la Bibbia presenta una visione critica del "gentiluomo". Un altro esempio sarebbe la ricchezza: la Bibbia vede la ricchezza come causa di povertà e la considera un problema di giustizia, mentre la filosofia greca considera positivamente la solidità economica, come prerequisito della virtù: solo il benestante potrebbe dedicarsi alle attività che rendono virtuosi, come le scienze, le arti o la vita politica in genere.

Una differenza importante è il contrasto tra colpa e virtù. Per la filosofia greca la perfezione morale consisterebbe nella conoscenza e nella contemplazione, mentre per la Bibbia sarebbero centrali l'umiltà (il senso della propria limitatezza, della propria colpa), la necessità del pentimento e del perdono, la fede nella misericordia divina. Per tale ragione, la filosofia greca non svilupperebbe un esame approfondito delle intenzioni, approfondite invece nella tradizione biblica con l'analisi dalla purezza del cuore. Per la stessa ragione, il filosofo greco vive al di là della paura e non ha bisogno di speranza, mentre l'uomo giusto della Bibbia teme Dio e spera nella sua misericordia.

Secondo Strauss, la radice della differenza risiede nel concetto di natura, una nozione chiave della filosofia greca ma che mancherebbe del tutto nella tradizione biblica. La lingua ebraica non disporrebbe di una parola equivalente a "natura", tanto che il termine ebraico utilizzato è derivato indirettamente da una parola greca. La differenza sostanziale sarebbe che la filosofia greca considererebbe la natura come un principio impersonale superiore a qualsiasi essere personale, mentre la Bibbia identificherebbe la prima causa come una persona. Così, per la filosofia greca la fonte dell'ordine è un principio che può essere oggetto di conoscenza per l'intelligenza umana, mentre per la tradizione biblica è la volontà di una persona che è imperscrutabile dagli esseri umani. Per questo, la legge per i greci sarebbe una legge naturale e quindi universale, conoscibile da tutti gli esseri umani. Per contro, la prospettiva biblica affonderebbe le radici nel riconoscimento della diversità delle leggi divine: la Bibbia sostiene che solo una particolare legge divina è veramente divina, e tutti gli altri codici sono considerati fraudolenti. La fiducia in Dio si basa sull'alleanza, un accordo vincolante iniziato da Dio e non liberamente stipulato da partner indipendenti. Questa diversità pone un problema per coloro che cercano di stabilire un ordine morale universale basato sulla legge divina e mostra invece il legame profondo tra questione politica e questione teologica, uno dei capisaldi della riflessione di Strauss.

La tensione tra le concezioni bibliche e filosofiche della vita buona, per Strauss, è un aspetto centrale della storia intellettuale e spirituale occidentale. Sarebbe un conflitto irrisolto e irrisolvibile, ma tuttavia benefico: Strauss lo vede come il segreto della vitalità della civiltà occidentale. È una tensione fondamentale che, se vissuta, può garantire la continua vitalità della cultura occidentale. Strauss conclude suggerendo che gli individui dovrebbero abbracciare o la prospettiva filosofica o quella teologica, mantenendo un'apertura alle sfide poste dall'altra. Questa riabilitazione della teologia politica sarebbe la chiave per superare la crisi della modernità.

5. *Una breve valutazione critica*

La critica alla modernità è costata a Strauss l'accusa di essere un autore eccessivamente conservatore, legato a tradizioni e forme politiche superate e, fortunatamente, irripetibili. La sua critica al liberalismo, conseguenza anche delle sue osservazioni sul fatto che lo scrivere filosofico è sempre esoterico, gli è valsa addirittura la critica di essere un fascista¹⁵. È una critica per certi versi paradossale, rivolta a un autore ebreo che negli anni '30, l'epoca di trionfo del nazionalismo in Europa, peregrina irrequieto tra gli Stati europei per poi trovare rifugio negli Stati Uniti d'America.

In realtà, va detto che l'atteggiamento intellettuale di Strauss non pare mai ideologico, ma pare piuttosto motivato da una genuina esigenza filosofica, quella di mettere in discussione alla radice i presupposti delle opinioni e dei convincimenti personali. È questo atteggiamento, che scaturisce dalle sue riflessioni sulla natura della filosofia e della filosofia politica in particolare, che lo induce a interrogarsi sulla libertà e a dubitare del modo di intendere la libertà fatta propria dal liberalismo: Strauss è consapevole che se quel modo di intendere la libertà fosse errato, le conseguenze del liberalismo potrebbero rivelarsi, alla prova dei fatti, molto diverse dalle attese; il liberalismo potrebbe riverarsi un'ulteriore ideologia che promette molto, ma riesce solo a "mascherare" nella realtà le dinamiche spiacevoli che non riesce davvero a eliminare. Dopo 70 anni, al suo grido di allarme può forse essere riconosciuto qualche merito.

Riconoscere la genuina esigenza filosofica di Strauss non significa dimenticare aspetti problematici della sua proposta. In particolare, andrebbe discussa la sua tesi del contrasto tra Atene e Gerusalemme. Da una parte, la causa prima dei filosofi greci pare molto più personale di quanto supponga Strauss. Si pensi al Demiurgo platonico, o all'Atto puro, che è pensiero di pensiero, di Aristotele:

¹⁵ W.H.F. ALTMAN, *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*, Lexington Books, Lanham 2010.

è capace di amore e di azione! Dall'altra parte, la creazione di cui para la Bibbia porta in sé un ordine e un valore («e vide che era cosa buona...») che manifesta un'intenzionalità creatrice guidata da criteri: la Bibbia non è forse così volontaristica come Strauss suppone. Però, focalizzandosi sulla sua tesi dell'opposizione tra tradizione greca e tradizione ebraica, Strauss finisce per sottostimare taluni esiti della tradizione filosofico-teologica medievale, che, nelle sue diverse varietà filosofiche (aristotelismo e platonismo) e religiose (ebraismo, cristianesimo, islamismo), ha sempre cercato di conciliare Atene e Gerusalemme. Gli esiti talvolta furono forse più fruttuosi di quanto Strauss affermi e sono ancora vitali proprio nell'ambito del diritto naturale caro a Strauss.

L'aspetto del pensiero di Strauss che forse rimane ancora più vitale è quello metodologico: la sua difesa della filosofia politica di fronte alle pretese della scienza politica. Strauss richiama la necessità di giungere con la critica intellettuale fino ai principi dei modi di pensare, senza limitare la ricerca dell'origine dell'ordine politico per paura di toccare il tema estremo della causa prima e quindi di abordare la teologia politica. Se una rivoluzione è veramente un ritorno, come Strauss stesso ha cercato di mostrare, più che vedere Strauss come un conservatore dovremmo vederlo come un rivoluzionario, che ha cercato di smarcare l'illuminismo dai pregiudizi naturalisti, per riportare il problema teologico, che è il problema della causa prima e del principio dell'ordine, nella sua patria, Atene, revocando l'esclusiva che la modernità aveva finito per concedere alla religione.

Bibliografia essenziale

- ALTINI CARLO, *Introduzione a Leo Strauss*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma 2021.
- ALTMAN WILLIAM H.F., *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*, Lexington Books, Lanham 2010.
- BEHNEGAR NASSER, *Strauss and Social Science*, in S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 215-240.
- CUBEDDU RAIMONDO, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1983.
- DUSO GIUSEPPE (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Franco Angeli, Milano 1988.
- FARNESI CAMELLONE MAURO, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Franco Angeli, Milano 2007.
- GALSTON WILLIAM A., *Leo Strauss's Qualified Embrace of Liberal Democracy*, in S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 193-214.
- LAMPERT LAURENCE, *Leo Strauss's Recovery of Esotericism*, in S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 63-92.
- ROSEN STANLEY, *Leo Strauss and the Problem of the Modern*, in S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 119-136.

- SMITH STEVEN B., *Philosophy as a Way of Life: The Case of Leo Strauss*, in «Review of Politics», 71, 2009, pp. 1-17.
- *Leo Strauss: The Outlines of a Life*, in ID. (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 13-40.
- STRAUSS LEO, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin 1930; trad. it. R. CAPORALI, *La critica della religione in Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936.
 - *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; trad. it. N. PIERRI, *Diritto naturale e storia*, il nuovo melangolo, Genova 2009.
 - *What is Political Philosophy?*, in «The Journal of Politics», vol. 19, 1957, pp. 343-368; trad. it. (di una versione precedente) ID., *Che cosa è la filosofia politica*, in «Il Politico», 21, 1956, pp. 359-373.
 - *Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization*, in «Modern Judaism», n. 1, 1981, pp. 17-45; trad. it. ID., *Gerusalemme e Atene. Progresso o ritorno?*, in ID., *Gerusalemme e Atene. Saggi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998, pp. 37-83.
- ZUCKERT CATHERINE, *Strauss's Return to Premodern Thought*, in S.B. SMITH (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, cit., pp. 93-118.

Eric Voegelin
(1901-1985)

Parlare di Eric Voegelin¹ in un contesto sociologico, se pure applicato al tema delle civiltà e dunque declinato in senso storico, esige alcune precisazioni preliminari, la prima delle quali consiste nell'avvertenza che una lettura della sua opera secondo una specifica ottica non può costituire la via d'accesso privilegiata a una produzione scientifica che, malgrado il carattere marcatamente interdisciplinare, è pure inequivocabilmente contraddistinta da una vocazione filosofica prettamente teoretica e addirittura metafisica.

Forse fu proprio la versatilità dell'opera – palesantesi mirabilmente nei cinque volumi di *Order and History*, che costituiscono indubbiamente il suo capolavoro e che spaziano con perizia dalla storia all'archeologia, dalla sociologia alla teologia –, oltre che la collocazione accademica di Voegelin – che insegnò per trent'anni discipline politico-giuridiche e solo per un breve termine teoria politica, ma mai filosofia –, ad avere a lungo ostacolato di riceverlo per ciò che in effetti egli era, ovvero un filosofo a tutto tondo, nonché il teorico della politica che più di ogni altro nel '900 ha ricompreso tale disciplina entro un'orbita filosofica.

Si trattava, a ben vedere, di un profilo affatto nuovo, ma a vario titolo largamente condiviso dai maggiori filosofi della tradizione occidentale, da Platone a Hegel, prima che il legame tra la filosofia e le discipline di matrice antropologica

¹ Eric Voegelin (Colonia 1901 - Palo Alto, California 1985) studiò diritto, economia, sociologia e dottrina dello Stato sotto la guida di Othmar Spann e Hans Kelsen a Vienna, ove in seguito ricoprì incarichi di insegnamento nelle medesime discipline. Nel 1938, in seguito all'*Anschluss* e alla sospensione della *venia legendi*, progettò di espatriare negli Stati Uniti. Ma gli eventi presero una piega drammatica e più che di espatrio si trattò di una fuga. Giunto fortunatamente negli Stati Uniti, dopo alcuni anni di insegnamento presso varie università, ottenne un incarico come professore ordinario di *Theory of Government* alla State University della Louisiana. Nel 1958 fece ritorno in Europa per ricoprire presso l'Università di Monaco la cattedra di Teoria politica che era rimasta vacante dalla morte di Max Weber, e fondarvi il primo istituto di scienze politiche e sociali della Germania postbellica. Nel 1959 rientrò definitivamente negli Stati Uniti in qualità di *research professor* presso la Hoover Institution della Stanford University. Per una bibliografia della sua opera, cfr. G.L. PRICE, *Eric Voegelin: International Bibliography 1921-2000*, Wilhelm Fink, München 2000; *Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000-2009*, in *Voegeliniana-Occasional Papers* 46 (OP), München 2009 (www.eric-voegelin-gesellschaft.de/voegelinana-occasional-papers.html).

venisse rescisso a opera del positivismo di matrice comtiana. Negli anni della formazione accademica di Voegelin la filosofia comunque rappresentava ancora il cespite di riferimento di svariati saperi regionali, oltre che la *koiné* linguistica grazie alla quale essi sapevano comunicare fra loro. Perfino Hans Kelsen, il teorico del diritto puro del quale Voegelin era stato allievo e poi assistente, ancorava la propria posizione teorica a quella della scuola neokantiana di Marburgo. E in effetti il neokantismo nelle sue varie articolazioni rappresentava, nell'ambito accademico di lingua tedesca a cavallo fra XIX e XX secolo, la linea di pensiero dominante, anche in forza della sua capacità di interloquire coi saperi specialistici, offrendo loro una griglia teorica e una solida legittimazione epistemologica.

Ciò detto, resta il fatto che, a quarant'anni dalla sua morte e in un contesto attuale segnato da un'inarrestabile settorializzazione, l'opera di Eric Voegelin rimane di non facile comprensione, e lui stesso una sorta di "famoso sconosciuto" (*bekanntes Unbekanntes*) tanto in campo filosofico che sociologico-politico.

Alle difficoltà accennate se ne aggiungono altre due di cui è bene tener presente. Da un lato, il fatto che egli si mosse a cavallo fra due universi culturali e linguistici – tedesco e americano – che nella prima metà del secolo scorso erano ancora divisi da una sorta di barriera culturale. Dall'altro, il carattere frammentario della sua opera, segnata da progetti concepiti e non conclusi, o almeno trasformati in corso d'opera. L'esempio forse più clamoroso è rappresentato dai primi tre volumi di *Order and History*, pubblicati negli Stati Uniti fra il 1956 e il 1957². Per la loro complessità essi generarono sconcerto in un pubblico che era impreparato a comprenderli in quanto ne ignorava la lunga gestazione. Questa era rappresentata da un'imponente *History of Political Ideas*, la cui stesura era stata interrotta a un passo dalla conclusione a causa di un radicale cambiamento di paradigma. Voegelin si era infatti risolto a rielaborarne completamente il contenuto nel nuovo progetto di *Ordine e storia*. Ma dopo il terzo volume anche quest'opera subì una sostanziale revisione, per cui tale proposito non trovò adeguata realizzazione e la *History* rimase ignorata fino alla morte di Voegelin³. Anche l'opera della tarda maturità, che si compone di una messe di studi, articoli

² E. VOEGELIN, *Ordine e storia* (d'ora in poi OS), vol. 1: *Israele e la rivelazione* (d'ora in poi IR), a cura e con prefazione all'edizione italiana di Nicoletta Scotti Muth, saggio introduttivo di P.J. Opitz, Vita e Pensiero, Milano 2009; vol. 2: *Il mondo della polis* (d'ora in poi MP), a cura e con saggio introduttivo di Nicoletta Scotti Muth, prefazione di L. Ornaghi, Vita e Pensiero, Milano 2015; vol. 3: *Platone e Aristotele* (d'ora in poi PA), a cura e con saggio introduttivo di Nicoletta Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 2023.

³ Gli otto volumi che la compongono furono pubblicati postumi in *The Collected Works of Eric Voegelin* (d'ora in poi CW), Missouri University Press, Columbia and London 1997-2023, voll. 19-26. Solo l'ultimo volume fece eccezione: E. VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution*, Duke University Press, Durham, NC 1974; trad. it. D. CARONITI, *Dall'Illuminismo alla rivoluzione*, Gangemi, Roma 2005.

e conferenze di argomento specifico, rimase in parte non pubblicata e richieste dopo la sua morte un lavoro redazionale di non semplice esecuzione. L'indagine critica dell'opera voegeliniana è oggi ben avviata, ma manca tutt'ora una ricostruzione equilibrata e globale del suo pensiero.

Un aspetto fondamentale che richiede una riflessione più approfondita di quanto non si sia fatto finora riguarda gli influssi che Voegelin recepì negli anni giovanili. Egli godette di una formazione quanto mai eclettica e cosmopolita. A Vienna profitò della frequentazione di importanti circoli intellettuali e del fitto dialogo, proseguito poi in via epistolare, con significative personalità dell'ambiente culturale circostante. Il percorso accademico fu intercalato dalla frequentazione di corsi tenuti da studiosi eminenti come lo storico Eduard Meyer a Berlino, il classicista Gilbert Murray a Oxford, il filosofo Karl Jaspers a Heidelberg, e altri ancora. Al conseguimento della laurea, Voegelin si trattenne a lungo negli Stati Uniti per svolgere ricerche attinenti alla dissertazione dottorale (*Über die Form des amerikanischen Geistes*, 1928) e successivamente a Parigi per avviarne di nuove, legate al progetto di redigere una teoria dello Stato (*Staatslehre*) di carattere umanistico e non tecnicistico, che esaminasse le due componenti essenziali di ogni ordinamento politico – il diritto e la sovranità – dal punto di vista della loro base esperienziale e delle differenti realizzazioni storiche.

Sullo sfondo di questi molteplici stimoli sta l'assidua frequentazione dell'opera di tre eminenti figure di pensatori, che rappresentarono negli anni a venire uno stabile punto di riferimento, non di rado polemico, per l'elaborazione di un pensiero autonomo. Si tratta di Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl e Max Weber⁴.

A Nietzsche Voegelin è debitore innanzitutto della riflessione sulla storia che costituirà il motivo di fondo del suo pensiero, intesa nella duplice angolatura di senso del lavoro dello storico e di senso della storia *tout court*. Secondariamente a lui deve – punto questo forse più difficile da discernere – l'attitudine genealogica delle sue ricerche, il non accontentarsi di stabilire le cause prossime dei fenomeni sociali e spirituali del presente, per spingersi a ricercarne di remote. Da ultimo la preoccupazione, che fu già di Platone, per il rischio di estinzione che corre l'eccellenza quando il peso numerico della mediocrità la sovrasti ed eserciti il ruolo di governo.

La prima questione è, come detto, duplice e viene ripresa da Voegelin in modo conforme. In primo luogo, egli si domanda di che cosa valga la pena di scrivere la storia. Insoddisfatto della proposta formulata dalla scuola neokantiana del Baaden, che additava nei valori il criterio di rilevanza in base al quale lo storico dovrebbe procedere alla selezione del materiale ai fini della ricostruzione storica, Voegelin si impegnerà a ricercare principi più validi e comprensivi, ai quali non

⁴ Sulla loro importanza riferisce Voegelin stesso nelle *Autobiographical Reflections*, in CW, ed. by Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London 2006, vol. 34.

possano imputarsi i limiti della soluzione neokantiana. Il limite più vistoso è rappresentato dal soggettivismo: i valori scelti dallo storico, infatti, esprimono le sue personali preferenze e il più delle volte coincidono coi valori della società presente. Ciò oscura evidentemente la capacità dello storico di cogliere i fenomeni del passato. In un generico contesto di storia delle idee politiche, ad esempio, la *polis* ellenica viene comunemente letta come anticipazione del moderno costituzionalismo democratico. Oltre alla ricerca di un principio di rilevanza non soggettivo, Voegelin si spinse fino a indagare le motivazioni, ovvero le basi esperienziali, dell'impresa storiografica e a tale scopo ne indagò le principali tipologie in civiltà ed epoche storiche differenti, dall'Oriente antico all'Israele pre- e postesilico, dal contesto ellenico a quello ellenistico-romano, per approdare infine a quello cinese. Da queste indagini derivarono importanti scoperte circa i fattori che, in alcune civiltà ma non in tutte, fecero sì che alcuni avvenimenti fossero avvertiti come "storici"⁵.

La questione del senso della storia si ripercuote, dal canto suo, sulla possibilità di concepire unitariamente la storia umana pur nell'avvicinarsi delle epoche e delle civiltà. Voegelin era persuaso che tale questione rimanesse centrale anche dopo l'entrata in crisi, agli albori della modernità, del modello giudaico-cristiano della storia universale magistralmente elaborato da Agostino⁶. Interrogandosi sulle possibili vie di un suo recupero critico Voegelin si risolse come accennato ad abbandonare un progetto di storia delle idee politiche per abbracciarne uno di filosofia della storia.

Per quanto riguarda la componente genealogica, l'influsso nietzschiano è ravvisabile nell'approccio ermeneutico che Voegelin riserva alla modernità occidentale, la cui propensione all'ideologia viene reperita in una *forma mentis* di remota provenienza, definita settaria e più radicalmente gnostica, all'interno della quale viene ricondotto anche il fenomeno dei dilaganti totalitarismi⁷.

⁵ E. VOEGELIN, *What is History?*, in *CW*, ed. by Thomas A. Hollweck and Paul Caringella, University of Missouri Press, Columbia and London 1990, vol. 28, pp. 1-51.

⁶ La situazione è efficacemente descritta nel cap. 1 di E. VOEGELIN, *From Enlightenment to Revolution*, cit., pp. 3-34: *The Emergence of Secularized History: Bossuet and Voltaire*. Sul tema cfr. N. SCOTTI MUTH, *Eric Voegelin's Reading of Saint Augustine. Exploring the Symbolism of History and Politics*, in B. TORRES, J. MONSERRAT-MOLAS (ed.), *Eric Voegelin's Political Readings. From the Ancient Greeks to Modern Times*, Routledge, New York 2022, pp. 43-58.

⁷ Cfr. E. VOEGELIN, *The New Science of Politics. An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago 1952, pp. 107-161; trad. it. R. PAVETTO, *La nuova scienza della politica*, introduzione di A. del Noce, Borla, Torino 1968; ID., *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kösel, München 1959; trad. it. ID., *Il mito del nuovo mondo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, introduzione di F. Alberoni, Rusconi, Milano 1990. A tale riguardo riveste notevole interesse la polemica intrattenuta con Hannah Arendt, che lo riconduceva a dinamiche più prossime di natura sociologica, rifiutandosi di inserirlo nel contesto della modernità, cfr. H. ARENDT, E. VOEGELIN, *Disput über den Totalitarismus: Texte und Briefe*, hrsg. von Ingeborg Nordmann, V&R Unipress, Göttingen 2015.

Si vede dunque come, per Voegelin, il sapere storico, proprio in quanto assolve una funzione genealogica, non rivesta mai carattere antiquario ma ambisca piuttosto a reperire un nesso fra passato e presente. Il fatto di poter riconoscere legami fra epoche e anche fra contesti culturali differenti segnerà in modo costante l'opera voegeliniana, pur nel rispetto delle regole dell'ermeneutica, *in primis* quella di non commettere anacronismi. Libero dai vincoli del presentismo e del teleologismo dell'immanenza, ossia dal ritenere che la condizione presente o futura costituisca il fine della storia, o l'esito necessario di un dinamismo altrettanto necessario, Voegelin, ponendosi sulla scia dei grandi filosofi della storia da Herder a Hegel, da Vico ad Agostino, fino a Platone, ricerca se si diano modalità più adeguate per leggere in modo unitario lo sviluppo storico dell'umanità⁸.

Resosi avvertito del fatto che un approccio positivistico alla giurisprudenza e alle istituzioni di governo preclude l'accesso alla comprensione del fenomeno politico in sé, Voegelin si prefisse di guadagnare le basi esperienziali di questi fenomeni⁹. A tale scopo si accostò alla fenomenologia husserliana. L'interesse era condiviso dagli amici Alfred Schütz e Aron Gurwitsch, i quali ritenevano di aver trovato nella fenomenologia degli stati coscienziali una fondazione promettente delle scienze sociali. Ma la definitiva svolta siglata da Husserl nelle *Méditations cartésiennes* del 1931 da una fenomenologia realista alla riduzione trascendentale della coscienza rendeva impossibile giustificare il darsi di altri soggetti e condannò questo tentativo all'insuccesso. In seguito alla lettura di *Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936) si aggiunse, per Voegelin, un ulteriore motivo di perplessità, dovuto alla ricostruzione della storia della filosofia operata da Husserl, estremamente selettiva e teleologicamente auto-orientata. Ciò rappresentò per lui uno stimolo a cercare un'alternativa alla *egologically constituted consciousness* dalla quale Husserl si era premurato di escludere ogni dimensione storica. Gli pareva infatti che essa contravenisse il dato che emerge dall'osservazione della coscienza nell'esercizio del suo atto, e il cui fenomeno primario non consiste nell'intenzionalità, la quale presuppone sempre un'oggettivazione del reale, ma nel permettere che la realtà si faccia trasparente nel suo significato. Filosofi estranei all'ambito tedesco, come William James, Alfred North Whitehead, ed Henri Bergson, alle cui opere Voegelin aveva avuto modo di accostarsi già nel triennio 1924-1927, elaboravano tentativi di reperire l'esperienza pura, alla quale miravano anche le ricerche husserliane, eludendo però gli scogli del solipsismo coscienziale. Se la

⁸ La domanda sul senso del sapere storico e sulla storicità dell'esistenza rivestiva naturalmente un ruolo centrale anche nell'elaborazione diltheyana dell'ermeneutica. Voegelin era in stretti rapporti con Erich Rothacker, che fu editore, nel 1923, dell'epistolario fra Dilthey e Yorck von Wartenburg, un libro che destò un'eco assai vasta: E. ROTHACKER (hrsg.), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Ehv Academicpress, Bremen 2011.

⁹ Cfr. E. VOEGELIN, *Race and State*, in CW, ed. by Klaus Vondung, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1997, vol. 2, p. 5.

riduzione trascendentale della coscienza si prefiggeva di oggettivizzare il mondo e i suoi contenuti, intendendoli come rigorosamente circoscritti a un'orbita sensibile, essi concepivano la coscienza piuttosto come dinamismo partecipativo al flusso della realtà e intendevano l'esperienza in modo più aperto, includendovi anche quella religiosa (James).

Anche sull'onda di tale scoperta, all'inizio degli anni '30 Voegelin si immerse nello studio di Filone d'Alessandria, Plotino e Agostino, intesi come filosofi mistici che riconoscono la strutturale aperura della coscienza umana verso una dimensione trascendente. Questa veniva così a delinearci come quel momento del reale in cui si realizza l'incontro fra finitudine e infinitudine, fra eternità e temporalità. L'intenso studio di Platone, che segnò gli anni a venire, chiari successivamente i concetti di partecipazione (*metessi*) e imitazione (*mimesi*) strumentali a tale prospettiva metafisica. La coscienza umana verrà successivamente a delinearci come *metaxy*, realtà intermedia, luogo della tensione fra finito e infinito, secondo le celeberrime immagini mitiche del *Simposio* platonico. Annodare il tema della coscienza a quello della politica rivestì importanza, fin dalla *History of Political Ideas*, nella concezione di idea politica intesa non come contenuto di pensiero, ma come *forma mentis*, appercezione della realtà, e verrà in seguito approfondito in *Ordine e storia*, nella concezione di forme dell'esperienza dell'ordine.

In campo sociologico per Voegelin il modello fu da subito Max Weber¹⁰. Nel dibattito sulla metodologia da applicare alle scienze dello spirito e in particolare agli studi storici Weber faceva riferimento, se pure con riserve, al neokantismo della scuola del Baaden. Da Weber Voegelin assorbì vari intenti. Innanzitutto il ricorso al metodo empirico e l'importanza di guadagnare una *broad range of knowledge*: per centrare l'essenza del fenomeno socio-politico non è sufficiente ricondurlo all'esperienza motivante, ad esempio il fenomeno della legge all'esperienza del dovere, o quello della sovranità all'esperienza del comandare e dell'ubbidire, ma occorre acquisire contezza dei modi in cui queste dimensioni vennero realizzate nel corso della storia. A tal fine lo storico, come il sociologo, deve porre attenzione ai dati storici e attrezzarsi per essere in grado di accedere direttamente alle fonti primarie e a una messe di letteratura critica il più ampia possibile, non lasciandosi ostacolare dalle barriere linguistiche. Voegelin si attrezzò per acquisire la conoscenza del greco e dell'ebraico, del russo, dello svedese e i rudimenti del cinese. Ciò gli permise di svolgere mirabili analisi sulle

¹⁰ Cfr. la raccolta di scritti a lui dedicati, composti fra il 1925 e il 1964: E. VOEGELIN, *Die Grösse Max Webers*, hrsg. von Peter J. Opitz, Wilhelm Fink, München 1995. Sul tema si veda N. SCOTTI MUTH, *Eric Voegelins Rekurs auf aristotelische Denkmotive im Theorierahmen von "Order and History"*, in I. CARBAJOSA, N. SCOTTI MUTH (ed.), *Israel and the Cosmological Empires of the Ancient Orient. Symbols of Order in Eric Voegelin's "Order and History"*, Brill/Wilhelm Fink, Paderborn 2021, vol. 1, pp. 37-72, specialmente pp. 58-68.

versioni originali dei testi¹¹ e accedere a un ampio spettro di letteratura critica. Queste esegesi non soltanto gli valsero l'ammirazione di studiosi specialisti ma assicuraronero alle sue ricerche validità duratura.

Secondariamente va menzionato il principio weberiano dell'oggettività, che Voegelin declinò in modo più radicale rispetto a Weber, insistendo sul dovere del sociologo dedito a studi storici di non tralasciare nessuna epoca storica e nessun ambito culturale. Questo principio trovò applicazione non soltanto nell'attenzione riservata ad ambiti extraoccidentali, ma anche nell'includere già nello spettro d'indagine della *History*, incentrata sull'Occidente, epoche e figure che Weber, convinto della supremazia del razionalismo moderno, aveva invece trascurato, e segnatamente la grecità classica, il cristianesimo delle origini e il mondo medievale.

Di Weber sottoscrisse infine il principio dell'avalutatività, declinando anche questo in modo personale. Se con esso Weber aveva inteso soprattutto il dovere di prescindere da criteri ideologici per la classificazione e l'interpretazione dei dati storici, Voegelin lo allargò a una presa di distanza radicale rispetto alla metodologia della scuola neokantiana del Baaden basata sui valori. Voegelin smascherò la scarsa scientificità dell'applicazione di questo metodo alle scienze storico-sociali evidenziando come la selezione del materiale avvenisse per lo più in base ai valori sottoscritti dallo storico, e quindi fosse imputabile di soggettivismo. E ciò valeva perfino per Weber il quale, se pure a malincuore, sottoscriveva i valori della razionalità moderna prendendoli a metro di misura per la considerazione del passato.

Nella ricerca di un principio il più possibile universale, cioè valido per tutti i contesti culturali, in base al quale scrivere la storia, Voegelin riscoprì i meriti dell'atteggiamento teoretico, che Aristotele aveva indicato come il più consono allo scienziato, il quale deve proporsi di coltivarlo mediante l'esercizio delle virtù dianoetiche. Questo ricorso alla noologia aristotelica nel suo legame intrinseco con l'etica aprì a Voegelin una via per contestare i presupposti dell'epistemologia moderna, che non solo fa affidamento esclusivamente sul dato empirico di natura sensibile, ma nega alla ragione umana l'accesso a dimensioni che trascendono le coordinate spazio-temporali. Qui va reperita la radice di quelle che Voegelin in seguito denominerà "esperienze di trascendenza" e che costituiscono, come si vedrà, una cifra distintiva del suo pensiero. L'accesso a questa forma di esperienza elementare permette di aggirare lo scoglio dell'*epoché* scettica alla quale Weber non riusciva a trovare rimedio e di accedere alla sfera valoriale al di là delle secche del relativismo storicista¹². Questa forma di esperienza rappresenta una costante transculturale e trans-storica, come Voegelin preciserà sempre meglio nel corso delle sue indagini.

¹¹ Ove ciò non fu possibile, come nel caso dei testi accadici ed egizi, si affidò alle traduzioni e agli studi dei migliori specialisti, in questo caso degli esponenti del celeberrimo Oriental Institute of the University of Chicago, al tempo diretta da Henri Frankfort.

¹² Cfr. E. VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 106.

Da Max Weber Voegelin trattenne, infine, l'attenzione per la componente religiosa dei fenomeni sociali, nei quali egli ebbe il coraggio di additare la causa ultima degli epifenomeni di tipo economico e politico¹³.

Necessità ma non sufficienza del metodo comparativo, circospezione nel non far penetrare criteri di valutazione ideologici nella selezione e nell'interpretazione dei fenomeni, apertura non pregiudiziale a tutti i dati che il passato presenta: la lezione positiva tratta dal confronto con Weber è riassumibile in questi tre punti. Offrire una lettura della storia a partire dalle unità di senso delle civiltà sembrerebbe soddisfare proprio questi requisiti.

In effetti, fin dagli anni '30, Voegelin nelle sue ricerche allargò la prospettiva eurocentrica, svolgendo studi d'avanguardia sulle relazioni diplomatiche intercorse nel XIII e nel XV secolo fra l'Occidente e i regni di Gengis Kahn e di Tamerlano, allorché questi si spinsero fino alle porte dell'Europa cristiana¹⁴. A essi si aggiunse *Die politischen Religionen* (Stockholm 1939), uno studio sulla componente mitico-religiosa insita nel dinamismo fondativo delle comunità politiche. La scoperta che le differenti forme di sovranità recano in sé il nucleo di simbolizzazioni differenti dell'esperienza religiosa avrebbe dovuto orientare gli studi successivi. Dalla messa a confronto delle varie tipologie di *leadership* (regno mongolo, impero cinese, regni alessandrini, principato romano, impero bizantino) Voegelin intendeva procedere nello studio delle principali tipologie dei simboli politico-religiosi, delle rispettive tecniche di razionalizzazione e delle condizioni personali e sociali per il darsi delle differenti esperienze religiose, per soffermarsi infine sulle condizioni di diffusione dei movimenti religiosi di più nuova istituzione. Nella tavola dei problemi da trattare rientrava anche l'esame degli elementi basilari dell'esperienza religiosa. Questo programma dovette poi essere tralasciato o in qualche misura adattato all'opera che invece gli fu proposto di redigere una volta approdato negli Stati Uniti. Si trattava, come detto, di una *History of Political Ideas*, la quale si ampliò, nel corso di più di un decennio di composizione, fino a diventare una grandiosa storia spirituale dell'Occidente che spazia dal mondo romano alla fine del XIX secolo. Il precedente progetto fu invece poi in certa misura sussunto in *Ordine e storia*.

Considerare quest'opera dal punto di vista della storia delle culture e della sociologia comparata delle civiltà sembrerebbe pertanto adeguato. I primi tre volumi

¹³ Sull'opposizione Weber-Durkheim riguardo a questa tematica, cfr. N. SCOTTI MUTH, "Dovetti abbandonare le idee per far posto all'esperienza della realtà". Motivazioni e circostanze di un ripensamento sulla storia, in EAD., *Prima della filosofia. Le dinamiche dell'esperienza nei Regni dell'Oriente Antico e in Israele. Atti del convegno "Linee di significato e prospettive di ricerca in 'Ordine e Storia' vol. 1 di Eric Voegelin"*, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 76-78.

¹⁴ E. VOEGELIN, *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255*, in «Byzantion», 15, 1940-1941, pp. 378-413; poi raccolto in ID., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper, München 1966; ID., *Das Timurbild der Humanisten*, in «Zeitschrift für öffentliches Recht», 17, 1937.

trattano delle civiltà dell'Oriente antico, dell'Israele preesilico e del mondo greco dalle origini minoiche fino alla morte di Alessandro Magno, mentre il quarto amplia ulteriormente la prospettiva a includere le forme di impero multietnico, presenti sulla scena mondiale fra il VII secolo a.C. al VII secolo d.C.

I principi che vengono applicati all'indagine, tuttavia, non fanno capo al concetto di civiltà, ma anzi lo contestano, sebbene questo godesse, allora come oggi, se pure con le dovute modifiche, di incontrastato favore. Contrapponendosi ai suoi grandi promotori, segnatamente Oswald Spengler e Arnold Toynbee e a quanti nell'ambito dello storicismo vedevano nelle civiltà¹⁵ una valida opzione per stabilire un principio razionale grazie al quale strutturare i dati storici, Voegelin assunse invece, a misura della storia universale, le "forme dell'esperienza dell'ordine".

Pur apprezzando lo sfondamento della prospettiva eurocentrica che l'impiego di questo metodo portava con sé¹⁶, Voegelin stigmatizzava l'ipostatizzazione a esso sottesa del concetto in oggetto, e per farlo non lesinava i toni sarcastici. Le "civiltà" non sarebbero che un retaggio «di certe tradizioni umanistiche, nella loro forma tardo liberal-borghese, secondo cui [le civiltà] sono entità mistiche che producono fenomeni culturali come miti, religioni, arti, scienze»¹⁷. Si ripetono qui i motivi che avevano condotto nella *History* all'abbandono del concetto di idea. La civiltà non è una sostanza capace di produrre fenomeni culturali, ma vale piuttosto l'inverso: «Le esperienze d'ordine e le loro espressioni simboliche sono forme di una civiltà»¹⁸. Il che significa che i fenomeni culturali sono espressioni simboliche. Dai simboli occorre pertanto risalire alle esperienze d'ordine che li hanno motivati. I primi tre volumi di *Ordine e storia* esaminano le civiltà suddette intendendole come esemplificazioni di altrettante e basilari forme dell'esperienza dell'ordine, denominate rispettivamente cosmologica, storica e filosofica.

Prima di descrivere, se pure per sommi capi, questa teoria, soffermiamoci brevemente sulle critiche più specifiche formulate rispetto alla teoria dei cicli di civiltà di Spengler e Toynbee nel primo volume di *Ordine e storia*. Nell'accezione da costoro propugnata le civiltà sarebbero entità animate da un'anima collettiva soggetta a un ciclo di nascita, giovinezza creativa e declino. Queste anime fioriscono una volta sola, quindi presentano ciascuna una propria storia interna, ma passano tutte attraverso una successione di fasi, pertanto il tratto che le accomuna sarebbe la meccanica del loro dinamismo. Ad esempio, secondo

¹⁵ Il riferimento è soprattutto a Karl Lamprecht (1856-1915), che introdusse nel dibattito critico (*Methodenstreit*) di fine '800 sui criteri dell'opera storiografica il concetto di *Kulturgeschichte*. Cfr. N. SCOTTI MUTH, *Prefazione all'edizione italiana di "Ordine e storia"*, in E. VOEGELIN, *OS*, cit., vol. 1, pp. VII-XXV, p. XIX.

¹⁶ Le civiltà venivano intese come unità culturali etnicamente definite, intorno alle quali raccogliere manifestazioni della tecnica e dello spirito e di cui narrare le storie parallele.

¹⁷ E. VOEGELIN, *IR*, cit., p. 162.

¹⁸ *Ibidem*.

Toynbee, le maggiori espressioni religiose costituirebbero la regolare risposta delle masse popolari ai sintomi di disgregazione incipiente delle rispettive civiltà. Così Abramo rappresenta la reazione alla civiltà babilonese dopo Hammurabi, Mosè al Nuovo Regno egizio e Gesù a quello ellenistico-romano¹⁹.

Nel contesto della caratterizzazione dell'Israele preesilico Voegelin appunta tre critiche a Toynbee. La prima, di tipo empirico, rileva che la teoria dei cicli di civiltà non è in grado di captare la storia di Israele narrata nei libri storici dell'Antico Testamento, la quale riunisce in sé una componente pragmatica e una paradigmatica, mentre Toynbee non riesce a tenere insieme le due dimensioni²⁰. Una critica ancora più gravosa consiste nel fatto di non considerare il problema che la storia, in quanto espressione dell'esperienza d'ordine di Israele, ne costituisce la forma interna. Né Spengler né Toynbee accettano il principio

che le esperienze d'ordine e le loro espressioni simboliche non sono prodotti ma forme costitutive di una civiltà [...] se si trascura la scoperta israelitica della storia come forma di esistenza, si rifiuta quella forma in cui una società esiste sotto Dio²¹.

Per finire, Toynbee ritiene che ogni civiltà abbia una storia, ma che non esista, in più, una storia del succedersi delle civiltà: questo sarebbe un retaggio sorpassato delle filosofie della storia. Le civiltà si susseguono in una sequenza priva di significato:

La teoria della successione dei cicli di civiltà dissolve la storia. Si tratta di un ben strano risultato, dal momento che entrambi [*scil.* Spengler e Toynbee] si intendono come storici. Ma uno storico dovrebbe mettere in relazione, di principio, il passato del genere umano con un presente significante. Perché mai un pensatore dovrebbe interessarsi alla storia, se il suo intento è quello di dimostrare che non esistono presenti significanti, ma solo situazioni e risposte ricorrenti? Questa apparente stranezza diventa comprensibile come espressione della tensione fra la forma storica giudaico-cristiana, in cui ancora vive la civiltà occidentale, e la perdita di sostanza che tale forma ha subito. [...] [È] una teoria avvincente perché rivela alla nostra epoca una storia sul punto di essere inghiottita dai cicli di civiltà. [...] La forma storica è gravemente danneggiata quando il meccanismo delle civiltà occupa in modo massiccio e brutale il proscenio, mentre il presente generatore di storia è espulso dal campo visivo. Lo spostamento d'accento è così radicale da rendere

¹⁹ *Ivi*, pp. 155-156.

²⁰ «Se seguiamo Toynbee, ci ritroviamo con 1. un Israele la cui storia comincia solo dopo la conquista di Canaan, 2. una "linea delle illuminazioni spirituali" che va da un *jinn* a Gesù, 3. un Abramo babilonese e 4. un Mosè egizio; ma quando osserviamo questo strano assortimento cominciamo a stupirci. Che ne è stato di quell'Israele la cui storia è stata conservata dall'Antico Testamento?» (*ivi*, p. 156).

²¹ *Ivi*, p. 162.

praticamente insensata la storia, poiché la storia è esodo dalle civiltà; e le grandi forme storiche create da Israele, dai filosofi greci e dal cristianesimo non hanno creato società del “tipo-civiltà”, sebbene le comunità da esso sgorgate, che sono ancora quelle su cui si regge la storia, debbano farsi strada attraverso il sorgere e il declinare delle civiltà²².

Si è detto di come, durante la stesura della *History of Political Ideas*, fosse entrato in crisi il concetto di idea²³. Al suo posto Voegelin elaborerà quello di simbolizzazioni delle esperienze d'ordine, a partire dal quale prese forma il progetto di *Ordine e storia*. Il tema dell'esperienza in senso filosofico accompagnava Voegelin da lungo tempo. A tale riguardo, ai punti di riferimento coevi sopra menzionati si aggiunge, a questo punto, Platone, e in particolare il tema della partecipazione, magistralmente delineato nell'Introduzione al primo volume di *Ordine e storia*.

Piuttosto che di civiltà Voegelin preferisce qui parlare di società politicamente ordinate. Ogni ordinamento politico riflette il campo relazionale in cui l'uomo è inserito, il famoso quadrangolo che scandisce l'*incipit* dell'opera: «Dio, l'uomo, il cosmo e la società formano una comunità d'essere primordiale»²⁴.

La coscienza di partecipazione all'essere non si esprime concettualmente se non di riflesso, mentre la sua espressione essenziale è la simbolizzante. I simboli, dai quali si ricavano delle costellazioni di senso (*patterns*), sono il vero dato da cui partire per guadagnare l'accesso all'esperienza partecipativa originaria in quanto essa, intrinsecamente irrorata di significato, costitutivamente si autointerpreta. I simboli sono il mezzo con cui l'uomo cerca di rendere intellegibile, per analogia con ciò che è realmente noto, l'ordine essenzialmente inesauribile dell'essere. Essi inoltre gli permettono di comprendere gerarchie, relazioni e tensioni discernibili all'interno della comunità dell'essere. Ma ciò non può significare mettersi a studiare una supposta storia delle idee, come fa lo storicismo, bensì risalire alle esperienze dell'ordine attraverso l'interpretazione dei simboli, il che richiede naturalmente un congruo sforzo ermeneutico.

Ciò a cui si approda è, per un verso, la genealogia della situazione presente, colta però non in una catena di cause-effetti, bensì in un riattivarsi lungo la storia delle principali forme dell'esperienza, giacché la dimensione storica non è un pezzo di storia passata, bensì la categoria fondamentale iscritta nella natura della coscienza in quanto evento. Per l'altro, tracciare la storia delle esperienze d'ordine permette di rinvenire l'ordine nella storia. Non si tratta di una storia lineare, in quanto le diverse esperienze si sviluppano parallelamente. A volte una

²² *Ivi*, pp. 170-171.

²³ Ciò avvenne nella seconda metà degli anni '40 a partire soprattutto dallo studio di Platone, Vico e Schelling, cfr. N. SCOTTI MUTH, *La scienza greca dell'ordine*, in E. VOEGELIN, *PA*, cit.

²⁴ E. VOEGELIN, *IR*, cit., p. 15.

subentra all'altra, ma nella gran parte dei casi coesistono. Reperire tale complesso processo costituisce, a dispetto delle modifiche intervenute nel quarto volume, pubblicato a ben diciassette anni di distanza dal terzo, l'intenzione complessiva e unitaria di *Ordine e storia*.

Le principali esperienze d'ordine reperite nei primi tre volumi sono, come detto, la cosmologica (caratteristica dei Regni dell'Oriente antico), la storica e la filosofica, proprie rispettivamente dell'Israele preesilico e della Grecia classica. Va rilevato che la forma dell'esperienza cosmologica non è valida soltanto per i regni dell'Oriente antico, ma per tutte le civiltà superiori che vissero nella dimensione compatta del mito politeista, all'interno del quale non si era ancora stabilita una differenziazione fra la sfera della realtà infracosmica e quella della realtà trascendente.

Le antiche civiltà dell'Oriente antico sono le società politicamente organizzate come analogato cosmico, come *cosmion*, che fanno dei ritmi della vegetazione e delle rivoluzioni celesti i modelli dell'ordine procedurale e strutturale della società. Al loro interno la temporalità viene avvertita come caducità. Ciò che salva da essa è il rinnovarsi del ciclo, accompagnato da riti di espiazione e rinascita. L'ordine cosmologico è caratterizzato da un'esperienza compatta, non frantumata neppure dalle gravi crisi istituzionali che sconvolsero quegli imperi, spingendo l'esperienza d'ordine cosmologica ai suoi limiti, come avvenne in Egitto sotto il regno di Akhenaten, allorché si creò una nuova religiosità che raggiunge livelli sorprendenti di speculazione monoteistica. Essa tuttavia non sortì l'«orientarsi dell'anima alla trascendenza» e tantomeno «l'aprirsi dell'anima a un Dio trascendente», il che accadde invece con Israele. Con Israele nell'esperienza del tempo irrompe la categoria temporale del presente dotato di significato. Ciò che rende possibile tale esperienza è la rivelazione e la corrispettiva comprensione del fatto che Dio non coincide col cosmo, ma è una presenza che lo trascende.

Contraddicendo le tesi degli egittologi, che, applicando la teoria della diffusione culturale, cercavano di spiegare Israele riconducendolo all'Egitto, Voegelin si sforza di dimostrare, sulla scorta di un'accurata esegesi delle fonti, che Israele fu una novità e proprio per questo ruppe con l'ordinamento istituzionale del regno egizio. La rivelazione del Dio trascendente permise di spezzare i vincoli dell'ordine faraonico, che rimase sempre di tipo cosmologico, e di farsi fondatori di una nuova comunità alla presenza di Dio²⁵.

Con la forma storica di Israele si realizzò pertanto un salto nell'essere, la cui simbolizzazione è la rivelazione. L'evento che in Grecia portò al superamento, culminato in Platone, del mito politeista mediante la filosofia viene simbolizzato

²⁵ Grazie a un raffronto con il livello parallelamente raggiunto dalla civiltà egizia, Voegelin rivendica storicità a Mosè, contraddicendo, su questo, anche gli assunti di una parte consistente della critica veterotestamentaria. Si veda, al riguardo, il VI capitolo di *IR: L'opera storiografica*.

invece come *periagoge*, con-versione dalla sfera dell'essere mondano a quella delle idee e del divino trascendenti, previo un cammino preparatorio dell'anima, la quale si scopre depositaria di dimensioni finallora sconosciute che motivano un accantonamento degli dèi del vecchio mito²⁶.

Voegelin sottolinea come il salto nell'essere compiuto sia dalla forma storica che dalla forma filosofica fu un evento epocale perché in entrambi i casi frantumò la primitiva compattezza del mito cosmologico ponendo l'uomo direttamente sotto Dio, il che ebbe ripercussioni sul modo di intendere l'ordinamento politico, come mostrano *ad abundantiam* le analisi svolte da Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. In virtù di ciò entrambe queste forme dell'esperienza meritano il predicato della coscienza storica. Si trattò comunque di due esperienze parallele, da collocarsi su un piano di parità²⁷.

Nell'Introduzione a *Israele e la rivelazione* si distinguono, di conseguenza, due tipologie fondamentali e sintetiche di simbolizzazione che caratterizzano grandi periodi della storia: una è la simbolizzazione dell'ordinamento sociale in analogia con l'ordine cosmico, l'altra è la simbolizzazione dell'ordine sociale in analogia con l'ordine dell'esistenza umana ben accordata con l'essere. Nella prima tipologia la società viene simbolizzata come microcosmo, nella seconda come *macroanthropos*²⁸. Facendo alcune concessioni a Toynbee²⁹, Voegelin stabilisce la seguente regola per le società che si simbolizzano come *macroanthropos*: questo tipo di società compare, tendenzialmente, quando gli imperi cosmologici crollano, trascinando con sé la fiducia nell'ordine cosmico. Israele sfugge però a questa regola, in quanto non passa attraverso il periodo delle perturbazioni. Il suo pervenire all'essere trascendente rimane misterioso. È dato qui rilevare chiaramente come Voegelin cerchi sì di derivare la regola a partire dai fenomeni, ma si mantenga tuttavia consapevolmente distante da ogni forma di razionalismo.

Uno dei perni teorici su cui ruotano le minuziose indagini svolte in *Ordine e storia* su un'ampia messe di fonti relative a civiltà differenti, sparse su un arco di più di due millenni, è ricercare la corrispondenza fra ordine politico e ordine dell'anima. Voegelin ha applicato come nessun altro filosofo politico moderno il principio platonico secondo cui l'ordinamento di una comunità politica rispecchia l'ordine dell'anima dei suoi abitanti. Nel secondo e terzo tomo di *Ordine e*

²⁶ Si tratta della fase dei filosofi mistici Senofane, Eraclito e Parmenide descritta in *MP*.

²⁷ E. VOEGELIN, *MP*, cit., p. 7.

²⁸ *ID.*, *IR*, cit., p. 20.

²⁹ «Il passaggio alla simbolizzazione macroantropica si rende manifesto nel fatto che religione e filosofia giungono a differenziarsi a partire da forme di simbolizzazione precedenti più compatte, e si può addirittura constatarne l'emergenza in quella fase della storia che Toynbee ha classificato come l'«età dello scompiglio» che corrisponde, in Cina, alla comparsa di Lao-Tse e Confucio; in India il periodo bellico che precedette la fondazione dell'impero Maurya fu segnato dalla comparsa del Buddha e dello jainismo» (*ivi*, p. 21).

storia egli segue passo passo le fasi del differenziarsi dell'anima, che, col venire a galla della dimensione noetica, approda alla nascita della filosofia, e i parallelismi che queste fasi manifestano nell'ordinarsi della comunità politica, che a essa si conforma o si difforma. Si mette pertanto in relazione la sofistica con il fraintendimento in senso immanentistico della filosofia di Parmenide da parte dei suoi immediati epigoni, si passa quindi a considerare l'influsso esercitato dalla sofistica sulla *polis* e, nel terzo tomo, l'opposizione di Platone alla sofistica e la sua opposta concezione della *polis* dell'idea. La mirabile esegesi della *Repubblica* paleserà l'ispirazione squisitamente platonica di questo modello³⁰. Da tutto ciò si evince che le esperienze d'ordine vengono intese non solo in senso sociale e politico ma anche come ordine dell'anima nel complesso delle sue dimensioni noetica e pneumatica.

All'Introduzione al secondo tomo, intitolata *Genere umano e storia*³¹, fa da sfondo il riferimento polemico al libro di Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, pubblicato nel 1949, che aveva a tema le eruzioni spirituali parallele verificatesi fra l'VIII e il III secolo a.C. Voegelin fa presente che sul parallelismo dei fenomeni culturali aveva puntato per primo l'attenzione il saggio di Voltaire *Essai sur l'Histoire générale* (1756), mettendo in crisi la costruzione agostiniano-rosiana della storia.

Pur facendo leva su un problema reale, l'attacco di Voltaire «fu [però] condotto prevalentemente al livello dei fenomeni» risultando perciò dilettantistico. Infatti il problema del genere umano, centrale nella rielaborazione agostiniana della concezione giudaico-cristiana della storia, lungi dal venir messo meglio a fuoco in virtù dell'incremento quantitativo delle civiltà studiate, finiva addirittura per scomparire se nessuna veniva riconosciuta come parte costitutiva del genere umano in virtù della consapevolezza di rappresentare l'umanità, ossia di esistere in forma storica³².

Sulla scia di Voltaire si tentò, da un lato, di sostituire alla *historia sacra* la gnosi del progresso verso la ragione, dall'altra si usarono i fenomeni per obliterare completamente il problema della storia. Dopo la parentesi hegeliana, che aveva cercato di restituire il problema della storia in tutta la sua portata³³, il diffondersi di una mentalità positivista sfruttò le accresciute conoscenze dei fenomeni,

³⁰ E. VOEGELIN, *PA*, cit., pp. 87-90 e 97.

³¹ *ID.*, *MP*, cit., pp. 7-29.

³² *Ivi*, p. 21.

³³ Hegel propose un modello ingegnoso per poter ricomprendere la pluralità delle civiltà in un processo storico unitario: tutte le società umane partecipano al dispiegarsi del *logos* nel tempo. Il difetto dell'impresa fu il tentativo di ridurre il *Logos* della Rivelazione al *logos* della filosofia e questo alle dialettiche della coscienza. Ciò poté compiersi, in piena *attitude* gnostica, «anestetizzando la sensibilità propria del filosofo per la linea di demarcazione che separa ciò che è conoscibile da ciò che non lo è allentando la tensione fra trascendenza e immanenza» (*ivi*, p. 22).

arrivando alla costruzione di storie parallele. Ciò segnò un momento di massimo allontanamento rispetto alla *historia sacra* in quanto eliminò il problema del genere umano e della sua storia.

La teoria jaspersiana dell'età delle parallele eruzioni dello spirito (*Achsenzeit*) rappresenta, a detta di Voegelin, un tentativo di mediare fra le due posizioni. L'età assiale sarebbe infatti un'epoca storica che ha fatto la differenza nella storia, in quanto le parallele eruzioni dello spirito verificatesi fra l'VIII e il III sec. a.C. sarebbero risultate determinanti per l'intero sviluppo successivo della storia dell'umanità, istituendo in essa una sorta di duratura cesura col passato. La teoria ha dunque il merito di avere riproposto il problema della storia, comprendendo che la storia dell'umanità non si costruisce con la semplice collazione dei fenomeni. Sull'urto di questa soluzione Toynbee, nella seconda sezione (voll. 7-10) della sua monumentale opera *A Theory of History*, corresse l'impianto teorico dei cicli di civiltà e adottò quello della rilevanza storica del periodo in cui sorsero e si diffusero parallelamente le principali religioni mondiali.

La revisione critica che Voegelin elaborò delle tesi di Jaspers e Toynbee da un lato confermò senz'altro il fatto che entrambi avevano riconosciuto la centralità dei fenomeni spirituali per conseguire una comprensione della storia umana, ma dall'altro sottolineò l'unilateralità dell'utilizzare solo questa prospettiva per reperire unità di senso della storia universale. La complessa proposta elaborata da Voegelin nel quarto volume di *Ordine e storia* era il frutto di un fine lavoro teoretico sviluppato negli anni successivi alla pubblicazione dei primi tre volumi³⁴.

In questa sede possiamo limitarci a segnalare che egli preferì considerare l'epoca storica delle esplosioni spirituali parallele a partire dalla categoria di *ecumenic age*. Essa allude agli ordinamenti politici dominanti fra il VII secolo a.C. e il VII secolo d.C., ovvero agli imperi multietnici che inglobarono al proprio interno tutti gli ordinamenti politici che incontravano nella loro marcia di conquista. Questa prospettiva lo condusse anche ad ampliare il raggio delle differenti modalità di esperire gli eventi e di riferirne, concentrandosi in particolare sulle simbolizzazioni di storiografia, apocalisse ed escatologia³⁵. La storiografia, in particolare, fungerà da discriminare per selezionare alcune civiltà rispetto ad altre e per riflettere sulle ragioni della loro peculiarità. Il quadro risultante in sostanza conferma la selezione operata nei tre volumi precedenti con una fondamentale aggiunta, in quanto l'attività storiografica trova espressione in ambito ellenistico-romano e nella Cina imperiale, ma non in quello achemenide, sassanide e indiano. La storiografia poté svilupparsi solo in quelle civiltà nelle quali era avvenuto un

³⁴ Si tratta di una cospicua serie di studi, alcuni dei quali non pubblicati dall'autore, composti soprattutto fra il 1960 e il 1968, raccolti in *CW*, voll. 12, 32 e 33.

³⁵ Da segnalare anche l'importante scoperta che alle civiltà cosmologiche era propria anche una rappresentazione lineare del tempo, per la quale Voegelin coniò il neologismo di istoriogenesi.

salto nell'essere, ovvero il passaggio dall'ordine compatto dell'esistenza cosmologica all'ordine differenziato dell'esperienza di trascendenza, se pure in Cina essa assunse una forma non così netta.

Da questo dato si ricava in ogni caso che la prospettiva da cui Voegelin considerò il tema delle differenti civiltà, che nel quarto volume di *Ordine e storia* si ampliò a comprendere le formazioni degli imperi multietnici contemporaneamente presenti sulla scena mondiale, è marcatamente teoretica, piuttosto che sociologica o culturale. Essa sfugge alle secche del relativismo culturale e approda a una concezione della temporalità umana come intersezione di diacronia e sincronia, in quanto è innanzitutto intersezione di eternità e tempo. Ciò che viene relativizzato, pertanto, è proprio la distanza storica. Questa prospettiva che, come accennato, è ultimamente metafisica, permette di paragonare fra loro civiltà distanti non solo nello spazio ma anche nel tempo, dal momento che nelle forme dell'esperienza si rinvergono appunto quei caratteri che accomunano, o distinguono, alcune civiltà rispetto alle altre.

Bibliografia essenziale

- ARENDETT HANNAH, VOEGELIN ERIC, *Disput über den Totalitarismus: Texte und Briefe*, hrsg. von Ingeborg Nordmann, V&R Unipress, Göttingen 2015.
- PRICE GEOFFREY L., *Eric Voegelin: International Bibliography 1921-2000*, Wilhelm Fink, München 2000.
- ROTHACKER ERICH (hrsg.), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Ehv Academicpress, Bremen 2011.
- SCOTTI MUTH NICOLETTA, *Prefazione all'edizione italiana di "Ordine e storia"*, in E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, Vita e Pensiero, Milano 2009, vol. 1: *Israele e la rivelazione*, pp. VII-XXVI.
- "Dovetti abbandonare le idee per far posto all'esperienza della realtà". *Motivazioni e circostanze di un ripensamento sulla storia*, in EAD., *Prima della filosofia. Le dinamiche dell'esperienza nei Regni dell'Oriente Antico e in Israele. Atti del convegno "Linee di significato e prospettive di ricerca in 'Ordine e Storia' vol. 1 di Eric Voegelin"*, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 76-78.
 - *Eric Voegelin's Rekurs auf aristotelische Denkmotive im Theorierahmen von "Order and History"*, in I. CARBAJOSA, N. SCOTTI MUTH (ed.), *Israel and the Cosmological Empires of the Ancient Orient. Symbols of Order in Eric Voegelin's "Order and History"*, vol. 1, Brill/Wilhelm Fink, Paderborn 2021, pp. 37-72.
 - *Eric Voegelin's Reading of Saint Augustine. Exploring the Symbolism of History and Politics*, in B. TORRES, J. MONSERRAT-MOLAS (ed.), *Eric Voegelin's Political Readings. From the Ancient Greeks to Modern Times*, Routledge, New York 2022, pp. 43-58.
 - *La scienza greca dell'ordine*, in E. VOEGELIN, *Ordine e storia*, Vita e Pensiero, Milano 2023, vol. 3: *Platone e Aristotele*, pp. VII-XXX.
- Veröffentlichungen von und zu Eric Voegelin 2000-2009*, in *Voegeliniana-Occasional Papers 46 (OP)*, München 2009 (www.eric-voegelin-gesellschaft.de/voegeliniana-occasional-papers.html).

- VOEGELIN ERIC, *Das Timurbild der Humanisten*, in «Zeitschrift für öffentliches Recht», 17, 1937, pp. 545-582.
- *The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255*, in «Byzantion», 15, 1940-1941, pp. 378-413; poi raccolto in ID., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper, München 1966.
 - *The New Science of Politics. An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago 1952; trad. it. R. PAVETTO, *La nuova scienza della politica*, introduzione di A. del Noce, Borla, Torino 1968.
 - *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kösel, München 1959; trad. it. ID., *Il mito del nuovo mondo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, introduzione di F. Alberoni, Rusconi, Milano 1990.
 - *From Enlightenment to Revolution*, Duke University Press, Durham, NC 1974; trad. it. D. CARONITI, *Dall'Illuminismo alla rivoluzione*, Gangemi, Roma 2005.
 - *What is History?*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, ed. by Thomas A. Hollweck and Paul Caringella, University of Missouri Press, Columbia and London 1990, vol. 28, pp. 1-51.
 - *Die Grösse Max Webers*, hrsg. von Peter J. Opitz, Wilhelm Fink, München 1995.
 - *Race and State*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, ed. by Klaus Vondung, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1997, vol. 2.
 - *History of Political Ideas*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, Missouri University Press, Columbia and London 1997-2023, voll. 19-26.
 - *Autobiographical Reflections*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, ed. by Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia and London 2006, vol. 34.
 - *Ordine e storia*, vol. 1: *Israele e la rivelazione*, a cura e con prefazione all'edizione italiana di Nicoletta Scotti Muth, saggio introduttivo di P.J. Opitz, Vita e Pensiero, Milano 2009; vol. 2: *Il mondo della polis*, a cura e con saggio introduttivo di Nicoletta Scotti Muth, prefazione di L. Ornaghi, Vita e Pensiero, Milano 2015; vol. 3: *Platone e Aristotele*, a cura e con saggio introduttivo di Nicoletta Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 2023.

FRANCESCO RASCHI

Raymond Aron
(1905-1983)

1. *Introduzione*

Descrivere chi sia stato Raymond Aron (1905-1983) non è impresa facile, soprattutto se si hanno a disposizione solo poche pagine. Promessa della filosofia francese, in particolare di quella della storia, sul finire degli anni '20 del secolo scorso, dagli anni '40 fino alla fine della sua vita diventa uno dei più noti commentatori di politica – editorialista, per intenderci! – francesi (su «Combat», «Le Figaro» e l'«Express»). Dal 1955 è stato anche un accademico di primo livello (prima alla Sorbona poi al College de France): professore di Sociologia. Va sottolineato che Aron intende la sociologia in un senso molto ampio: studia la struttura e l'economia della società industriale, ma anche la lotta tra le classi e i ceti dirigenti nei diversi Paesi, e soprattutto la sua attenzione è spesso rivolta al fenomeno complesso e plurale della “politica”. Aron è, quindi, sia sociologo che politologo, per utilizzare categorie intellettuali a noi note. Egli dedica, tuttavia, molti corsi e molti testi anche alle relazioni internazionali, sia dal punto di vista teorico sia da quello più storico, e delle relazioni internazionali, per intenderci, diventa uno dei più importanti specialisti europei. Insomma, egli è uno “spettatore impegnato” che analizza la società del suo tempo da molti, se non tutti, i punti di vista possibili.

Se riassumere in qualche pagina il lavoro intellettuale di Aron è impresa difficile, scrivere di Aron e del tema della civiltà, in senso lato, è se possibile ancora più complicato. La prima ragione è che Aron, pur avendo scritto moltissimo, non ha mai dedicato uno studio vero e proprio al tema/problema della civiltà intesa come unità culturale e sociale a sé stante. In secondo luogo, anche quando tratta in maniera più esplicita della civiltà, egli non fa che brevi cenni alle note teorie della civiltà che si dibattevano ai suoi tempi (mi riferisco, in particolare, ai lavori di Splengler sul tramonto dell'Occidente e di Toynbee sull'incontro e anche lo scontro di civiltà), senza però approfondire più di tanto le diverse tematiche. È quindi vano cercare di scrivere di Aron e la civiltà? Non crediamo questo. Anzi, per certi versi, anche se la cosa con ciò che è stato premesso potrebbe apparire contraddittoria, molta della produzione intellettuale di Aron è proprio ricondu-

cibile a una discussione (ed elaborazione) sulla civiltà occidentale in generale e su quella europea in particolare, come vedremo in seguito. Da questo punto di vista, il contributo più interessante, almeno così ci pare, è la sua analisi della cosiddetta civiltà industriale, intesa come sistema economico che applica sistemi simili di creazione della ricchezza collettiva.

Per prima cosa, quindi, analizzeremo la società industriale che per Aron tende a essere uno strumento concettuale che spiega, meglio di altri, il modello produttivo e sociale prevalente in epoca contemporanea, quello fondato sulla produttività della grande industria¹. In secondo luogo, ci concentreremo sull'analisi del conflitto sociale all'interno della società industriale, anche nella sua variante sovietica: la conclusione cui giunge Aron, e che qui possiamo anticipare, è che anche nelle realtà politiche nate dalla rivoluzione marxista-leninista permangono una disuguaglianza e una stratificazione sociale, in cui un'élite domina la massa². In terzo luogo, vedremo come la società industriale stratificata socialmente si diversifichi in modo radicale proprio a partire dalle diverse forme di reggimento politico che essa assume³. Infine, brevemente, cercheremo di illustrare la risposta che Aron dà, sulla scorta delle grandi filosofie della storia dell'800 a partire da quella di Auguste Comte, all'interrogativo se la società industriale (e commerciale) sia più pacifica – o addirittura pacifista – rispetto alle altre società storiche⁴.

2. *Civiltà industriale: civiltà universale?*

Aron considera che la modernità sia caratterizzata da quella che già Auguste Comte aveva chiamato “società industriale”. Nel XX secolo, tutti gli Stati desiderosi di sopravvivere in un sistema internazionale, divenuto ormai universale, sottostanno al carattere tecnico e scientifico della cosiddetta civiltà industriale. Il sistema è universale perché, scrive Aron, il campo diplomatico-strategico è ormai unificato. Tutti gli Stati (dal Giappone al Ghana, dalla Cina all'Urss, dagli Usa alla Francia ecc.) fanno parte di uno stesso e unico sistema. Nella storia mai tanti Stati si sono riconosciuti a vicenda il diritto alla reciproca esistenza, mai «l'Europa e l'Asia, l'Africa e l'America si sono sentite tanto vicine». La diplomazia planetaria è resa possibile, prosegue Aron, «dall'accumulazione dei mezzi di sapere e potere». Nessuna realtà può sottrarsi a questo destino, di organizzazione tecnica o economica:

¹ R. ARON, *La società industriale*, Edizioni di Comunità, Milano 1965; ID., *La société industrielle, humaine o inhumaine?*, in ID., *Les sociétés modernes*, Puf, Paris 2006, pp. 441-458.

² ID., *La lotta di classe*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.

³ ID., *Teoria dei regimi politici*, Edizioni di Comunità, Milano 1973.

⁴ ID., *Guerra e società industriale*, in ID., *Il Ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 3-64; ID., *Pace e guerra tra le Nazioni*, Edizioni di Comunità, Milano 1970.

[D]a Tokio a Parigi, da Pechino a Rio de Janeiro, gli stessi aeroporti, le stesse fabbriche, le stesse automobili colpiscono lo sguardo del visitatore, le stesse parole, capitalismo, comunismo, imperialismo, dollaro, rublo, risuonano nelle orecchie di chi impegna la conversazione con un intellettuale o un uomo politico⁵.

Dopodiché questa impressione di un'unica realtà mondiale, «un mondo unico di macchine e di idee» è illusoria, dal momento che questo unico sistema diplomatico rimane, come tutti quelli del passato, diviso tra due coalizioni che si fronteggiano nel mondo, soprattutto in Europa, oltreché tra un numero sempre maggiore di Stati non allineati a queste due posizioni. Questi ultimi Stati, però, sono i primi a identificare una civiltà industriale a Est e a Ovest, sono infatti loro che vedono l'economia americana e quella sovietica come modalità di uno stesso tipo sociale che, scrive Aron, comportano l'industrializzazione, l'urbanizzazione, l'istruzione primaria universale, l'espansione dell'insegnamento secondario e superiore, l'evoluzione verso una forma di famiglia più ristretta, la separazione sempre più radicale fra famiglia e mestiere, la costruzione di unità di produzione di dimensioni sempre più considerevoli, la differenziazione netta delle funzioni sociali e così via⁶.

Torniamo ora alla società industriale. Nell'anno accademico 1955-'56, primo anno da cattedratico di Sociologia alla Sorbona, dopo una controversa elezione⁷, Aron dedica un corso monografico al tema in questione. Negli anni successivi dedica i corsi, da un lato, alle strutture sociali e ai rapporti di classe all'interno della società industriale e, dall'altro, ai diversi regimi politici delle società contemporanee. Nel corso del 1955-1956 Aron analizza i tratti comuni della società moderna che siamo soliti appunto definire, da Saint-Simon (e Comte) in avanti, società industriale. Essa è la società in cui l'industria, si potrebbe anche dire la grande industria, è la forma di produzione più peculiare (non l'unica, ma la più caratteristica). Ciò costituisce un punto di partenza originale, perché Aron cerca di delineare i tratti comuni della società uscita dalla Rivoluzione francese che, seguendo appunto i padri della sociologia, possiamo definire società industriale e che al tempo d'oggi riunisce sia la società e l'economia sovietica e socialista sia quella occidentale e capitalistica. I tratti comuni sono: i) la separazione dell'azienda dalla famiglia (anche se ovviamente, soprattutto in Occidente, permangono anche aziende artigianali di tipo familiare, il che mostra che la disgiunzione tra sfera della famiglia e sfera dell'economia è lungi dall'essere il frutto di una "necessità storica"); ii) una divisione del lavoro non solo tra i diversi settori dell'econo-

⁵ R. ARON, *L'alba della storia universale*, in ID., *Il Ventesimo secolo*, cit., p. 162.

⁶ ID., *Théorie du développement et idéologies de notre temps*, in ID., *Les sociétés modernes*, cit., pp. 293-318.

⁷ N. BAVAREZ, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, Paris 1993.

mia (contadini, operai, artigiani, commercianti ecc.), ma all'interno della stessa azienda industriale che assume le forme di una vera e propria divisione tecnologica del lavoro; iii) l'accumulazione di capitale (che riguarda anche l'Unione Sovietica, scrive Aron); iv) il calcolo razionale ed economico («nessuna società industriale può sottrarsi a quello che sia gli economisti borghesi sia quelli marxisti chiamano il calcolo economico»⁸), che prevede l'incremento della produttività del lavoratore; v) la concentrazione operaia nel luogo di lavoro.

Questi i tratti comuni a tutte le economie moderne che rendono la società industriale l'unica società storica che ha come caratteristica originale quella di un'espansione fondata sul progresso della produttività del lavoro, mentre nel corso dei secoli progresso e declino si alternavano⁹.

Certo esistono differenze tra Est e Ovest, ma tali diversità non sono tali, secondo Aron, da revocare in dubbio questa categoria sociologica di società (o civiltà) industriale. La società industriale occidentale si fonda sui mezzi di produzione che sono oggetto di appropriazione individuale, la regolazione dell'economia è decentrata e fondata grossomodo su un sempre diverso equilibrio fra domanda e consumo, i datori di lavoro sono separati e divisi dai lavoratori, il movente principale dell'attività economica è il profitto e, infine, la ripartizione delle risorse non è determinata dal centro (quella che i marxisti del tempo definivano, secondo il nostro autore, «anarchia capitalista»). In realtà, scrive Aron, nessuna società occidentale è «totalmente, idealmente, capitalistica», perché molte aziende, soprattutto in Europa occidentale, sono di proprietà collettiva, e anche perché l'intervento dello Stato rende l'economia meno «decentrata» e meno «anarchica» di quello che la maggior parte dei critici marxisti credono. Alla fin fine, prosegue Aron, i rimproveri fondamentali che vengono mossi, dai critici di sinistra alla società industriale di marca occidentale, hanno a che fare con *a*) lo sfruttamento operaio (teoria del plusvalore); *b*) l'estrema disparità dei redditi; *c*) l'immoralità di un sistema basato sul profitto; *d*) il dominio dell'anarchia capitalista che comporta un rischio perenne di crisi. Ora, se si ritiene che esista sfruttamento laddove esistono disparità di retribuzione, secondo Aron, tutte le società storiche, compresa la sovietica, sono sfruttatrici. Del resto il plusvalore, vale a dire il fatto che l'operaio riceva dal salario un valore inferiore a quello che ha prodotto, è caratteristica di tutte le economie moderne, perché in quanto «economie progressive» presuppongono che «la collettività non consumi ogni anno la totalità del valore prodotto», e anche in «un'economia totalmente pianificata esisterebbe pur sempre un plusvalore» che «ritornerebbe alla collettività» che lo utilizzerebbe «in funzione del suo piano e lo ripartirebbe tra i diversi settori per investirlo»¹⁰.

⁸ R. ARON, *La società industriale*, cit., p. 80.

⁹ ID., *Memorie*, Mondadori, Milano 1984, pp. 404-408.

¹⁰ ID., *La società industriale*, cit., p. 92.

Anche in una società capitalistica sviluppata, conclude Aron, la percentuale dei profitti distribuiti agli azionisti, almeno al suo tempo, «è irrisoria in confronto al volume dei salari, delle imposte e del reinvestimento diretto nell'impresa».

Del resto, in un'economia competitiva è quasi un obbligo «reinvestire capitali per sviluppare l'attrezzatura in modo da non essere superati nella lotta tra i diversi produttori»¹¹. Anche sul versante del profitto «in qualsiasi regime economico», nell'epoca della civiltà industriale, «è necessario che l'impresa abbia un bilancio in attivo», perché solo ciò è «garanzia di buon funzionamento dell'impresa». Certo, in un'economia pianificata si possono destinare più risorse a branche industriali che non offrono utili immediati, ma nel lungo periodo, visto che è sempre il profitto che determina la ripartizione delle risorse nazionali, è probabile che, anche laddove tale distribuzione è decisa al centro da chi pianifica, si «terrà conto dei desideri dei consumatori» e la «ripartizione pianificata sarà influenzata dai soggetti economici e si esprimerà più o meno nell'ammontare dei profitti»¹².

La distribuzione ineguale dei redditi, pur essendo nei regimi capitalistici ridotta, permane perché conforme «al regime fondato sull'attività individuale». Ma anche in un regime pianificato, scrive Aron, tutte le misure atte ad attenuare la disuguaglianza dei redditi sono possibili in base alle diverse concezioni dei pianificatori (e del partito), ma non sono ancora realtà neppure in Unione Sovietica:

[V]i fu un periodo, agli inizi del regime sovietico, in cui i bolscevichi erano convinti che il segno distintivo del socialismo fosse l'uguaglianza dei redditi. Poi considerarono che l'idea del livellamento dei redditi fosse un pregiudizio piccolo-borghese; il contrassegno del socialismo era l'incitamento al massimo di produttività, quindi si doveva per questo allargare il ventaglio dei salari¹³.

Ancora una volta, quindi, Aron conferma che il dato caratteristico dell'epoca contemporanea, almeno per i Paesi sviluppati, sia la società industriale, cioè una società fondata sulla grande industria e sulla produttività di essa. Dopodiché, per concludere sul tema della disuguaglianza di reddito, Aron ritiene metodologicamente corretto non confrontare la riduzione teorica delle disuguaglianze nel sistema socialista e la loro conservazione in quello capitalista, «ma la misura reale delle disuguaglianze nei diversi sistemi concreti»¹⁴. La conclusione cui giunge Aron, insomma, è di metodo (sociologico): non bisogna né condannare né esaltare (o idealizzare) un regime economico in astratto, né tantomeno sostituire un tipo ideale al regime concreto, ma analizzare quest'ultimo, con i suoi pregi e i

¹¹ *Ivi*, p. 94.

¹² *Ivi*, p. 100.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 102.

suoi difetti, e se possibile misurare le disuguaglianze nei sistemi concreti¹⁵. Così facendo, a suo avviso, si mostrerà che un certo tipo di disuguaglianza permane in ogni regime, è anzi indispensabile, in tutte le società conosciute, perché costituisce un incitamento alla produzione e consente anche a una minoranza di potersi dedicare alle attività superiori¹⁶.

Aron – lo si vedrà meglio nel prossimo paragrafo –, da studioso realista e prudente, diffida delle soluzioni palinogenetiche che ritengono di poter risolvere i problemi della società una volta per tutte. Egli, come scrive nel testo che analizzeremo tra poco, appartiene

alla scuola dei teorici della politica che ritengono che non ci si trova mai a dover scegliere tra il bene e il male, ma tra gradi diseguali di male o di bene; appartengo al novero dei cosiddetti pessimisti, d'altronde a torto, perché i pessimisti del mio tipo vogliono incessantemente migliorare la società, un frammento dopo l'altro. Essi semplicemente non conoscono nessuna soluzione globale¹⁷.

3. *Lotta di classe o «soddisfazione litigiosa»?*

Nel suo secondo corso (del 1956-1957), Aron analizza il problema della lotta di classe e della ripartizione del potere nella società industriale. Il problema di fondo dal quale parte Aron è se le società industriali siano o meno caratterizzate dall'intensificazione della lotta di classe o se, al contrario, tendano a un indebolimento dei conflitti sociali e di potere. Uno dei tratti caratteristici della struttura di ogni società esistita o esistente, scrive Aron, è la presenza di un'*élite*, vale a dire «la relazione fra i gruppi che esercitano il potere, il grado di unione e di disunione fra questi gruppi, il sistema di reclutamento dell'*élite*, e la facilità o difficoltà di entrare a farvi parte»¹⁸. Quindi il dato di partenza, si può dire così,

¹⁵ Si tenga conto che questo era il primo corso di Aron alla Sorbona. Come scrive egli stesso nei suoi *Mémoires*, il suo avvento nel prestigioso ateneo era stato preceduto da una reputazione di uomo di destra. Molti studenti erano marxisti o marxisteggianti, e quindi aspettavano Aron al varco, per poter insomma contestare il suo approccio "reazionario". In molte circostanze Aron non esprime i suoi giudizi sui regimi socialisti. Anzi, come scrive, «per testimoniare la mia obiettività, doveti concedere al regime che combattevo [quello sovietico, N.d.R.] il beneficio del dubbio, mostrare indulgenza nei suoi confronti. Credo sinceramente di aver raggiunto il mio scopo. Non dimentichiamo neppure che il rapporto di Chruščëv al XX Congresso è datato 1956, lo stesso anno del mio primo corso. I fatti che ricordavo nelle mie lezioni venivano autenticati dal segretario del Partito comunista sovietico» (R. ARON, *Memorie*, cit., pp. 355-356).

¹⁶ ID., *La società industriale*, cit., pp. 103 e ss.

¹⁷ ID., *La lotta di classe*, cit., p. 40.

¹⁸ ID., *Struttura sociale e classe dominante*, in ID., *La politica, la guerra, la storia*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 277-289, p. 285.

dell'indagine di Aron è che non solo la società industriale a regime economico capitalista vede il perdurare della disuguaglianza economica e di potere, ma anche quella sovietica. Aron si domanda se la società industriale occidentale sia ancora caratterizzata da una lotta di classe in senso marxista, cioè da un conflitto destinato a sfociare inevitabilmente in una rivoluzione socialista. A suo avviso, la permanenza di diversi gruppi sociali in Occidente è inevitabile, dal momento che esistono interessi sociali ed economici differenti. Ciò, tuttavia, non costituisce un problema, ma rappresenta un punto di forza di tale società. Se lo Stato, infatti, è in grado di istituzionalizzare il conflitto, di favorire il dialogo, di favorire il compromesso sociale, la società industriale di matrice capitalista può tranquillamente evitare «la lotta politico-rivoluzionaria per la trasformazione della società». Per certi versi, anzi, «la lotta riformista per il miglioramento delle condizioni d'esistenza è inseparabile dalla società capitalista»¹⁹. La rivoluzione non appare inevitabile. Anche perché una delle caratteristiche della società capitalista, a differenza di quella sovietica, consiste proprio nel poter contestare la ripartizione dei redditi:

[N]on si può non farlo, perché le nostre società sono materialiste e non attribuiscono nessun valore all'ascetismo. Quando si attribuisce una certa importanza alla massimizzazione del potere di acquisto, è normale che ci si interroghi a ogni istante per sapere se una certa distribuzione sia o no equa²⁰.

A mano a mano che le società industriali evolvono verso «una maggior quantità di risorse e verso una forma attenuata di ineguaglianza, è normale che la rivalità diminuisca in intensità e violenza»²¹.

Le tendenze osservabili nelle società industriali occidentali sono tre: la riduzione della passività, l'intensificarsi delle rivendicazioni e l'indebolirsi dei movimenti rivoluzionari e della propensione a servirsi della violenza. In primo luogo, la riduzione della passività significa che non vi è più che una piccola frazione della popolazione che è cristallizzata in un tipo di vita tradizionale. Ormai la maggior parte di persone spera di ottenere sempre maggiori miglioramenti economici e sociali. Le società industriali «hanno la caratteristica di aumentare simultaneamente le risorse collettive e le rivendicazioni di tutti»²².

In secondo luogo, aumentano sempre più le rivendicazioni. In una società industriale occidentale l'essenza, scrive Aron, è di avere una continua agitazione, un continuo raffronto, continue rivendicazioni e proteste. Se si vuole eliminare

¹⁹ R. ARON, *La lotta di classe*, cit., p. 93.

²⁰ *Ivi*, pp. 169-170.

²¹ *Ivi*, p. 170.

²² *Ivi*, pp. 169-170.

questo aspetto, bisogna «servirsi di mezzi estremi» – di un «potere assoluto» –, che però «danno cattivi risultati»: è necessario cioè concedere

a un gruppo particolare il diritto di dire sovraneamente ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Occorre che un esiguo numero di uomini faccia tacere gli altri, in nome di Dio, della storia o della razza, e ripartisca i redditi nell'interesse della collettività²³.

In terzo luogo, la propensione alla violenza e al movimento rivoluzionario va, secondo Aron, tendenzialmente attenuandosi. Quello che è passato alla storia come il grande compromesso social-democratico garantisce, infatti, un miglioramento delle condizioni di vita delle classi un tempo subalterne e una diminuzione della conflittualità sociale. Ovviamente ciò è stato possibile anche grazie alla regolarità della crescita economica che ha caratterizzato l'ultimo decennio. In un contesto di sviluppo economico di questo genere,

[i] rappresentanti dei diversi gruppi sociali non possono non riconoscere che l'accomodamento e il compromesso danno risultati migliori della lotta aperta, finché l'obiettivo è la redistribuzione dei redditi²⁴.

Insomma, in una società industriale capitalistica, più che alla lotta di classe in senso marxiano, si assiste a un conflitto tutto sommato pacifico, in cui i cosiddetti proletari

ammettono il tutto e protestano contro i particolari. Questa specie di soddisfazione litigiosa è lontanissima dal clima rivoluzionario [...] la soddisfazione litigiosa mi sembra, a conti fatti, lo stato sociale più accettabile oggi. Il più accettabile ma non il più esaltante²⁵.

Una società, caratterizzata dal «prosaico» compromesso, dall'abbandono sia della speranza (in un mondo radicalmente diverso) sia della disperazione (per cui chi disperava è disposto a qualunque salto nel buio), è una società in cui la lotta di classe cede il passo all'istituzionalizzazione dei conflitti che conducono e concorrono al progresso sociale²⁶.

La società industriale di tipo socialista, checché ne dica la dottrina ufficiale del Pcus (o, anche, che ne dicano i cosiddetti compagni di strada dei comunisti²⁷), ad avviso di Aron non ha eliminato le distinzioni di classe o di ceto: «[E]sistono

²³ *Ivi*, p. 171.

²⁴ *Ivi*, p. 172.

²⁵ *Ivi*, p. 173.

²⁶ G. CHÂTON, *Introduction à Raymond Aron*, La Découverte, Paris 2023, pp. 33-36.

²⁷ Sulla critica che Aron muove ai «compagnons de route» dei comunisti il rinvio d'obbligo è a R. ARON, *L'oppio degli intellettuali*, Ideazione, Roma 1998.

gruppi che si distinguono per il modo di vivere, per i redditi e per il prestigio»²⁸. Esistono, infatti, almeno tre classi (agricoltori, operai e *intelligencija*). Gli operai lavorano su mezzi di produzione appartenenti alla collettività, i contadini sono riuniti in cooperative (Kolchoz), e l'*intelligencija* è composta da tutti coloro che partecipano alla direzione della società industriale. Il motivo per cui, a differenza che in Occidente, i gruppi sovietici stentano a prendere coscienza dei loro interessi dipende dal fatto che il regime politico impedisce sia i) la libertà d'organizzazione e di associazione sia ii) l'esistenza di sociologi desiderosi per interesse professionale di mettere in luce le distinzioni sociali²⁹. I conflitti, in sostanza, non sorgono solo perché l'organizzazione del potere lo impedisce. Lo Stato, che assume tutte le decisioni più importanti, non può infatti consentire che gli individui mettano in discussione le decisioni proprie della volontà collettiva (di quella, cioè, che viene così denominata). Ma siccome, anche in un regime siffatto, non tutti possono essere soddisfatti di tutto, bisogna lasciare una qualche valvola di sfogo. Per Aron, infatti, ai cittadini sovietici va concessa la possibilità di dibattere su questioni di minore importanza, sui «problemi particolari»: il direttore della fabbrica che non ha eseguito il piano, il funzionario che non ha espletato il proprio compito a dovere e così via. Si possono in sostanza discutere le «usanze della società», mentre il regime politico non può essere messo in discussione, e tanto meno può essere criticata l'ideologia che tale governo sorregge:

[L]'ideologia ufficiale è sottratta alla discussione. Essa afferma che gli individui si riconoscono in coloro che li comandano, e che sono i loro stessi rappresentanti; essendo il proletariato al potere, i proletari non possono né scioperare né protestare, perché sciopererebbero contro sé stessi o protesterebbero contro il loro stesso potere³⁰.

I conflitti sociali, quindi, permangono anche in Unione Sovietica, ma non si afferma una lotta di classe perché i conflitti di interesse, pur non scomparsi, sono sedati. Le rivendicazioni di carattere economico non sfociano, quindi, nella lotta (di classe) solo perché a impedirlo è il regime politico, non certo l'organizzazione economica. Come scriverà in sede di bilancio, ripercorrendo il testo che stiamo esaminando, il socialismo sovietico non sfocia nel conflitto di classe solo perché i vari gruppi esistenti sono ridotti al silenzio, e la loro lotta soffocata dal potere e dall'ideologia. In definitiva,

²⁸ R. ARON, *La lotta di classe*, cit., p. 94.

²⁹ «Le comunità coscienti di loro stesse si costituiscono soltanto se gli individui sono in grado di discutere e di aggrupparsi. Mancando tali libertà, i membri del partito o della burocrazia non sanno bene se costituiscono o no un'unità, dal momento che il problema si situa al di fuori della realtà» (*ivi*, p. 101).

³⁰ *Ivi*, p. 109.

lo Stato [sovietico], accaparrato dal partito, diventa il proprietario quasi esclusivo dei mezzi di produzione; la burocrazia del partito e dello Stato “sfrutta” i lavoratori come i proprietari privati di prima³¹.

Aron, come detto più sopra, si inserisce nel dibattito, proprio della scienza politica di quegli anni, sulla cosiddetta teoria delle élite. Posto che «un numero ristretto di persone esercita funzioni di governo sempre e dovunque»³², Aron distingue, per il tema che qui ci interessa, tra élite unificata o unitaria ed élite divisa o frammentata. La prima minoranza è quella caratteristica delle società senza classi. In essa sono concentrati, a differenza di quello che avviene nelle società democratiche occidentali, il potere economico oltretutto quello politico. Tale élite, scrive Aron, ha una sorta di potere assoluto e illimitato, dal momento che

tutti i corpi intermedi, tutti i raggruppamenti, e in particolare i gruppi professionali, sono di fatto controllati da emissari dell'élite [...] una società senza classi lascia la massa della popolazione senza mezzi di difesa contro l'élite³³.

Una società sovietica, scrive Aron, è caratterizzata da «capi politici che sono al contempo ideocrati, capipopolo e gestori»³⁴. Cioè uniscono il potere politico a quello economico e a quello spirituale. Poi, beninteso, questa classe dirigente, tendenzialmente unificata, anche se dipende dai periodi storici, e certo non lo è sempre in modo così monolitico come all'epoca di Stalin. Quella sovietica è, in definitiva, un tipo di società industriale che tende all'unità, mentre quella occidentale tende alla dissociazione³⁵. Tale dissociazione è ciò che impedisce, secondo Aron, la sovrapposizione tra élite economiche e politiche (e cultural-spirituali). I tre poteri, nei regimi costituzional-pluralisti, sono per lo più indipendenti gli uni dagli altri. Al tendenziale monismo (unificazione) dell'Est si oppone la sempre tendenziale dissociazione (pluralismo) dell'Ovest. È proprio il pluralismo tra le classi dirigenti, tra i vari poteri della società industriale democratica, che consente a tali regimi di essere tra i meno oligarchici della storia, fermo restando che ogni regime è oligarchico³⁶.

Dopodiché anche i regimi occidentali, pur essendo pluralistici, pur caratterizzati da élite aperte (relativamente aperte) rispetto a quelle chiuse (o più chiuse) proprie del regime sovietico, non sono evidentemente perfetti. Anche

³¹ R. ARON, *Memorie*, cit., pp. 409-411.

³² ID., *Classe sociale, classe politica, classe dirigente*, in ID., *La politica, la guerra, la storia*, cit., p. 300.

³³ ID., *Struttura sociale e classe dominante*, cit., pp. 277-278.

³⁴ ID., *La lotta di classe*, cit., p. 129.

³⁵ *Ivi*, pp. 126 e ss.

³⁶ ID., *Teoria dei regimi politici*, cit., p. 110.

in essi, infatti, l'uguaglianza nei diritti dei cittadini ha come contraltare la disuguaglianza nei redditi e nella maniera di vivere, che dipendono ancora troppo dai diversi punti di partenza³⁷. E soprattutto la società industriale democratica, pur proclamando un ideale politico e civile egualitario, continua a comportare un ordinamento decisamente gerarchico:

[L]'idea democratica riconosce a ciascun individuo la dignità di cittadino e consacra questa cittadinanza con il diritto di voto e l'uguaglianza di fronte alla legge. La democrazia di oggi rifiuta di accontentarsi di questa uguaglianza formale e cerca di ridurre le disuguaglianze socio-economiche, di cancellarle da punto di partenza. Nello stesso tempo, la civiltà moderna è penetrata dallo spirito di competizione, impregnata in un'organizzazione gerarchica³⁸.

Nonostante il progresso tecnico e nonostante la crescita di produttività, la gerarchia amministrativa e tecnica permane, così come tenderà a persistere «la differenza intellettuale tra l'élite e la massa»³⁹, e certi gruppi «continueranno a sentirsi esclusi dai valori superiori per il fatto stesso delle attività alle quali si dedicheranno». Rimane, come in parte abbiamo già visto, la dicotomia tra «loro» e «noi», «tra coloro che comandano e coloro che obbediscono»⁴⁰.

Per evitare che ciò deflagri in un conflitto distruttivo, come si è già visto, per Aron è necessaria una politica riformistica che è, per l'appunto, quella propria delle liberal-democrazie occidentali che ora andremo ad analizzare. Ecco che torniamo alla politica, alla politica che costituisce una sorta di variabile indipendente nello spiegare anche gli sviluppi della società moderna. Come lo stesso Aron scrive in conclusione del suo saggio sulla società industriale,

non è dimostrato che i fenomeni politici siano determinati in modo univoco dalle fasi della crescita economica; la ricchezza non basta a diffondere la democrazia politica. È possibile, come ritenevano gli antichi, che i fenomeni politici abbiano un loro ritmo, che i dispotismi finiscano con l'usurarsi e le democrazie con il corrompersi. L'oscillazione dei regimi politici da una forma all'altra, invece d'essere provocata dai movimenti economici, potrebbe essere una variabile relativamente indipendente⁴¹.

La politica infatti è sia un settore parziale dell'assetto sociale sia un aspetto che congloba tutta la collettività: «[L]a politica è la caratteristica principale dell'in-

³⁷ Ivi, p. 172.

³⁸ R. ARON, *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, Armando, Roma 1991, p. 81.

³⁹ Ivi, p. 82.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ ID., *La società industriale*, cit., p. 292.

tera collettività, perché è la condizione di ogni collaborazione tra gli uomini»⁴². Quindi il regime politico – i differenti regimi politici – costituisce una variabile fondamentale per comprendere la civiltà industriale (e le sue diverse modalità di organizzazione). Beninteso, Aron non sostituisce un determinismo politico a quello economico e sociale. Egli non vuole, per banalizzarlo, spiegare tutto con la politica. Come noto, le teorie mono-causali («unilaterali») sono per lui «prive di senso». Esistono rapporti tra gli individui che non sono determinati dal modo in cui è organizzata l'autorità. Però, di certo, la politica contribuisce a

formare lo stile dei rapporti tra gli individui. E nella misura in cui lo stile di questi rapporti è la definizione stessa dell'esistenza umana, la politica è più vicina di qualsiasi altro settore della collettività a quel che deve anzitutto attrarre l'interesse del filosofo o del sociologo⁴³.

In sostanza, la società industriale, nonostante la persistenza di una stratificazione sociale e della distinzione fra governanti e governati, si distingue soprattutto in base ai differenti assetti istituzionali che tali società si danno. A questo dedicheremo il prossimo paragrafo.

4. *Il regime politico della società industriale: democrazia o totalitarismo?*

In *Démocratie et totalitarisme*, Aron indaga come la società industriale – che, lo ripetiamo a scampo di equivoci, è il tipo sociale dominante nella seconda metà del XX secolo – si differenzi in base alle modalità secondo le quali è organizzato il regime politico, a come sono scelti i governanti e a che tipo di metodi essi utilizzano.

Possiamo in generale distinguere due tipi ideali di regime politico: le democrazie liberali (che, come abbiamo visto, Aron preferisce definire regimi «costituzional-pluralisti») e i totalitarismi. La variabile principale in base alla quale si distinguono i due regimi è quella dei partiti politici. Quello liberaldemocratico è caratterizzato dal pluralismo partitico, mentre quello totalitario dal monopartitismo. Il regime costituzional-pluralista, contraddistinto dall'esistenza di più partiti in concorrenza fra loro, ha norme che regolano tale competizione, presuppone la legalità dell'opposizione ed esercita l'autorità in modo tendenzialmente legale e moderato. L'organizzazione pacifica della competizione, che Aron definisce costituzionale, esclude la possibilità del ricorso alla violenza. In un simile regime è importante sia come vengono designati i detentori del potere (elezioni per lo più, perché la modernità è indiscutibilmente fondata sulla rappresentanza poli-

⁴² R. ARON, *Teoria dei regimi politici*, cit., p. 26.

⁴³ *Ivi*, p. 33.

tica: «A partire dal momento in cui interviene il fenomeno della rappresentanza, il detentore teorico della sovranità non governa affatto»⁴⁴), sia il modo in cui è esercitata l'autorità. Il regime è dunque caratterizzato da pluralità di partiti, da regole costituzionali per la scelta dei governanti e, infine, dal carattere costituzionale dell'esercizio dell'autorità.

Il regime monopolistico, che sia autoritario come il fascismo o totalitario come il nazismo e il regime sovietico, è caratterizzato dal fatto che l'attività politica legittima è riservata a un solo partito. In Unione Sovietica – il regime a partito unico più perfetto, almeno nella ricostruzione di Aron – il monopolio dell'attività politica è accordato al Partito comunista per due ragioni precise. La prima ha a che fare con la cosiddetta rappresentanza autentica: siccome le elezioni pluripartitiche sono falsate e soprattutto manipolate dalle forze economiche, l'unico modo di garantire una reale rappresentanza è quello di sopprimere i diversi partiti. La seconda, invece, riguarda il fine storico che il regime si propone di raggiungere, cioè una nuova società finalmente giusta e priva di sfruttamento:

[N]on si può creare una società omogenea, sopprimere le classi sociali, se si impone a sé stessi il rispetto dei diritti di opposizione. Quando si vogliono compiere trasformazioni di fondo, si devono rompere le resistenze dei gruppi, colpiti nelle loro concezioni, nei loro interessi e nei loro privilegi [...]; se il fine del partito è la creazione di una società nuova che non abbia nulla in comune con le società esistenti, è naturale che questo partito reclami il monopolio dell'attività politica, che rifiuti di limitare in qualche modo la sua capacità di decidere e di agire, che intenda mantenere intatto il suo potere rivoluzionario⁴⁵.

Lo Stato monopartitico è uno Stato di parte («partigiano»), obbligato a limitare il dibattito politico e a impedire che l'ideologia – e anche la prassi – del partito vengano messe in discussione e pubblicamente criticate («[L]'essenza di un regime a partito unico in cui lo Stato è definito dall'ideologia del partito monopolistico è di non accettare tutte le idee, e di sottrarne alcune, concernenti la propria ideologia, alla libera discussione»⁴⁶). L'altro regime non è «un'ideocrazia», ma è ideologicamente «laico»; si vanta di non essere condizionato dalle idee di nessun partito in competizione: «lo Stato è neutrale per il fatto che permette la pluralità di partiti»⁴⁷.

Come Montesquieu distingue tra natura e principio delle diverse forme di governo da lui teorizzate, così anche Aron, dopo aver illustrato la natura dei regimi contemporanei (uno o più partiti), cerca di coglierne anche i principi,

⁴⁴ *Ivi*, p. 84.

⁴⁵ *Ivi*, p. 69.

⁴⁶ *Ivi*, p. 70.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 69-70.

cioè i sentimenti che rispondono alle esigenze del potere di un determinato regime politico. Il regime costituzional-pluralistico ha due principi: il rispetto della legalità o delle norme («[I]l principio primo della democrazia è il rispetto delle norme o delle leggi [...] l'essenza della democrazia occidentale è la legalità nella competizione per l'esercizio del potere, e nell'esercizio del potere»⁴⁸) e il senso di compromesso (in una democrazia il compromesso, nel senso nobile del termine, non è il «mercimonio», è invece, come in parte si è già visto, il compromesso virtuoso tra interessi opposti, e consiste in ultima istanza «nel riconoscere la parziale legittimità degli argomenti altrui, significa trovare una soluzione che tutti possono accettare»⁴⁹). Il regime monopartitico, invece, ha per principi la fede e la paura. La fede perché il partito al potere, dovendo cambiare radicalmente la società, tende verso un fine così glorioso da necessitare che i cittadini credano ciecamente nel messaggio del partito rivoluzionario: la stabilità del regime dipende dalla resistenza «allo scetticismo e all'ostilità di coloro che non aderiscono al partito monopolistico»⁵⁰. E i dissidenti, e il popolo tutto in realtà, devono avere paura: «[C]hi non crede nella dottrina ufficiale dello Stato dev'essere convinto della propria impotenza a cambiare la situazione»⁵¹. In conclusione, la saldezza dei regimi a partito monopolistico «esige, oltre alla *fede* e all'entusiasmo dei credenti, la coscienza che i non-credenti hanno e devono avere della propria impotenza (*paura*)»⁵².

Ricapitolando, il regime costituzional-pluralista è caratterizzato i) dalla libertà civile e politica degli individui, ii) dalla legalità nell'esercizio del potere, che deve avvenire nel pieno rispetto dei diritti degli individui e dei gruppi sociali, e, infine, iii) dal laicismo, per cui lo Stato non si identifica con un partito o un'ideologia, ma deve consentire il libero esplicarsi di tutte le ideologie partitiche. Il regime totalitario, viceversa, è animato i) da un'ideologia – che è «una rappresentazione globale del mondo storico del passato, del presente e dell'avvenire, di ciò che è e di ciò che deve essere»⁵³ – che vuole imprimere il marchio sull'intera collettività, ii) dal monopolio riservato a un partito, iii) dall'ostinato tentativo di modificare radicalmente la società e, infine, iv) dal raggiungere un risultato che abbia come caratteristica di fondo la fusione fra società e Stato. Dopodiché, Aron è lungi dal considerare il regime totalitario come l'unico sviluppo possibile dei sistemi monopartitici. Ammette che vi siano regimi monopartitici che, pur riservando il monopolio dell'attività politica a una sola compagine, non si propongono di rovesciare, ameno in partenza, l'ordine sociale, e che non sono caratterizzati

⁴⁸ *Ivi*, p. 73.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, p. 75.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, p. 78.

da un'ideologia totale (tra questi cita il caso del fascismo italiano). Ciò non toglie che il suo interesse principale sia rivolto ad analizzare il sistema sovietico e marxista-leninista che raffigura, nella seconda metà del XX secolo, l'alternativa più credibile alla democrazia occidentale e anche la principale – e per gli intellettuali, anche occidentali, più seducente – tentazione totalitaria. Ecco quindi riassunta, con chiarezza estrema, la posizione di Aron sulle due varianti della società industriale negli anni '60.

Pur essendo partito, nel delineare i tratti della civiltà industriale, dalla similitudine fra impresa pubblica e privata nell'organizzazione tecnica e amministrativa della società e nelle condizioni di lavoro e pur avendo mostrato la persistenza, in quella stessa società, di una stratificazione sociale, Aron non ha nascosto le profonde differenze politiche che sussistevano tra i regimi politici occidentali e quelli socialisti. Da questo punto di vista, egli non va assolutamente annoverato tra i fautori della «teoria della convergenza» tra regimi occidentali e socialisti che si è diffusa nei primi anni '60, anche grazie ai lavori di Maurice Duverger. Secondo il noto politologo, infatti, le esigenze di sviluppo economico avrebbero portato a una convergenza verso il «socialismo democratico» dei regimi allora antitetici, attraverso un movimento di liberalizzazione all'Est e di socializzazione all'Ovest⁵⁴. Dopo quello che abbiamo scritto, nelle pagine precedenti, è inutile insistere sul fatto che tale convergenza, per Aron, non ha ragione di esistere, perché le forme di organizzazione politica, a Est e a Ovest, sono troppo differenti. Non esiste, dunque, nemmeno in prospettiva, un unico tipo di società industriale.

5. *Conclusion: la società industriale tra pace e guerra*

Nella conferenza sulla società industriale e la guerra, tenuta nel 1968, Aron analizza l'attualità delle principali teorie sociali del XIX secolo sul rapporto tra industrializzazione e guerra. La scuola ottimista, caratterizzata da una visione evolucionista e progressista della storia, può essere scorporata in tre diverse articolazioni. La prima, capeggiata da Saint-Simon e Comte, vede una netta contrapposizione tra società industriale e società militare, ed è convinta che la logica della prima porterà alla scomparsa della logica guerresca. L'ingegnere, il banchiere e il mercante scacceranno il guerriero. La seconda, quella del liberalismo economico, confida soprattutto sulle virtù pacificatrici del commercio. Infine, la scuola marxista, caratterizzata secondo Aron da una forma di ottimismo catastrofista, ritiene che la società industriale, privata del capitalismo per il tramite di una rivoluzione, porterà alla fine dei conflitti bellici (mentre il capitalismo favorisce inevitabilmente la guerra). La scuola pessimista, quella

⁵⁴ M. DUVERGER, *Introduzione alla politica*, Laterza, Bari 1964, pp. 261-272.

per intenderci di Nietzsche e di Spengler, ha invece una visione ciclica e prefigura conflitti sempre più distruttivi.

Aron mostra come tutte queste teorie siano, più o meno, unilaterali e difettose, in sostanza erronee. Le prime due scuole, quella positivista e quella liberale, non colgono un aspetto essenziale della società industriale e cioè che la sua logica non è detto che non si sposi con la logica della guerra. Oltretutto trascurano troppo la cosiddetta politica di potenza, e il desiderio di gloria dei leader politici e degli Stati⁵⁵. Quella marxista, d'altronde, sbaglia nel considerare le sole cause economiche dei conflitti bellici: le passioni per il potere e il bellicismo delle masse possono scatenare, come si è visto nel XX secolo, conflitti devastanti⁵⁶. Infine, la scuola pessimista, pur sembrando più in sintonia con ciò che si è verificato storicamente, sottovaluta troppo il ruolo tendenzialmente «pacifico» di alcune logiche della società industriale.

Detto ciò, Aron ha cercato di salvare qualcosa della tesi di Comte. Secondo Aron, a prescindere dal sistema sociale,

la società industriale può generare molte cause di conflitto, ma mai una lotta all'ultimo sangue, dal momento che il comune interesse in tempo di pace è comunque superiore agli interessi marginali e limitati che possono contrapporre gli Stati⁵⁷.

Anche se è altrettanto vero, prosegue, che «nessun sistema economico può di per sé escludere il rischio della guerra, perché nessuno è in grado di porre fine al naturale stato di cose che regna fra gli Stati sovrani rivali»⁵⁸.

Del resto, le tre condizioni per potere pacificare le relazioni internazionali sotto l'influenza della società industriale, conclude Aron, sono: 1) la diminuzione del divario fra la minoranza privilegiata e la massa dell'umanità che annaspa nell'indigenza; 2) la costituzione di nazioni disposte ad accettarsi reciprocamente nella comunità internazionale; 3) la fine del conflitto fra le due grandi potenze e le due ideologie dominanti, con la conseguenza che i vari Paesi coinvolti dovrebbero essere pronti a riconoscere l'affinità fra i differenti tipi di civiltà industriale. La prima condizione non è irrealizzabile essenzialmente, ma non è proprio alla portata. La seconda, che consiste nell'eliminazione della politica internazionale

⁵⁵ «[I]l desiderio della gloria collettiva, l'orgoglio della partecipazione alla grandezza nazionale può benissimo sopravvivere nell'epoca dei cannoni, dei grattacieli e delle stazioni della metropolitana adornate di marmi scintillanti» (R. ARON, *Guerra e società industriale*, cit., p. 22).

⁵⁶ «Il culto della violenza e la bramosia del potere divennero più intensi proprio quando, a seguito di guerre e rivoluzioni, un'élite di matrice popolare finì per soppiantare la vecchia aristocrazia» (*ivi*, p. 23). In generale Aron contesta la necessità dell'imperialismo capitalista in questo testo e pure in *Pace e guerra tra le Nazioni*.

⁵⁷ R. ARON, *Guerra e società industriale*, cit., p. 29.

⁵⁸ *Ivi*, p. 30.

così come la conosciamo, è, come scrive Aron, «difficile da precisare in termini istituzionali»⁵⁹. La terza, anche se teoricamente possibile, è storicamente lontana.

In definitiva, Aron sostiene che le conseguenze dell'industrialismo sono contraddittorie, certi aspetti favoriscono la pace, altri la guerra. Quindi Comte sbaglia nel considerare che l'assurdo, la guerra cioè, non possa sopravvivere. Ma allo stesso tempo le sue considerazioni ci spingono a una qualche forma di responsabilità morale:

[L]a convinzione di Comte che le guerre non sarebbero più scoppiate perché insensate era sbagliata; ma saremmo giustificati se arrivassimo all'altro estremo e non vedessimo alcuna differenza fra ciò che è sensato e ciò che è folle, fra ciò che è ragionevole e ciò che è assurdo?⁶⁰

Aron conclude sostenendo che «abbiamo perso il gusto delle profezie: non dimentichiamo il dovere della speranza»⁶¹.

Bibliografia essenziale

ARON RAYMOND, *La società industriale*, Edizioni di Comunità, Milano 1965.

- *La lotta di classe*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.
- *Pace e guerra tra le Nazioni*, Edizioni di Comunità, Milano 1970.
- *Teoria dei regimi politici*, Edizioni di Comunità, Milano 1973.
- *Memorie*, Mondadori, Milano 1984.
- *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, Armando, Roma 1991.
- *La politica, la guerra, la storia*, il Mulino, Bologna 1992.
- *L'oppio degli intellettuali*, Ideazione, Roma 1998.
- *Il Ventesimo secolo*, il Mulino, Bologna 2003.
- *Les sociétés modernes*, Puf, Paris 2006.

BAVAREZ NICOLAS, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, Paris 1993.

CHÂTON GWENDAL, *Introduction à Raymond Aron*, La Découverte, Paris 2023.

DUVERGER MAURICE, *Introduzione alla politica*, Laterza, Bari 1964.

⁵⁹ *Ivi*, p. 63.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

SERGIO BELARDINELLI

Robert Nisbet
(1913-1996)

Il più delle volte che guardiamo la storia i nostri occhi sono offuscati da un pregiudizio: che essa abbia una linea di sviluppo verso un fine, sia esso il progresso o la decadenza. Tale linea può rimanere nascosta, magari lastricata di inciampi, ma viene ritenuta ineluttabile.

Finché gli uomini hanno creduto in Dio, hanno attribuito a Lui, e a Lui soltanto, il potere di conoscere l'imperscrutabile corso delle cose. Nessuno avrebbe osato mettersi al suo posto; le vie della Provvidenza erano chiare soltanto a Lui. Gli uomini potevano al massimo confidare nel fatto che, nonostante le innumerevoli croci disseminate nel corso delle loro povere vite, tutto si sarebbe comunque messo per il meglio. In epoca moderna il discorso cambia radicalmente. La scienza, la tecnica e la politica ci illudono di poter diventare finalmente padroni della storia e del nostro destino. È il trionfo dell'idea di progresso, strettamente connessa all'idea che la storia dell'umanità abbia nell'Occidente moderno il suo stadio evolutivo più avanzato. Hegel, Marx, Spencer, Tylor o Comte, solo per fare qualche nome, sono accomunati da questa stessa convinzione che, come vedremo tra breve, sta alla base della proclamazione del cosiddetto metodo comparativo come criterio sul quale misurare il grado di sviluppo delle diverse civiltà. Alla fine del XIX secolo l'euforia che scaturisce dalla convinzione di rappresentare il punto più avanzato della storia e della civiltà umana sembra invero lasciare il posto alla nausea, alle apologie del nichilismo e della decadenza. Se per gli apologeti del progresso la storia cammina verso il "bene", per i nuovi apologeti della decadenza, si pensi a Spengler, la storia dell'Occidente è entrata inesorabilmente nella sua fase di declino. Al pari della vita degli uomini, anche le civiltà conoscono la loro infanzia, la loro gioventù, la loro maturità e, in ultimo, il loro declino. Del "corpo vivo" dell'anima occidentale, secondo Spengler, non resta che la sua "mummia"¹. Ne sono prova inconfutabile le devastazioni della Prima guerra mondiale.

¹ Cfr. O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1979, p. 528. Siamo nel cuore della famosa diatriba tra la *Kultur* (il "corpo vivo") e la *Zivilisation* (la "mummia"). Su questi temi rinvio a S. BELARDINELLI, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contem-*

Mentre infuriava il dibattito su questi temi, un italiano che certamente avrebbe meritato maggiore fortuna, Guglielmo Ferrero, si domandava «a quali segni si possa riconoscere se un popolo ascende o decade»²: domanda che in verità non venne presa molto sul serio dai suoi contemporanei, ma che è destinata a rimanere cruciale, specialmente per coloro che disdegnano sia le apologie del progresso che quelle della decadenza. È difficile determinare la direzione verso la quale camminano un popolo o un'epoca presi come un "tutto". Al massimo si possono individuare "ascese" e "decadenze" settoriali; l'ascesa di qualcosa coincide spesso con la decadenza di qualcos'altro e viceversa; sempre occorre comunque fare i conti con le inevitabili ambivalenze e imponderabilità che contraddistinguono ogni momento storico. Di qui anche una certa diffidenza nei confronti dell'analisi comparata tra diverse civiltà. In base a che cosa si può dire che una civiltà sia superiore a un'altra? Esiste in proposito un criterio di giudizio uniforme, universalmente valido per tutte le civiltà?

Attorno a questi temi appena accennati si sviluppa il pensiero di uno degli autori più critici della teoria dell'evoluzione sociale nelle sue diverse varianti, nonché della possibilità che un qualsivoglia criterio evolutivo possa rappresentare il criterio adeguato di comparazione delle diverse civiltà: Robert Nisbet. Il suo discorso, come vedremo, rimane tutto interno alla tradizione del pensiero occidentale e quasi indifferente al confronto con le altre civiltà, salvo per rifiutare certi stereotipi ottocenteschi sui popoli primitivi dell'Africa, dell'Asia meridionale, dell'Oceania e delle Americhe, considerati come "i nostri antenati contemporanei", ovvero la dimostrazione della nostra presunta evoluzione dal primitivo al moderno. Vediamo dunque come egli sviluppa la sua critica alla teoria dell'evoluzione sociale e al metodo comparativo in una delle sue opere più ambiziose: *Storia e cambiamento sociale. Il concetto di sviluppo nella tradizione occidentale*³.

1. *Le teorie dell'evoluzione sociale e lo "sviluppismo"*

Storia e cambiamento sociale è un libro che cerca soprattutto di sottrarre l'idea del cambiamento sociale a quella che l'autore definisce la sua interpretazione "sviluppista". In estrema sintesi, la tesi è la seguente: alla base di gran parte delle concezioni del cambiamento sociale, che ritroviamo nell'ambito del pensiero occidentale, sta una metafora mutuata indebitamente dal mondo

poranea, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 121-144. Si tratta del capitolo intitolato *Oltre la crisi della cultura occidentale*.

² G. FERRERO, *La vecchia Europa e la nuova. Saggi e discorsi*, Treves, Milano 1918, p. 15.

³ R. NISBET, *Storia e cambiamento sociale. Il concetto di sviluppo nella tradizione occidentale*, IBL Libri, Milano 2017 (1969).

degli organismi viventi: la metafora della crescita. Così come una pianta nasce, cresce e muore, secondo una dinamica, un finalismo, che la muove dall'interno, lo stesso accade per i fenomeni sociali: anch'essi hanno un *telos*, una tendenza che li sospinge, li fa sviluppare verso un fine. Secondo Nisbet, sarebbe questa la radice dello "sviluppismo" che affliggerebbe gran parte del pensiero sociale occidentale, dai greci ai giorni nostri. Una metafora dotata di una biografia molto lunga e variegata, che *Storia e cambiamento sociale* cerca di dipanare in tutta la sua ampiezza filosofica, storica, sociologica e letteraria. Come scrive Nisbet nella *Prefazione*,

Se in questo libro esiste una novità o un'originalità, è quella dell'aver io raggruppato, in un'unica prospettiva, idee e temi considerati d'abitudine separatamente l'uno dagli altri. Non manchiamo di studi eccellenti sul concetto greco di *physis*, sulla dottrina classica dei cicli, sull'epica agostiniana, sul concetto di progresso, sulla teoria della storia naturale, sulla teoria dell'evoluzione sociale, sul metodo comparativo e sull'intera teoria del funzionalismo nelle scienze sociali contemporanee. Raramente tuttavia, anche solo due o tre di questi temi sono stati analizzati in una stessa prospettiva. Mai nella storia del pensiero sociale occidentale, che io sappia, tali tesi si trovano tutte riunite per formare un'unica base. Ed è quello che io ho cercato di fare⁴.

"Sviluppisti", per Nisbet, non sono soltanto Hegel, Marx, Spencer, Tylor o Comte, bensì anche Tocqueville e Acton, anche i profeti del declino e della decadenza come Spengler, anche il funzionalismo sociologico di un Parsons risentono in qualche misura della stessa malattia. Lo "sviluppismo" esprime, insomma, non soltanto l'ideologia dei progressisti, bensì un modo di pensare la società e il cambiamento sociale che, partendo dai greci, in particolare Aristotele, finisce poi, attraverso Agostino e la tradizione cristiana, per contagiare gran parte del pensiero sociale occidentale. Questo almeno è quanto si riscontra in *Storia e cambiamento sociale*. Cerchiamo dunque di ricostruirne i passaggi fondamentali, incominciando dall'analogia tra il mondo organico e quello sociale che sta alla base della metafora della crescita, cui abbiamo già fatto cenno.

Quando diciamo che una cultura, una società o una qualsiasi istituzione sociale cresce o si sviluppa, secondo Nisbet, da almeno 2.500 anni, noi colleghiamo quest'idea con quella di un seme che si sviluppa fino a diventare una pianta, cioè con l'idea di un cambiamento che non ha un carattere casuale, dipendente magari da circostanze imprevedibili o da un Dio capriccioso, bensì intrinseco all'oggetto di cui si parla; un mutamento che può essere certo ostacolato o accelerato da questo o quell'evento esterno, ma che, di per sé, è intrinseco alla natura stessa dell'istituzione, della cultura o della società di cui stiamo parlando.

⁴ *Ivi*, p. 24.

In altre parole, abbiamo a che fare con una metafora; precisamente la metafora della crescita, proveniente dal concetto greco di *physis*, che il latino tradurrà con *natura* e che Nisbet considera il vero luogo genetico dello “sviluppismo”. Il senso del suo discorso è un po’ il seguente: nel momento in cui si afferma, come fanno i greci, in particolare Aristotele, che ogni cosa dell’universo, sia essa organica, fisica o sociale, ha una sua *physis*, una sua crescita, un suo *telos*, si istituisce un’analogia tra diversi mondi, l’organico, il fisico e il sociale appunto, che spinge lo scienziato, il filosofo o il sociologo a domandare anzitutto in che cosa consista questa *physis*, ossia quali siano la sua origine, le fasi del suo sviluppo intrinseco e il suo scopo finale. E queste sono le conclusioni che Nisbet ne trae:

Una grande parte del pensiero sociale occidentale può essere organizzata, e le sue idee e le sue ricerche possono essere classificate, all’interno di categorie di ricerca della società derivanti dalle cosiddette quattro cause: l’origine delle cose, il modello o forma di sviluppo delle cose, la causa motrice (interna o esterna) di questo sviluppo e, infine, lo scopo o causa finale dell’intero processo di sviluppo. Da Eraclito attraverso Aristotele e Lucrezio, da Agostino fino a Comte, Hegel, Marx e Spencer, questo modello di ricerca, questa struttura d’indagine sulla natura della società umana ha acquistato forza e si è diffusa dappertutto. È forse l’unica grande conseguenza del concetto greco di *physis*⁵.

Si può certamente discutere la correttezza filologica di quest’ultima affermazione. Per motivi che qui non posso approfondire, ritengo, ad esempio, che il concetto aristotelico di natura, riferito agli uomini, abbia un carattere meno deterministico di quello che ha quando viene riferito a una pianta. Contrariamente a Nisbet, ritengo anzi che proprio questo concetto potrebbe costituire un valido argine sia allo “sviluppismo” di cui egli parla, specialmente per quanto riguarda le sue propaggini progressiste del XIX secolo e quelle funzionaliste del XX, sia rispetto a un metodo comparativo delle civiltà basato per lo più su universali “astratti” (moderno, tradizionale, progresso, decadenza ecc.), anziché su quello che potrebbe essere l’unico universale “concreto”: l’uomo con la sua dignità e libertà⁶. Sta di fatto che, almeno in *Storia e cambiamento sociale*, le preferenze di Nisbet, che peraltro condivido, vanno chiaramente ad altri autori della tradizione occidentale, in particolare a quegli storici che hanno cercato di comprendere la storia e il cambiamento sociale nell’ottica della rappresentazione drammatica di personaggi ed eventi come si sono realmente svolti in un determinato tempo, non nell’ottica di uno sviluppo che avrebbe semplicemente esplicitato ciò che era

⁵ *Ivi*, p. 51.

⁶ Cfr. R. SPAEMANN, R. LÖW, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Edizioni Ares, Milano 2013; S. BELARDINELLI, *L’ordine di Babele. Le culture tra pluralismo e identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.

già presente in potenza fin dall'inizio. Erodoto, Tucidide, Burke, Gibbon, Ranke e Mommsen: sono un po' questi gli autori che egli contrappone alla linea che andrebbe da Aristotele a Herbert Spencer.

La tesi di Nisbet è che esista un nesso molto stretto tra la teoria greca dei cicli e quella moderna del progresso: entrambe sono figlie della metafora della crescita; entrambe condividono una medesima concezione della storia come *sviluppo*. Soltanto chi ha una concezione del progresso lineare come quella fiorita nella cultura europea del XVIII e XIX secolo può non rendersi conto di tale nesso, ma è fuori discussione che, pur nella concezione ciclica di genesi e decadenza, ascesa e rovina, anche i greci pensano la storia umana come una crescita dallo stadio primitivo, ingenuo, barbaro, a quello più complesso della civiltà. Ovviamente l'idea moderna del progresso lineare non ha più in se stessa alcuna traccia della decadenza, così importante dentro la concezione ciclica dei greci e dei romani; la stessa concezione del tempo è diversa; tuttavia, ciò che resta invariato, e questo, almeno secondo Nisbet, è ciò che conta, è appunto l'idea della crescita e dello sviluppo. «Un mutamento graduale e lungo», direbbe Aristotele.

Ad avvicinare la teoria greca dei cicli alle moderne teorie del progresso fu, secondo Nisbet, la filosofia cristiana-agostiniana, rimasta in voga nel pensiero occidentale fino al tardo Rinascimento, allorché la metafora della crescita che Agostino aveva in parte modificato, inserendola nel disegno di Dio, subisce una seconda modifica, grazie alla sua laicizzazione e, appunto, all'idea di un progresso lineare. Con un'erudizione e una sensibilità storico-culturale assolutamente fuori del comune, Nisbet dedica a questi passaggi alcuni capitoli molto belli di *Storia e cambiamento sociale*.

In Agostino, questa la tesi nisbettiana, la concezione ciclica della storia, tipica dei greci, si fonde con la tradizione giudaica del Dio signore della storia, che, proprio attraverso i cicli di ascesa e decadenza, porterà la storia al suo compimento. Il santo di Ippona interpreterà così la crisi di Roma, non come la conseguenza della riforma costantiniana, né come un fatto temporaneo e contingente, bensì come la conseguenza logica dell'inesorabile ciclo di genesi e decadenza iniziato con Adamo. Come per la vita di un singolo uomo, anche per le civiltà c'è un momento di nascita, crescita e decadenza. Una metafora che, secondo Nisbet, è tanto familiare ad Agostino, quanto lo era stata ad Aristotele, Lucrezio o Seneca. Sennonché, mentre per i filosofi pagani la storia è una continua ricorrenza di differenti cicli, per la filosofia agostiniana tale ricorrenza è inserita in un unico ciclo che inizia con Adamo e terminerà nell'ultimo giorno, con la definitiva vittoria della "Città di Dio". Al pari della venuta di Cristo, la cui assoluta novità si inserisce in un ciclo la cui direzione è segnata fin dall'inizio, anche il conflitto tra le due città, quella di Dio e quella terrena, è in fondo il conflitto tra due correnti di uno stesso fiume.

Pertanto, secondo Nisbet, con Agostino assistiamo al manifestarsi di «una delle idee più profonde prodotte dalla mente umana»⁷: la necessità storica, destinata a sua volta a dar vita a una delle «continuità intellettuali più caratteristiche in Occidente, una successione nella quale figurano i nomi di Orosio, Otto di Frisinga, Bossuet, Condorcet, Comte, Hegel, Marx, e alla quale appartengono, su piani diversi, nomi come quelli di Berdjaev, Niebuhr, Sorokin, Toynbee e altri»⁸.

Alla base di questa continuità, che da Agostino arriva fino a Marx e al '900, sta, come si accennava sopra, la seconda fondamentale modifica che si produce nella metafora della crescita, allorché, in epoca moderna, venne formulato il concetto di progresso indefinito, esteso dalla conoscenza fino all'intera civiltà. Alcuni ostacoli avrebbero potuto rallentare il cammino, ma non fermarlo. Un po' come un periodo di siccità può ostacolare la normale crescita del seme, allo stesso modo una cattiva istituzione o un cattivo gruppo sociale possono ostacolare il normale corso della storia. Il progresso si fonde così con la credenza in un ordine naturale delle cose. Di qui anche l'interesse a recuperare una presunta natura primigenia dell'umanità, la natura non ancora alterata da elementi esterni, che troverà in Rousseau, Adam Smith, Diderot, Ferguson e altri i suoi autori paradigmatici.

Dal concetto di progresso intellettuale e culturale, si passa a quello di *processo* dello sviluppo umano; l'attenzione viene spostata soprattutto sulle diverse tappe attraverso le quali l'umanità è passata prima di raggiungere lo stato attuale; parole come origine, fasi, avanzamento, sviluppo diventano parole chiave sia per coloro che danno un giudizio positivo dell'epoca presente, sia per coloro che la considerano invece il colmo del degrado e della decadenza. In entrambi i casi si tratta sempre di mostrare come la società sia divenuta ciò che è divenuta, ossia le fasi attraverso le quali è passata prima di divenire ciò che è. Questo il presupposto sia delle teorie dell'evoluzione sociale del XIX secolo, che trovano in Marx, Comte, Spencer, Tylor, li abbiamo citati più volte, i loro autori di riferimento, sia delle teorie funzionaliste che hanno in Durkheim il loro epigono, ma che si sviluppano soprattutto nel XX secolo grazie a Talcott Parsons. Come si vede, si tratta di autori assai diversi tra loro, ma accomunati, secondo Nisbet, dalla condivisione di alcune importanti premesse, sei per l'esattezza, che derivano tutte dalla stessa metafora della crescita di cui abbiamo parlato finora: il mutamento è naturale, il mutamento segue una direzione, il mutamento è immanente, il mutamento è continuo, il mutamento è necessario, il mutamento deriva da cause uniformi.

“Sviluppismo”, dunque; incapacità di uscire dalla morsa di una metafora: questo sembra essere il verdetto inappellabile su gran parte del pensiero sociale dell'Occidente. Eppure, nonostante questa negatività, la metafora in generale e quella della crescita in particolare vengono considerate da Nisbet un puntello

⁷ R. NISBET, *Storia e cambiamento sociale*, cit., p. 99.

⁸ *Ivi*, p. 100.

indispensabile della conoscenza umana. Un aspetto, questo, che complica un po' il profilo epistemologico di *Storia e cambiamento sociale*, ma sul quale vale la pena soffermarsi.

2. *L'ambiguità di una metafora*

La metafora, per Nisbet, è «molto di più di una semplice costruzione grammaticale o di una figura retorica»⁹; è piuttosto un modo di procedere da ciò che è noto a ciò che è sconosciuto. Essa appartiene non soltanto «alla poesia, alla religione e ad altri campi del pensiero più o meno ammaliatori», ma «anche alla filosofia e alla scienza»¹⁰; esprime insomma una vera e propria forma di conoscenza. Finché gli uomini saranno capaci di astrazioni, finché si porranno domande su se stessi e sul senso del mondo, essi saranno costretti a ricorrere alle metafore; quanto infine alla domanda su ciò che è accaduto in passato e ciò che accadrà in futuro, è opinione di Nisbet che difficilmente si possa trovare un'immagine dell'intero processo che sia migliore di quella che ci offre il ciclo di vita dell'organismo. Ne consegue che l'errore dello *sviluppismo* non sta tanto nel concepire metaforicamente ciò che è difficilmente conoscibile in termini rigorosamente empirici, ad esempio l'origine e il destino del mondo, quanto piuttosto nella pretesa di ricondurre anche la realtà empirica, la concreta singolarità dei fenomeni storico-sociali, agli attributi di una metafora.

In pratica – scrive Nisbet – più vasto, più astratto e più distante è l'oggetto del nostro interesse e maggiore è l'utilità della metafora. Al contrario, più piccolo, più concreto, più limitato ed empirico è il nostro oggetto, e minore è l'utilità della metafora¹¹.

Sul piano strettamente epistemologico, sta qui il fondamento della critica che Nisbet rivolge allo *sviluppismo*. Resta tuttavia non del tutto chiarito il significato che egli attribuisce all'"utilità" della metafora sviluppista.

La mia impressione è che la posizione di Nisbet in proposito sia, diciamo così, ambivalente. Da un lato, non ci sono dubbi che egli consideri la metafora sviluppista come fuorviante rispetto alla realtà, sia che si parli di sviluppo della civiltà, dell'umanità o persino della conoscenza¹²; dall'altro, però, egli sembra riconoscere alla stessa metafora anche diversi pregi: anzitutto quello di dare unità alla storia umana in generale, come pure a questa o a quella specifica civiltà, mostrandone,

⁹ *Ivi*, p. 26.

¹⁰ *Ivi*, p. 27.

¹¹ *Ivi*, p. 271.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 278-279.

seppure in modo erroneo, come se si trattasse di una tendenza immanente, la nascita, la crescita e la morte. Un secondo pregio è quello di rafforzare l'identità dei popoli e delle nazioni, collegandola appunto a un lento sviluppo nei secoli. Un terzo pregio, infine, è quello di dare significato all'azione umana, la quale sembra in effetti difficilmente comprensibile al di fuori di una concezione teleologica.

Tuttavia, proprio sulla scorta di questi pregi, direi che l'utilità attribuita da Nisbet alla metafora sia più di natura "pratica" che "conoscitiva", che cioè egli la consideri più come un modo di soddisfare domande di senso generale, alle quali l'uomo non riesce a sottrarsi, che come una forma di conoscenza vera e propria. Quando si tratta del significato della nostra vita o della nostra civiltà, questioni alle quali non riesce a sottrarsi nemmeno «la mente più risolutamente empirica o pragmatica», «è inevitabile», dice Nisbet, che noi si attribuisca a tale entità «qualità più o meno vitalistiche quali la crescita o lo sviluppo»¹³. In altre parole:

La metafora svolge nella vita dell'uomo quella che potremmo definire una funzione dogmatica o profetica. Non possiamo fare a meno del dogma e della profezia; ognuno di essi è parte della struttura stessa dell'ordine sociale. La fede nella Provvidenza è un dogma; è un dogma la fede nel Progresso – o, se si preferisce, nella ricorrenza ciclica o nella natura metastorica della redenzione. La profezia, nel suo significato temporale e morale, è probabilmente una parte inalienabile della condizione e dell'aspirazione umana¹⁴.

In questo modo di guardare le cose si avverte indubbiamente una particolare sensibilità per tutto ciò che nella vita e nella storia umana è insondabile, non riducibile al rigore di un'indagine scientifica. Sul piano epistemologico, vi si potrebbe vedere anche l'anticipazione di alcuni temi che verranno ripresi e approfonditi da Nisbet in *La sociologia come forma d'arte*¹⁵. Si pensi alla funzione conoscitiva dell'"immaginazione iconica" o alla critica che viene rivolta al positivismo proprio per aver considerato la metafora come un semplice surrogato della conoscenza scientifica. Mi sembra tuttavia che, almeno in *Storia e cambiamento sociale*, il lato "conoscitivo" della metafora resti, diciamo così, sullo sfondo, ed emerga invece quello "pratico", la sua capacità di dare un senso all'"infinità priva di senso" di cui parlava Max Weber, di certo, tra i classici della sociologia, quello che Nisbet ammira di più.

Che cosa ci dice in proposito *Storia e cambiamento sociale*? Anzitutto che le nostre metafore non sempre reggono alla prova dei fatti e che certamente questo vale per la metafora della crescita, grazie alla quale il pensiero sociale occiden-

¹³ *Ivi*, p. 273.

¹⁴ *Ivi*, p. 277.

¹⁵ Cfr. R. NISBET, *La sociologia come forma d'arte*, Armando, Roma 1981 (1976).

tale ha cercato di conferire senso e direzione immanenti alla storia. Trovo molto convincenti le pagine finali del libro, nelle quali Nisbet si sofferma sui sei attributi che, via via, sono stati collegati a questa metafora – naturalezza, linearità, immanenza, continuità, necessità, uniformità –, mostrando che si tratta appunto degli attributi di una metafora, non della concreta realtà sociale.

Il cambiamento sociale non è l'effetto di un principio che opera dall'"interno" della società stessa; scaturisce piuttosto dalla reazione degli individui rispetto a circostanze nuove, "esterne" e, il più delle volte, imprevedibili, che in vario modo irrompono nella vita di una comunità. Meno ancora si può dire che il cambiamento rappresenti una sorta di elemento strutturale della storia. Se infatti usciamo dalla metafora e, «sulla base di dati empirici», guardiamo al «reale comportamento sociale», ci accorgiamo che è vero il contrario; ci accorgiamo «che la persistenza nel tempo è la condizione più comune delle cose»¹⁶, che cioè a essere naturale è la "fissità", non il cambiamento.

Nella nostra osservazione empirica – dice Nisbet – non vediamo i processi di continuità genetica, di sviluppo, di forze latenti che si evolvono attraverso forze interne in ciò che è manifesto, ecc. Nei nostri dati noi vediamo degli schemi di persistenza e di mutamento; vediamo la fissità punteggiata qua e là di modificazioni o di mutamenti; vediamo tutti i tipi di forme, di progetti, di significati, il risultato di questa o quella inclinazione estetica, morale, politica o religiosa. Ma non vediamo, nel senso vero della parola, alcun processo di crescita e di decadenza. Non lo vediamo né in un presente immediato, né in un prossimo futuro¹⁷.

Riassumendo, e il brano appena citato costituisce un'ottima sintesi, la critica di Nisbet allo svilupppismo contiene almeno due aspetti importanti, strettamente connessi tra loro: di carattere epistemologico il primo, più collegato a una visione della civiltà e quindi più culturalista il secondo.

Dal punto di vista epistemologico, tale critica ci dice che, se vogliamo comprendere i cambiamenti sociali, dobbiamo partire dal gioco di persistenza e mutamento che ci offre l'osservazione empirica, non da presunte leggi che muoverebbero la società a cambiare continuamente in una determinata direzione, come vorrebbe lo svilupppismo. Secondo un rigoroso metodo storico, la domanda da porre, secondo Nisbet, è sempre la seguente:

In quali condizioni si produce, nella storia di una istituzione, di un determinato comportamento sociale o di un'area culturale, il reale mutamento sociale?¹⁸

¹⁶ R. NISBET, *Storia e cambiamento sociale*, cit., p. 303.

¹⁷ *Ivi*, p. 273.

¹⁸ *Ivi*, p. 308.

Marx, per fare un esempio, spiega il capitalismo sulla base di una necessità *interna* alla stessa economia; Weber guarda invece alla concreta realtà degli uomini che producono ricchezza e giunge alla conclusione che le cause del capitalismo siano *esterne*. Inutile sottolineare come Nisbet si schieri nettamente dalla parte di quest'ultimo. Alla necessità, egli preferisce la contingenza e l'unicità dei fenomeni storico sociali; al «cambiamento continuo» dell'evoluzionismo funzionalista preferisce quello «intermittente» e, a volte, «perfino esplosivo»¹⁹, prodotto da eventi spesso imprevedibili; a coloro che considerano il cambiamento come lo stato normale di ogni società, egli richiama la persistenza dei comportamenti e delle istituzioni sociali, senza la quale il cambiamento stesso sarebbe incomprendibile; a coloro infine che vorrebbero spiegare il cambiamento in virtù di presunti processi immanenti, egli contrappone la forza degli eventi e delle cesure che provengono dall'esterno (invasioni, migrazioni, apertura di nuove vie commerciali, guerre, nuove invenzioni scientifiche e tecnologiche). Come dice Nisbet nelle pagine conclusive di *Storia e cambiamento sociale*:

È indiscutibile che ogni mutamento è soggetto a delle condizioni, che ha un contesto e delle cause. Ed è altrettanto indiscutibile che lo studio di tali condizioni, contesti e cause sia di assoluta pertinenza della scienza sociale. Quella che può essere posta in discussione è l'affermazione, fatta innanzi tutto dai greci sotto l'influsso della dottrina della *physis*, che il compito dello studioso del mutamento sia quello di scoprire i suoi legami genetici²⁰.

Questi legami, infatti, per Nisbet non esistono. Come dice Durkheim, «le fasi che l'umanità attraversa non sono generate le une dalle altre»²¹. Si possono ricostruire le cause di un dato cambiamento sociale, compiere generalizzazioni (che altro deve fare, del resto, uno scienziato sociale?), ma lo si deve fare guardando sempre al dato concreto, reale, storico, non alla metafora che vorrebbe farlo apparire in continuità con ciò che c'era prima, perdendo così di vista il senso del fortuito, del nuovo e dell'imprevedibile che sempre ricorre nella storia umana.

Strettamente legata a questa posizione epistemologica, la critica di Nisbet allo svilupppismo contiene, come ho già detto, anche una visione della civiltà, della cultura e delle istituzioni sociali, che giova senz'altro esplicitare.

«Nessuno ha mai visto morire una civiltà»: questo *l'incipit* piuttosto perentorio di *Storia e cambiamento sociale*. «Morte, degenerazione, sviluppo, nascita: nella cultura non vediamo nulla di tutto questo»²². E tuttavia l'influsso della metafora della crescita è tale che nel pensiero occidentale, da Esiodo a Spengler, non c'è

¹⁹ *Ivi*, p. 315.

²⁰ *Ivi*, p. 326.

²¹ *Ivi*, p. 327.

²² *Ivi*, p. 25.

niente di più scontato che parlare di nascita e morte di una civiltà. Un abbaglio che, come abbiamo visto, ha preso il via nel mondo greco, si è sviluppato nel mondo cristiano-agostiniano ed è culminato nelle moderne filosofie della storia del XIX secolo e nell'evoluzionismo funzionalista del XX. Sullo sfondo una concezione della società, modellata secondo il concetto di *physis*, che culminerebbe nel cosiddetto sviluppismo, per il quale il cambiamento è naturale, segue una direzione, è immanente, continuo, necessario, deriva da cause uniformi.

Premesso che condivido in pieno la critica di Nisbet a questa concezione del cambiamento, mi domando tuttavia se da essa debba conseguire che quando parliamo del ciclo, della nascita e della morte di una civiltà siamo semplicemente vittime di un abbaglio. Stando alla lettera del testo di Nisbet, sembrerebbe in effetti che le cose stiano proprio così: «Nessuno ha mai visto morire una civiltà». Ciononostante ritengo che la questione potrebbe essere considerata anche diversamente. Intanto, proprio se stiamo alla lettera del testo nisbettiano, si potrebbe dire che, sì, è vero: nessun uomo può dire di aver visto morire una civiltà. Vediamo morire i nostri simili, vediamo scomparire certe usanze, raramente ci capita di veder morire delle istituzioni, mai di veder morire una civiltà. Ciononostante, non ci sembra per nulla improprio parlare, poniamo, di fine della civiltà assiro-babilonese o della nascita della civiltà moderna. Si tratta di un errore? Credo di no. Ma credo che non lo sia neanche per Nisbet. In fondo, è lui stesso a dire espressamente che, quando si parla di civiltà, la metafora dello sviluppo sembra la più adatta a descriverne il movimento.

Tuttavia, egli ci mette anche in guardia rispetto a questa generalizzazione metaforica, soprattutto per via della dinamica che essa sottende. Avendo a cuore soprattutto la concretezza dei processi storici, Nisbet guarda gli eventi e i personaggi che in *un determinato tempo* li hanno generati; gli interessa quando e come un determinato cambiamento si è verificato, non «la successione storica dei mutamenti più o meno al di fuori del tempo»²³, così come appaiono all'interno della metafora dello sviluppo. Meno ancora, come vedremo, egli sembra interessato alla comparazione delle civiltà. Detto questo, è ovvio che anche per Nisbet le culture e le civiltà cambiano, muoiono, rinascono. Lo fanno tuttavia secondo una dinamica che non è quella dei cicli di vita degli organismi: questo mi sembra un po' il messaggio di *Storia e cambiamento sociale*.

3. *La critica del metodo comparativo*

Da quanto siamo venuti dicendo finora si evince con chiarezza come per Nisbet la teoria dell'evoluzione sociale abbia poco a che fare col metodo storico.

²³ *Ivi*, p. 54.

Se la storia si occupa di avvenimenti, azioni, personaggi, luoghi, tempi e via di seguito, le teorie evolutive si occupano dell'evoluzione dell'umanità, delle forze che la muovono verso il suo fine. Ovvio, per certi versi, che poi le civiltà vengano commisurate a questo fine. Non a caso per Nisbet il cosiddetto metodo comparativo è «strettamente legato» alla teoria dell'evoluzione sociale.

Comte, Marx, Spencer, Tylor, Morgan erano tutti convinti, senza eccezioni, che la linea specifica di sviluppo che avrebbero visto culminare nell'Europa occidentale sarebbe andata molto al di là del solo sviluppo occidentale. Vedevo nell'Occidente, e più particolarmente nell'Inghilterra e nella Francia, l'avanguardia di un possente movimento di sviluppo storico che avrebbe abbracciato il resto del mondo. Ciò che allora era evidente nelle regioni più progredite dell'Europa occidentale sarebbe divenuto evidente l'indomani nel resto dell'Europa e in America e il giorno dopo ancora in Asia, e poi in Africa, Oceania e nelle altre zone "primitive del mondo"²⁴.

Modernizzazione è il nome che viene dato al farsi mondo della logica di sviluppo dell'Occidente. Ebbene, per Nisbet il principale errore di questo modo di guardare le cose sta precisamente «nella sua presunta universalità»²⁵. Evoluzionisti e comparativisti si riferiscono a entità, quali la famiglia, lo Stato, la religione e simili, in quanto "universali", non in quanto riferite «a una data regione o a un determinato popolo»²⁶. Per questo essi possono dire che le diverse fasi dell'evoluzione possono essere osservate simultaneamente nel mondo, quasi che i selvaggi che vivono ancora nelle foreste del Brasile possano essere considerati come gli antenati degli attuali abitanti di New York. È solo grazie a questa astrazione che il metodo comparativo diventa un criterio di giudizio per la giustizia e l'adeguatezza di ogni forma sociale. In sostanza, si tratta semplicemente di distinguere gli elementi di una società che sono "moderni" da quelli che vengono invece considerati "retrogradi".

La disinvoltura con cui tendiamo ad accantonare, poniamo, famiglia e religione, perché in contrasto con una presunta modernizzazione culturale e politica, sono in fondo la riprova di quanto questo schema sia a tutt'oggi efficace, nonostante che l'idea di progresso possa dirsi pressoché morta. In sostanza, la metafora dello sviluppo continua a operare. Come ha scritto giustamente Spartaco Pupo, Nisbet

invita a diffidare di tutti quegli scienziati della società, della politica e dell'economia che, a tutt'oggi, mossi da un inspiegabile pregiudizio ideologico, non hanno dato alla metafora

²⁴ *Ivi*, p. 219.

²⁵ *Ivi*, p. 218.

²⁶ *Ivi*, p. 227.

dello sviluppo il significato che gli è proprio, e cioè quello di artificio intellettuale utile solo a favorire la trattazione su larga scala di costruzioni mentali, astrazioni, impalcature teoretiche. Tutti i maggiori cambiamenti storici, per Nisbet, risultano determinati non da una serie di sviluppi unilineari e incrementali o da inevitabili slanci di tensione accumulata circa l'entità sociale, ma dal conflitto storico tra opposte popolazioni, opposti gruppi e istituzioni, modi di vita, idee, ideali, valori culturali e *Weltanschauungen*²⁷.

Il conservatore Nisbet²⁸, e concludo, non è un individualista né un comunitarista, ma certamente è uno che crede nell'individuo e nella comunità: l'unico universale "concreto" alla luce del quale leggere la diversità delle culture, mettendosi nel contempo al riparo dalle derive sviluppatiste che continuano a essere all'orizzonte. Verrebbe da dire che, uniti insieme, individuo e comunità formano l'universale "concreto" che ci consente di guardare alla pluralità delle culture con un occhio che non sia dispotico, né relativista. In *Storia e cambiamento sociale* c'è una pagina molto bella, dove, parlando dell'elemento *tragico* che Tocqueville scorgeva nella democrazia, Nisbet esplicita in questo modo il senso del problema:

La libertà libera, ma incatena in un nuovo tipo di dispotismo, al quale solo le democrazie si trovano a dover far fronte. L'individualismo emancipa, ma incatena in nuove forme di egoismo, di isolamento spirituale e di nervosismo incessante. Il laicismo dischiude le menti su nuovi mondi di conquista, ma regolarmente affievolisce il desiderio di agire. L'opinione pubblica trionfa sulla tirannide dei principi, ma diventa essa stessa una forma di repressione del pensiero individuale più forte di ogni altra riscontrabile nell'Inquisizione spagnola. E sotto forma di democrazia, il potere diviene ancora più grande di quando è nelle mani di monarchi assurti al trono per diritto divino²⁹.

Si tratta di una diagnosi molto amara, la quale sembra destinata a crescere in attualità. Riguardo alla prognosi, direi che per Nisbet non ci sono troppe alternative:

In ogni cultura stabile, in ogni civiltà che apprezzi la sua integrità – scrive in *La comunità e lo Stato* – devono esservi dei gruppi e delle associazioni funzionalmente importanti e psicologicamente significativi che occupano una posizione intermedia tra l'individuo e i valori e gli scopi di più ampio respiro della sua società. Infatti, sono queste le sole, piccole aree associative entro le quali questi valori e questi scopi possono assumere un significato chiaro nella vita individuale e diventare le radici vitali di una grande civiltà.

²⁷ S. PUPO, *Robert Nisbet e il conservatorismo sociale*, Mimesis, Milano 2012, p. 131.

²⁸ Cfr. R. NISBET, *Conservatorismo: sogno e realtà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012 (1986).

²⁹ ID., *Storia e cambiamento sociale*, cit., p. 157.

Ritengo che il problema fondamentale del nostro tempo sia proprio quello dell'associazione intermedia³⁰.

La comunità fatta di individui autonomi e liberi esprime, secondo Nisbet, non un'istanza d'ordine per la società, bensì la lucida volontà di riabilitare in qualche modo l'imprevedibilità, la contingenza, l'unicità, l'indeterminabilità dei fenomeni storici e sociali, diciamo pure, un'istanza di limitazione del potere, primo fra tutti quello delle astrazioni che ritroviamo nelle prospettive sviluppatiste e nel metodo comparativo.

Bibliografia essenziale

- BELARDINELLI SERGIO, *La normalità e l'eccezione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
- *L'ordine di Babele. Le culture tra pluralismo e identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.
- FERRERO GUGLIELMO, *La vecchia Europa e la nuova. Saggi e discorsi*, Treves, Milano 1918.
- NISBET ROBERT, *La comunità e lo stato*, Edizioni Comunità, Milano 1957 (1953).
- *La sociologia come forma d'arte*, Armando, Roma 1981 (1976).
 - *Conservatorismo: sogno e realtà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012 (1986).
 - *Storia e cambiamento sociale. Il concetto di sviluppo nella tradizione occidentale*, IBL Libri, Milano 2017 (1969).
- PUPO SPARTACO, *Robert Nisbet e il conservatorismo sociale*, Mimesis, Milano 2012.
- SPAEMANN ROBERT, LÖW REINHARD, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Edizioni Ares, Milano 2013 (1981).
- SPENGLER OSWALD, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1979.

³⁰ R. NISBET, *La comunità e lo Stato*, Edizioni Comunità, Milano 1957 (1953), p. 102.

PAOLO TERENCE

Shmuel Noah Eisenstadt
(1923-2010)

Shmuel Noah Eisenstadt è nato in Polonia nel 1923 e nel 1935 si trasferisce con la madre, che nel frattempo era rimasta vedova, a Gerusalemme. Frequenta la Hebrew University, dove prima è studente e poi, dal 1959 al 1990, è docente (nel 1990 diventa professore emerito), muore nel 2010. Durante il suo percorso accademico, Eisenstadt è docente invitato in numerosi atenei, tra cui le Università di Chicago, di Harvard, di Heidelberg, di Stanford, ed è insignito di prestigiosi riconoscimenti, tra cui il premio Balzan per la Sociologia e il Max-Planck Award per le Scienze sociali. Gli studi di Eisenstadt sulle civiltà si sviluppano lungo tre direttrici. Un primo filone di studi è costituito dal tema dell'epoca assiale, sul quale Eisenstadt ha portato un contributo significativo nella sociologia della cultura e della religione contemporanea. Eisenstadt indaga, inoltre, in modo analitico specifiche forme di civiltà, in particolare, la civiltà giapponese, la civiltà ebraica, la civiltà europea moderna. L'approccio dello studioso è sempre anche di tipo comparativo nella convinzione che confrontare forme culturali e modalità di organizzazione sociale diverse aiuti a mettere in evidenza la specificità di ognuna oltre che i tratti comuni che apparentemente non sono evidenti. Un terzo filone di ricerca ruota attorno al concetto di "modernità multiple" che Eisenstadt elabora indagando la civiltà europea moderna e le relazioni che essa ha avuto con altre forme di civilizzazione. Questa suddivisione degli ambiti di ricerca è di tipo analitico, nel senso che negli scritti dello studioso i temi menzionati in precedenza si trovano spesso intrecciati. Per esempio, come si vedrà, alcuni problemi aperti nello sviluppo dell'epoca assiale ritornano nello studio dei processi sociali, culturali e politici della modernità; oppure l'analisi di una specifica civiltà può essere effettuata in modo più efficace legandola alla comprensione di processi di lungo corso e di ampia portata secondo lo specifico approccio macro-sociologico elaborato da Eisenstadt.

In riferimento all'impianto generale del pensiero, va osservato che Eisenstadt si incammina su molti sentieri aperti dalla sociologia delle civiltà e delle religioni di Max Weber. Interessi, temi di ricerca, problemi teorici, centralità attribuita al tema della cultura avvicinano indubbiamente il percorso di Eisenstadt a quello di Weber. Allo stesso tempo, va rilevato che almeno nella prima parte della produ-

zione scientifica, un'influenza significativa è ricoperta dall'approccio funzionalista grazie alla mediazione di Talcott Parsons, come solitamente la critica osserva, ma anche di Edward Shils¹. In questa prima fase, l'attenzione è focalizzata soprattutto sul ruolo delle istituzioni e degli interessi dei gruppi sociali presenti nella società. Come nota Alexander², a partire dagli anni '80, quando il *focus* della ricerca si sposta verso i temi dell'epoca assiale e dell'analisi sociologica delle civiltà, Eisenstadt sottolinea maggiormente il ruolo indipendente dei codici culturali e dei ceti intellettuali nei cambiamenti sociali. Prima ancora delle analisi istituzionali, diventa centrale l'indagine sulle tensioni e sulle contraddizioni interne alle civiltà. Questo è particolarmente importante ed evidente nel caso della civiltà moderna occidentale e dell'influenza che essa ha avuto anche in altri contesti. Si può dire dunque che, alla luce della lettura di Alexander, il percorso compiuto da Eisenstadt riflette un po' il percorso che ha avuto il neo-funzionalismo negli Stati Uniti con lo stesso Alexander, che ha messo progressivamente in secondo piano le dinamiche istituzionali e sistemiche, dando invece crescente importanza alla dimensione culturale e a quella che è stata definita la "svolta culturale" nella sociologia contemporanea³.

Non è possibile in questa sede rendere conto in modo analitico di una produzione scientifica che, come quella di Eisenstadt, è estremamente ampia e diversificata. In questo saggio si rifletterà su due concetti particolarmente significativi dell'opera dello studioso che sono rilevanti anche per il tema generale del volume: si partirà dal tema dell'epoca assiale e si prenderà in esame poi la riflessione di Eisenstadt sulla civiltà moderna occidentale, sul suo carattere pluralistico e sull'influenza che essa ha avuto al di fuori dei confini dell'Occidente. Prima di trattare questi temi, va ricordato che Eisenstadt ha dedicato documentati studi anche a specifiche forme di civiltà. Questi studi sono assai eruditi e tengono insieme sia un impianto di natura storica e istituzionale sia una riflessione più strettamente sociologica e culturale. Tra questi studi si segnalano, in particolare, un volume

¹ Su Shils si veda S.N. EISENSTADT, *Edward Shils in Memoriam*, in «The American Sociologist», n. 4, 1996, pp. 61-66. In riferimento alle influenze intellettuali, ai nomi ora ricordati va aggiunto anche quello di Martin Buber, che ha seguito Eisenstadt nella tesi di dottorato e che è rimasto importante interlocutore anche in seguito. Si veda ID., *Il contributo di Martin Buber all'analisi sociologica*, in «Studi di Sociologia», n. 2, 1986, pp. 229-238.

² Cfr. J.C. ALEXANDER, *The Fragility of Progress: An Interpretation of the Turn Toward Meaning in Eisenstadt's Later Work*, in «Acta Sociologica», 35, n. 2, 1992, pp. 85-94.

³ J.C. ALEXANDER, P. SMITH, *Un «programma forte» in sociologia culturale: elementi di ermeneutica strutturale*, in M. SANTORO, M. SASSATELLI (a cura di), *Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 287-307. Sul tema della cultura nella sociologia di Eisenstadt, si veda anche I.S. SILBER, S.N. Eisenstadt's *Theory of Culture*, in «European Journal of Social Theory», n. 2, 2020, pp. 125-145. Per un'introduzione e una riflessione critica sul pensiero di Eisenstadt, si veda E. COHEN, M.A. LISSAK, U. ALMAGOR (ed.), *Comparative Social Dynamics: Essays in Honor of S.N. Eisenstadt*, Routledge, New York 1985.

sulla civiltà giapponese e un volume sulla civiltà ebraica. Il Giappone costituisce un caso di modernizzazione riuscita, in un processo di civilizzazione che, secondo Eisenstadt, non è assiale. Il libro sulla civiltà giapponese⁴, alla sua uscita, è stato riconosciuto come uno dei migliori studi di questo genere a livello internazionale. Eisenstadt ricostruisce in modo puntuale i principali punti di svolta che ci sono stati nella storia del Paese e analizza il complesso istituzionale, politico e sociale dentro il quale avviene lo sviluppo della civiltà giapponese. Lo studioso mette in luce le specificità che presenta questo Paese nel contesto asiatico, specificità che aveva attirato l'attenzione di altre importanti ricerche. Un'attenzione particolare viene attribuita al ruolo della cultura nei processi sociali e alla singolare forma di modernizzazione che ha interessato il Giappone e che ha avuto influenze sia a livello regionale sia a livello globale.

Nel libro sulla civiltà ebraica sono prese in esame le caratteristiche di questa civiltà in una prospettiva comparativa, con particolare riferimento al cristianesimo e all'islam. Poi il rapporto con altre civiltà è interpretato prima alla luce dell'esperienza storica dell'esilio e poi dei processi di integrazione degli ebrei nella società europea e negli Stati Uniti. L'ultima parte del libro è dedicata alla sorte della civiltà contemporanea, dalla tragica esperienza della *Shoà* in poi⁵.

Cotesta ha osservato che il punto fondamentale del programma di ricerca di Eisenstadt sull'epoca assiale è «svolgere analisi sociologiche o, se si vuole, storico-sociologiche delle rivoluzioni assiali e dei mutamenti da esse prodotte nelle società umane»⁶. Questo programma viene perseguito per un lungo arco di tempo, attraverso ricerche, organizzazione, partecipazione a convegni internazionali e pubblicazioni dedicate dell'epoca assiale. In particolare, Eisenstadt pubblica nel 1982 un saggio dal titolo *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics*⁷: in questo scritto si trovano *in nuce* molti temi che saranno poi sviluppati nei decenni successivi in altri lavori dello studioso dedicati all'epoca assiale, per questo riprenderemo tra poco la struttura e le argomentazioni esposte in esso. Nel 1986 esce un volume curato da Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilization*, che raccoglie saggi di numerosi studiosi sull'epoca assiale che hanno partecipato a un convegno internazionale tenutosi a gennaio del 1986 a Bad Homburg. Il volume si compone di cinque sezioni che trattano rispettivamente: le origini dell'epoca assiale nell'antica Grecia; le origini dell'epoca assiale nell'antico Israele; il periodo del secondo tempio nella storia ebraica (516 a.C. - 70

⁴ S.N. EISENSTADT, *La civiltà giapponese*, Seam, Roma 1999.

⁵ ID., *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli Ebrei in una prospettiva comparativa*, Donzelli, Roma 1993.

⁶ V. COTESTA, *La terza età assiale. Alcune considerazioni sulla nuova forma del mondo*, in «Società, Mutamento, Politica», 12, 2011, pp. 185-198, p. 191.

⁷ S.N. EISENSTADT, *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics*, in «European Journal of Sociology», n. 2, 1982, pp. 294-314.

a.C.) e il sorgere del cristianesimo; le origini dell'età assiale in Cina e in India; l'islam. È presente nel libro anche un lungo saggio introduttivo di Eisenstadt⁸, che riprende il saggio del 1982, oltre a un saggio contenuto nella prima sezione. Nel 2005 Eisenstadt cura un altro volume che raccoglie gli atti di un convegno sull'epoca assiale tenutosi a Firenze, convegno al quale hanno partecipato i più importanti studiosi a livello internazionale del tema. Nel libro, Eisenstadt pubblica anche un saggio sul tema *Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered*⁹. Nel 2011 lo studioso pubblica un articolo dal titolo *The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations. Constructive and Destructive Possibilities*¹⁰, che prima esce in rivista e poi è ripubblicato in un volume curato da Robert N. Bellah e Hans Joas (questi ultimi due studiosi sono protagonisti del dibattito sull'epoca assiale che si è sviluppato nella sociologia a livello internazionale).

La lettura di Eisenstadt ruota attorno ad alcuni temi fondamentali: la definizione di una tensione tra un ordine trascendente e un ordine mondano; l'emergere di élite intellettuali che intendono modellare il mondo a partire da una visione trascendente; la progressiva istituzionalizzazione che avviene a partire da questa visione trascendente e che comporta nuove modalità organizzative della società; un cambiamento nelle dinamiche e nei processi della storia. Quando Eisenstadt studia questi temi, il confronto con alcuni concetti chiave della sociologia weberiana è, direttamente o indirettamente, operante. Particolarmente importante sul tema oggetto di questo saggio, è una delle tesi di Weber che ha avuto più eco nelle scienze sociali contemporanee: quella sul progressivo disincantamento del mondo e sullo sviluppo di forme di conoscenza razionale della realtà. Per Eisenstadt nell'epoca assiale si assiste all'emergere di una distinzione tra l'ordine del cosmo e l'ordine che c'è nella realtà mondana. Questa distinzione comporta anche una sorta di tensione costitutiva che diventa matrice del pensiero, della cultura e dell'organizzazione sociale. Queste idee accomunano sostanzialmente gli studiosi dell'epoca assiale; un aspetto che Eisenstadt sottolinea con particolare attenzione è che nell'epoca assiale viene data centralità alla razionalità teologica e filosofica rispetto alle costruzioni mitologiche. È questa nuova forma di razionalità che diventa il substrato per l'elaborazione di nuove visioni del mondo, della società e della politica. Eisenstadt osserva anche che nell'epoca assiale si assiste alla nascita

⁸ S.N. EISENSTADT, *Introduction: the Axial Age Breakthroughs. Their Characteristics and Origins*, in ID. (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany 1986, pp. 1-39.

⁹ ID., *Axial Age Civilization and the Axial Age Reconsidered*, in J.P. ARNASON, S.N. EISENSTADT, B. WITTRUCK (ed.), *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden 2005, pp. 531-564.

¹⁰ ID., *The Axial Conundrum: Between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations: Constructive and Destructive Possibilities*, in «Análise Social», 46, n. 199, 2011, pp. 201-217.

di un nuovo gruppo, quello degli intellettuali (per esempio i filosofi nella antica Grecia, i literati in Cina, i bramini in India) che elabora concezioni del mondo che strutturano l'ordine sociale. Da questo punto di vista va osservata anche la rilevanza che assume la distinzione tra centro e periferia. Questa distinzione è rilevante non solo dal punto di vista epistemologico, ma consente anche di stratificare e ordinare le relazioni tra gruppi sociali. Ciò che è proprio dei gruppi egemoni all'interno di un determinato territorio assume la qualifica di "centrale", ciò che invece rimanda ai gruppi minoritari, subalterni, o conquistati, viene catalogato come "periferico". Il ceto degli intellettuali ha un ruolo ambivalente: da una parte, può svolgere un ruolo di teorizzazione e di legittimazione che va a beneficio di chi detiene il potere all'interno di uno spazio sociale, in questo caso si potrebbe parlare di una funzione ideologica. D'altra parte, il ceto intellettuale può ricoprire anche un ruolo opposto, può cioè mettersi alla testa di gruppi sociali che sfidano chi detiene il potere. Sul piano strettamente politico, la distinzione tra mondo della trascendenza e mondo dell'immanenza porta anche a una forma di secolarizzazione della politica. L'identificazione tra principio religioso e sovranità politica non è più immediata né automatica, si crea così anche lo spazio per una responsabilità politica. La politica non è più fusa con la religione ed è chiamata a rendere conto a una qualche forma di autorità altra, che sia essa un Dio oppure la comunità stessa dei governati come avviene ad esempio nelle forme embrionali di democrazia dell'antica Grecia. Si pongono così anche la basi di un processo di differenziazione sociale che attraverso sentieri lunghi e tortuosi assumerà diverse forme negli sviluppi successivi della civiltà. In particolare, osserva Eisenstadt, «la più importante innovazione in questo contesto è stata lo sviluppo di collettività su base culturale o religiosa, come distinte rispetto a collettività su base etnica o politica»¹¹.

Con l'epoca assiale si sviluppano concezioni alternative della società, di che cosa sia il bene della comunità e della relazione tra il bene della comunità e le persone. Si pongono qui anche le basi per la distinzione tra ortodossia e pensiero eterodosso. Queste concezioni alternative sono esempi di riflessività sociale e allo stesso tempo sono alla base di tensioni e conflitti interni alle società (come si è visto in precedenza, anche nel progetto moderno si possono rintracciare antinomie che affondano le loro radici in problemi aperti nell'epoca assiale). Ovviamente, ogni società per rimanere tale ha bisogno anche di un collante, di una qualche forma di solidarietà, tensioni e conflitti dunque non sono mai la cifra unica che definisce un'organizzazione sociale. Eisenstadt offre anche indicatori e strumenti per analizzare in modo comparato le civiltà. Ritiene particolarmente importanti lo studio delle condizioni di emergenza e istituzionalizzazione delle

¹¹ S.N. EISENSTADT, *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics*, in «European Journal of Sociology», n. 2, 1982, pp. 294-314, p. 301.

civiltà assiali, la fine dell'ordine tribale e i modi attraverso i quali si sono ricostruite le istituzioni sociali, il ruolo delle élite nel mutamento sociale, le modalità in cui avviene l'istituzionalizzazione delle visioni trascendenti del mondo, i cambiamenti dentro alle civiltà che conducono alla nascita di nuovi modelli di civiltà, i modi di disgregazione delle società.

Eisenstadt parla della modernità come di una «seconda epoca assiale, nella quale uno specifico programma culturale, politico e istituzionale si è cristallizzato e si è espanso in gran parte del mondo»¹². La modernità, che può essere intesa anche come una distinta forma di civilizzazione, si presenta in modo plurale, Eisenstadt conia a questo proposito il concetto di «modernità multiple», che ricorre in suoi numerosi testi¹³. Eisenstadt non ha la stessa visione della modernizzazione che avevano Marx, Durkheim (e in parte anche Weber) e che è stata assai diffusa fino agli anni '60. In fondo, pur all'interno di prospettive di ricerca molto differenti, questi studiosi condividevano la tesi che il modello sociale, culturale, economico, tecnologico e politico che si è sviluppato nella modernità in Europa si sarebbe impiantato nel resto del mondo. Si sarebbe nel tempo creata una convergenza verso il modello di società industriale nata in Europa. I lavori di Eisenstadt si inseriscono dunque in un ampio filone di ricerca riguardante le teorie della modernizzazione, ma assumono un punto di vista peculiare rispetto alle teorie più diffuse in sociologia e rappresentano anche una concezione alternativa rispetto alle tesi sulla fine della storia e sullo scontro delle civiltà, elaborate rispettivamente da Fukuyama e da Huntington negli anni '90.

Eisenstadt propone una concezione non monolitica ma pluralistica delle civiltà: ritiene che all'interno di esse possano essere presenti conflitti, più o meno marcati e significativi anche dal punto di vista culturale. Secondo l'autore, «praticamente fin dall'inizio della diffusione della modernità si svilupparono molteplici modernità»¹⁴. Parlare di modernità multiple significa dire che ci sono più modi di vivere e di pensare la modernità, sia nel contesto in cui essa è nata, l'Occidente, sia nei contesti in cui essa, in tempi e modi differenti, si è propagata.

Eisenstadt rifugge le semplificazioni, le alternative unilaterali, le letture deterministiche e unilineari; a suo parere, la civiltà moderna occidentale non va intesa come un tutto unico, integrato e univoco. La nascita e lo sviluppo di ciò

¹² S.N. EISENSTADT, *The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization*, in ID., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: A Collection of Essays*, Brill, Leiden 2013, pp. 493-518, p. 494.

¹³ Cfr. ID., *Multiple Modernities*, in «Daedalus», n. 1, 2000, pp. 1-29; ID., *Sulla modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006. Sul concetto di modernità multiple si veda anche l'introduzione di P. DONATI, A.M. MACCARINI, *Le «modernità multiple» nella sociologia di Shmuel N. Eisenstadt: oltre il Moderno come contingenza*, in S.N. EISENSTADT, *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando, Roma 1997, pp. 9-45.

¹⁴ S.N. EISENSTADT, *Multiple Modernities*, cit., p. 13.

che comunemente viene chiamato Occidente ha le sue premesse etiche nella tradizione giudaica e cristiana. Tuttavia, con il pieno affermarsi della modernità, queste premesse subiscono cambiamenti significativi. Come ha mostrato Max Weber nel suo studio su *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, il problema della salvezza, che ha caratterizzato da subito il cristianesimo, assume un nuovo significato. Diventa sempre più importante il mondo terreno rispetto al mondo ultraterreno, la salvezza viene portata dentro i confini del mondo umano (il concetto di ascesi intra-mondana è emblematico di questo spostamento). La civiltà moderna occidentale è una commistione di cultura giudaico-cristiana e di correnti di pensiero come l'umanesimo, lo sviluppo della scienza moderna, il protestantesimo che in parte presuppongono il cristianesimo, ma dall'altra si sviluppano in alternativa al cristianesimo. L'uomo si sente sempre di più artefice del proprio destino, si ritiene capace di modellare e controllare il mondo e la natura in vista di un progresso morale e materiale. Questo quadro non è però privo di tensioni e di contraddizioni. C'è una forte spinta per la libertà, ma allo stesso tempo assumono nuove forme anche le istanze di controllo sociale, c'è una rivendicazione di creatività sociale e di autonomia rispetto alle istituzioni politiche tradizionali, allo stesso tempo aumentano le forme di centralizzazione amministrativa e burocratica, la modernità è caratterizzata dall'esaltazione del pluralismo, ma d'altra parte porta in sé anche istanze di uniformizzazione sociale e politica. Per la presenza di queste ambivalenze, si possono trovare analogie tra le tesi di Eisenstadt e quelle di Jürgen Habermas sulla modernità come «progetto incompiuto» e quelle di Charles Taylor sul «disagio della modernità»¹⁵. Eisenstadt ritiene inoltre che le tensioni che attraversano la modernità siano alla base della formazione di concezioni eterodosse che si pongono come alternative rispetto alle visioni culturali, sociali e politiche principali. La modernità porta in sé forti tensioni culturali, spinte contraddittorie che si affrontano e si scontrano in modo latente o in modo manifesto.

Anche il programma e le dinamiche politiche dei regimi moderni sono attraversati da una serie di tensioni. La prima è quella tra chi guarda alla società e alla politica come un progetto di ricostruzione sociale (Eisenstadt definisce questo approccio come costruttivista) e chi accetta la società nella forma concreta e in cambiamento. Una seconda tensione è quella tra visioni totalizzanti della società (utopiche o comunitarie che siano) e visioni pluralistiche. Una terza tensione è tra chi guarda alla politica come una sfera del tutto autonoma e chi vede la politica come inserita in più ampi modelli sociali e culturali. In sintesi, si può dire che dal punto di vista politico la civiltà moderna occidentale è attraversata da un conflitto di fondo tra tendenze pluralistiche e tendenze antipluralistiche. Nel

¹⁵ Si vedano: J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2022; c. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2022.

secondo insieme Eisenstadt inserisce culture politiche e assetti istituzionali che, pur diversi tra di loro, condividono un elemento:

[I] denominatore comune alla base delle concezioni antipluralistiche, autoritarie e soprattutto di quelle totalitarie è costituito o da vari orientamenti collettivistici, o dalle ideologie che sostengono la superiorità della collettività e delle sue visioni¹⁶.

Tra le tendenze antipluralistiche, Eisenstadt mette anche il giacobinismo e il fondamentalismo. Per quanto riguarda il giacobinismo, si può dire che la sua «essenza risiede nella fede verso la possibilità di trasformare la società attraverso un'azione politica totalizzante»¹⁷. Il giacobinismo attribuisce una grande rilevanza all'attivismo in campo culturale, sociale e politico, sostiene una concezione fortemente costruttivistica, stabilisce la superiorità della politica sulle altre sfere sociali (dando quasi un carattere messianico alla politica stessa) e genera forme di assolutismo. Una componente giacobina attraversa diverse forme politiche della modernità, è presente nei movimenti rivoluzionari, nei movimenti nazionalisti e fascisti, nei populismi, nei movimenti fondamentalisti. Scrive infatti Eisenstadt:

L'elemento giacobino – anche se sotto spoglie molto diverse, come in numerosi movimenti populistici, fondamentalisti e fascisti – esiste in tutte le moderne società costituzionali, incluse quelle democratiche¹⁸.

Lo sviluppo dei fondamentalismi rientra dunque nel più generale programma politico e culturale della modernità emerso da quelle che Eisenstadt chiama le Grandi Rivoluzioni¹⁹. Il punto di partenza dell'analisi è una messa in discussione di un modo di vedere condiviso nelle scienze sociali (e anche nell'opinione pubblica) quando si parla di questo tema:

[I]l fondamentalismo viene spesso visto come un fenomeno antimoderno, come una sorta di eruzione di potenti forze tradizionali represses – com'è in effetti accaduto – dai regimi moderni, dalla modernità e dai programmi culturali moderni. In realtà, il fondamentalismo non è tuttavia questa eruzione di forze naturali a lungo represses e neppure una manifestazione di risentimento, da parte di cerchie tradizionali, contro l'*establishment* religioso e la deprivazione dei costumi contemporanei [...]. In realtà, il fondamentalismo

¹⁶ S.N. EISENSTADT, *Il programma politico della modernità: il conflitto tra tendenze giacobine e pluralistiche*, in ID., *Paradossi della democrazia. Verso democrazie illiberali?*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 57-67, p. 63.

¹⁷ *Ivi*, pp. 63-64.

¹⁸ *Ivi*, pp. 33-34.

¹⁹ S.N. EISENSTADT, *Le grandi rivoluzioni e le civiltà moderne*, Armando, Roma 2011.

è un fenomeno assolutamente moderno, anche se ha radici storiche molto profonde nelle civiltà religiose²⁰.

Per Eisenstadt, dunque, i fondamentalismi sono fenomeni che presentano allo stesso tempo caratteri antimoderni e moderni. Per descrivere questa natura ambivalente del fenomeno, Eisenstadt conia una formula originale ed espressiva parlando di «fondamentalismo come moderna utopia giacobina antimoderna»²¹. Eisenstadt sviluppa questa tesi in modo articolato. Le analogie tra fondamentalismo e giacobinismo riguardano sia caratteristiche organizzative sia caratteristiche ideologiche²². Sul piano organizzativo si possono riscontrare una disciplina partitica molto ferrea e l'utilizzo di mezzi di propaganda e di comunicazione moderni. Sul piano ideologico ci troviamo di fronte a un apparente paradosso. Da una parte, i fondamentalismi hanno caratteristiche ideologiche antimoderne: non accettano premesse fondamentali dell'illuminismo come il rifiuto di mettere Dio al centro della vita personale e dell'azione sociale e politica, l'esaltazione della sovranità della razionalità umana, gli aspetti pluralistici del programma della modernità politica. D'altra parte, però, Eisenstadt rileva che le ideologie fondamentaliste hanno anche alcune caratteristiche spiccatamente moderne e che, in particolare, esse «fecero proprie altre componenti totalitarie, soprattutto giacobine, del programma della modernità»²³. Il primato della politica, sebbene concepita come religiosa, il programma totalitario di ricostruzione della società nella sua interezza oppure in una sua parte, l'idea che le radici primordiali delle identità collettive lasciano il posto a identità religiose di tipo universalistico; la volontà di ridefinire il centro della società e la sua sacralizzazione, la negazione delle istituzioni intermedie e dell'autonomia della società civile. Come conseguenza di queste due ultime tendenze, analogamente a quanto avviene nel giacobinismo, è connaturata nei movimenti fondamentalisti la tensione tra un orientamento che da una parte richiede un ampio coinvolgimento nelle mobilitazioni socio-politiche ma che dall'altra si fonda su un indirizzo accentratore e autoritario. Eisenstadt evidenzia inoltre alcune analogie tra fondamentalismi²⁴ e totalitarismo comunista. Le analogie consistono nella partecipazione attiva della società all'instaurazione di un nuovo ordine sociale e politico, la convinzione che gran parte della società e della politica possano essere riplasmati e che ciò sia

²⁰ S.N. EISENSTADT, *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 3.

²¹ *Ivi*, p. 47.

²² Sul giacobinismo si vedano anche gli studi classici: A. COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo. Le società di pensiero e la democrazia: una interpretazione sociologica della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 2001; J.L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 2000.

²³ S.N. EISENSTADT, *Fondamentalismo e modernità*, cit., pp. 48-49.

²⁴ In questo caso Eisenstadt fa riferimento alla Rivoluzione iraniana, al fondamentalismo islamico in Algeria, al fondamentalismo in India.

l'esito intenzionale di progetti e azioni politiche, la condivisione di una concezione salvifica che può essere implementata nel presente, la creazione di un nuovo simbolismo sociale e la formulazione di nuovi dogmi ideologici rivoluzionari. L'esito ultimo di queste istanze è che «in nome della salvezza» si «richiede la totale sottomissione dell'individuo alla generale visione totalitaria e alla comunità»²⁵. Un altro paradosso dei movimenti fondamentalisti che Eisenstadt mette in mostra è il loro rapporto con la tradizione. Solitamente e sbrigativamente i fondamentalismi sono definiti tradizionalisti, Eisenstadt mostra invece che essi, in un certo senso, possono essere considerati, antitradizionali: «ciò avviene perché negano la tradizione esistente, con la sua complessità ed eterogeneità, mentre appoggiano una concezione fortemente ideologica della tradizione come principio sovrastante l'organizzazione sociale e cognitiva»²⁶. Un discorso analogo a quello fatto per la modernità e per la tradizione si può fare anche per quanto riguarda l'ortodossia. I movimenti fondamentalisti si presentano come ortodossi, nascono, si sviluppano e attirano aderenti proprio rivendicando la pura ortodossia contro la corruzione a cui sono andate incontro nel tempo le rispettive religioni istituzionalizzate. Questa rivendicazione di principio nasconde un altro paradosso: in determinate situazioni i fondamentalismi costituiscono eterodossie, hanno dentro di sé tendenze antinomiche e si esprimono in più versioni (anche in contraddizione tra di loro) all'interno di una stessa religione. Più che espressione di una presunta purezza dal punto di vista dell'ortodossia, «gli attuali fondamentalismi possono essere visti come la formulazione in termini moderni di certi tipi di eterodossie utopiche emerse in alcune civiltà assiali»²⁷.

In conclusione, per Eisenstadt parlare di modernità multiple significa mettere a tema anche l'influenza e gli esiti che ha generato l'incontro tra la modernizzazione occidentale e altri contesti. Per Eisenstadt la modernità «dapprima si è sviluppata in Occidente per poi espandersi in tutto il mondo, ma [questa] espansione ha dato luogo non a una sola, ma a diversi tipi di civiltà moderne»²⁸. Eisenstadt non condivide le tesi dell'occidentalizzazione, dell'americanizzazione, dell'uniformizzazione del mondo secondo standard e valori guida univoci. Certamente modelli economici, politici, culturali e tecnologici occidentali hanno esercitato una grande influenza nel contesto globale ma questa influenza viene rielaborata in modalità molto diverse a seconda dei casi. C'è una commistione tra globale e locale, tra azione e reazione, tra influenza e resistenza, qualcosa viene recepito, qualcosa viene rifiutato, un processo attecchisce in modo molto diverso rispetto al contesto in cui è nato e retroagisce su di esso. Come ci sono molteplici

²⁵ S.N. EISENSTADT, *Fondamentalismo e modernità*, cit., p. 55.

²⁶ *Ivi*, pp. 58-59.

²⁷ *Ivi*, pp. 4-5.

²⁸ S.N. EISENSTADT, *Modernità, modernizzazione e oltre*, cit., p. 49.

modernità dentro alla civiltà moderna occidentale, molteplici sono gli effetti di questa civiltà nel contesto globale.

Bibliografia essenziale

- ALEXANDER JEFFREY C., *The Fragility of Progress: An Interpretation of the Turn Toward Meaning in Eisenstadt's Later Work*, in «Acta Sociologica», 35, n. 2, 1992, pp. 85-94.
- ALEXANDER JEFFREY C., SMITH PHILIP, *Un «programma forte» in sociologia culturale: elementi di ermeneutica strutturale*, in M. SANTORO, M. SASSATELLI (a cura di), *Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 287-307.
- COCHIN AUGUSTIN, *Lo spirito del giacobinismo. Le società di pensiero e la democrazia: una interpretazione sociologica della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 2001.
- COHEN ERIK, LISSAK MOSHE A., ALMAGOR URI (ed.), *Comparative Social Dynamics: Essays in Honor of S.N. Eisenstadt*, Routledge, New York 1985.
- COTESTA VITTORIO, *Sulle modernità multiple: origini, problemi, prospettive teoriche*, in «Quaderni di Sociologia», 54, 2010, pp. 141-164.
- *La terza età assiale. Alcune considerazioni sulla nuova forma del mondo*, in «Società, Mutamento, Politica», 12, 2011, pp. 185-198.
- DONATI PIERPAOLO, MACCARINI ANDREA M., *Le «modernità multiple» nella sociologia di Shmuel N. Eisenstadt: oltre il Moderno come contingenza*, in S.N. EISENSTADT, *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando, Roma 1997, pp. 9-45.
- EISENSTADT SHMUEL NOAH, *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics*, in «European Journal of Sociology», n. 2, 1982, pp. 294-314.
- *Il contributo di Martin Buber all'analisi sociologica*, in «Studi di Sociologia», n. 2, 1986, pp. 229-238.
 - *Introduction: The Axial Age Breakthroughs. Their Characteristics and Origins*, in ID. (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany 1986, pp. 1-39.
 - *Civiltà comparate. Le radici storiche della modernizzazione*, Liguori, Napoli 1990.
 - *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli Ebrei in una prospettiva comparativa*, Donzelli, Roma 1993.
 - *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.
 - *Edward Shils in Memoriam*, in «The American Sociologist», n. 4, 1996, pp. 61-66.
 - *La civiltà giapponese*, Seam, Roma 1999.
 - *Multiple Modernities*, in «Daedalus», n. 1, 2000, pp. 1-29.
 - *Paradossi della democrazia. Verso democrazie illiberali?*, il Mulino, Bologna 2002.
 - *Axial Age Civilization and the Axial Age Reconsidered*, in J.P. ARNASON, S.N. EISENSTADT, B. WITTRUCK (ed.), *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden 2005, pp. 531-564.
 - *Sulla modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
 - *Le grandi rivoluzioni e le civiltà moderne*, Armando, Roma 2011.
 - *The Axial Conundrum: Between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations. Constructive and Destructive Possibilities*, in «Análise Social», 46, n. 199, 2011, pp. 201-217.

- *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: A Collection of Essays*, Brill, Leiden 2013.
 - *Modernizzazione in pezzi*, Mimesis, Milano 2016.
- HABERMAS JÜRGEN, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2022.
- SILBER ILANA S., *S.N. Eisenstadt's Theory of Culture*, in «European Journal of Social Theory», n. 2, 2020, pp. 125-145.
- TALMON JACOB L., *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna, 2000.
- TAYLOR CHARLES, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2022.

LUIGI CIMMINO

René Girard
(1923-2015)

«La fame di sostanza è più imperiosa
e meno facile da placare della fame di pane».

E. Jünger, *Al muro del tempo*

«Uno Stato ideale sarebbe possibile,
se gli uomini fossero macchine o dei».

A. Schnitzler, *Diari* (28/4/1880)

1. *René Girard e il desiderio mimetico*

Il pensiero di René Girard è sempre incentrato sui singoli individui; sebbene non sia un'espressione che il pensatore francese utilizzerebbe, si potrebbe dire che la sua è una forma di "individualismo metodologico". Come dire: idee, teorie, culture, sono considerate il precipitato dell'attività mentale di singole persone, senza che si possa determinare l'esistenza autonoma di posizioni teoriche indipendentemente dal fatto che queste vengano appunto da singole teste pensate. Ma ciò non significa che il frutto di tale attività non agisca poi, retroattivamente, sugli individui. L'interesse di Girard, la sua teoria mimetica, è insomma certamente rivolta all'attività di atti intenzionali singoli, ma si può certamente discutere del senso in cui il frutto collettivo di tali attività pesi poi sui molteplici atti mentali personali. Per questo penso sia possibile quantomeno inferire dal suo pensiero il ruolo che l'attività mimetica gioca nel rapporto non solo fra singoli pensieri e azioni, ma fra culture come tali, assunte nella loro specificità. In quanto segue cercherò anzitutto di sintetizzare la concezione mimetica di René Girard, per poi chiedermi, nel concludere, che conseguenze possono scaturire dall'impianto teorico allorché il rapporto non è fra singoli individui ma fra intere culture. Se è vero, dal punto di vista del nostro autore, che il mio desiderio tende a desiderare il contenuto del desiderio di un mio simile, è anche vero che l'omogeneità all'interno di ciascun orizzonte culturale può spingere a desiderare e imitare un ambito culturale che non appartiene all'ambito culturale di partenza e che proprio per tali motivi sollecita forme di imitazione che riguardano intere collettività. Il

rapporto fra culture può essere pacifico e fruttuoso, ma si sono certamente dati, si danno attualmente, e possono sempre darsi casi in cui il desiderio mimetico e il bisogno di identità e autonomia di ciascun “modo” di pensare, come avviene fra singoli, scatenino forme di autoaffermazione e di violenza. Partiamo quindi dalla mente singola e da quelli che sono i suoi meccanismi mimetici per poi chiederci che cosa possa accadere, mantenendo il punto di partenza, a interi sistemi mentali. Com'è noto, la teoria girardiana conclude con un invito a rinunciare alla violenza e a prendere come modello le indicazioni cristiane, l'invito è tanto più pressante e fruttuoso se al bisogno di imporsi dell'identità individuale subentra l'identità di un'intera cultura.

Il meccanismo mimetico è presente in innumerevoli opere di letteratura e d'arte in generale, e la riflessione di Girard attinge spesso a opere letterarie. Si pensi – tanto per fare un esempio – a cosa accade in *Doppio sogno*, l'inquietante racconto di Arthur Schnitzler. Nella *Traumnovelle*, in appena due pagine, la scintilla iniziale del meccanismo che porterà Fridolin e Albertine a perdere ogni difesa mentale nei confronti della vita è generata da una perfetta simmetria di sentimenti e da un'ambigua forma di reciproca concupiscenza da parte degli amanti. La festa cui partecipano ha riaperto in ciascuno dei coniugi un nuovo desiderio di possesso, tanto più forte quanto maggiore è il sospetto di poter perdere e odiare l'oggetto amato. Dopo essere stati corteggiati, i due sposi si trovano «al buffet tra ostriche e champagne, come due amanti fra le altre coppie innamorate [...], come se si fossero conosciuti solo allora, gettandosi in una commedia della galanteria, del diniego, della seduzione e della condiscendenza; e, dopo una veloce corsa in carrozza attraverso la bianca notte invernale», si abbandonano «a casa l'uno nelle braccia dell'altro, amandosi ardentemente come non accadeva più da tempo»¹. Ma al risveglio dalla notte d'amore li attende «un'alba grigia»², segno che il doppio corteggiamento che ha risvegliato la passione comincia a proiettare ombre livide sulla loro vicenda; la gelosia di quel corteggiamento li spinge ora a ferirsi e tormentarsi, finendo per suscitare solo «tensione e diffidenza [...] insopportabili»³. In Albertine e Fridolin, i protagonisti della vicenda, la passione rinasce quando ciascuno si accorge che il partner è oggetto d'interesse da parte di *altri*; interesse che fa rifiorire la bellezza dell'amato solo al prezzo di provocare l'angoscioso sospetto della perdita e il conseguente risentimento reciproco: si amano per la stessa ragione che li porta a odiarsi e ferirsi, ricominciano a desiderare di aversi solo perché sono desiderati da altri e per un altro ciascuno corre il rischio di essere abbandonato. È possibile che un meccanismo analogo avvenga fra culture?

¹ A. SCHNITZLER, *Doppio sogno*, Adelphi, Milano 1999, p. 12.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. 14.

Prima di entrare nel merito della questione è però opportuno svolgere una considerazione epistemologica preliminare, anche se sembrerà sin troppo ovvia e poco informativa. Il fatto è che non solo si tratta di un'ovvietà contraddetta, almeno come ipotesi interpretativa, da alcuni suoi interpreti, e in parte disattesa in alcuni punti dallo stesso Girard, ma che le sue conseguenze, come vedremo, non sono affatto ovvie. Il desiderio mimetico di cui parla lo studioso francese – questa la considerazione – non può essere interpretato e spiegato *riduzionisticamente*, nel senso che tale termine ha assunto all'interno del naturalismo contemporaneo⁴. Le descrizioni girardiane del desiderio, l'ipotesi del “capro espiatorio” e tutto il bagaglio concettuale utilizzato dalla teoria mimetica – per non parlare della sua lettura del cristianesimo – non utilizzano certo analisi scientifiche (per come queste vengono condotte nelle “scienze naturali”); i concetti utilizzati sono in senso lato *intenzionali*, anche se riguardo al desiderio mimetico si tratterà, come vedremo, di un'intenzionalità dalla struttura particolare. Termini come “mimesi” e “desiderio” sono, insomma, comprensibili solo se inseriti in un intero, per quanto povero, sistema di significati, e la capacità di applicare e riconoscere in noi stessi e negli altri tale sistema (o una sua parte a sua volta sistematicamente organizzata) è ciò che noi chiamiamo “cultura”. La capacità di individuare se stessi e gli altri come individui appartenenti alla categoria di agenti che possiedono grosso modo comportamenti e credenze analoghi è la prima e fondamentale caratteristica del *nesso sociale*.

2. *Le condizioni di possibilità della mimesi*

Per quanto «anteriore a qualsiasi scelta di oggetto»⁵, il desiderio mimetico, primo punto da sottolineare, non può non avere un oggetto; un desiderio *pu-ro* equivarrebbe a una credenza, un'opinione, che sarebbe opinione di nulla. Il problema è allora quello di capire come esso possa *contemporaneamente* avere e “precedere” un contenuto. Possedere ovviamente un contenuto perché è pur sempre desiderio di qualcosa, precederlo perché il *qualcosa* non lo desideriamo per sé, bensì solo perché è desiderato da altri.

⁴ Fra i brani che, isolati, potrebbero far pensare a giustificazioni biologiche della mimesi cfr., ad esempio, il seguente: «Vi è motivo di pensare che la potenza e l'intensità dell'imitazione aumentino con il cervello in tutta la discendenza che porta all'*Homo sapiens*. Nei primati più prossimi all'uomo, il cervello è già relativamente più voluminoso, che in tutti gli altri animali. Dev'essere questa crescente potenza a far scattare il processo di ominizzazione e non l'inverso». E poco dopo aggiunge: «Vedremo presto che il desiderio umano è la mimesi che si innesta su montaggi istintuali per attivarli il più possibile, eccitarli e disorganizzarli» (R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, pp. 122-123).

⁵ *Ivi*, p. 224.

Una prima lettura, quella di primo acchito più plausibile, potrebbe essere la seguente – chiamiamola interpretazione A). Nel dire che “Tizio desidera l’orologio desiderato da Caio” siamo solitamente portati a pensare che l’oggetto cui si rivolge il desiderio di Tizio sia appunto l’orologio, e che l’ulteriore indicazione serva solo a specificare di quale orologio si tratti, ma non che la specificazione entri in qualche tipo di rapporto con il contenuto del desiderio. Per Girard, invece, «[i]l soggetto desidera l’oggetto perché lo desidera il rivale stesso. Desiderando questo o quell’oggetto, il rivale lo indica al soggetto come desiderabile»⁶. La proprietà che qualifica un contenuto come desiderabile potrebbe quindi essere il *fatto* che venga desiderato da altri. La situazione a questo punto sarebbe la seguente: gli esseri umani sarebbero astrusi animali dotati di una strana brama originaria che li farebbe desiderare solo ciò che è desiderato da altri. Ne conseguirebbe la storia delle violenze con cui alcuni, probabilmente i più forti, riescono a impadronirsi degli oggetti di altri (a loro volta vanamente desiderosi di quanto hanno, o credono abbiano, i primi), godendo infine di tale possesso. In realtà, tale lettura – oltre ad avere il difetto di fondo che fra poco vedremo – non spiega una delle caratteristiche fondamentali del desiderio mimetico: l’*impossibilità* che esso venga soddisfatto e il conseguente ripetitivo proliferare della violenza. Il paradosso del desiderio di Girard è che esso, nonostante il suo nome, non riesce mai a ottenere soddisfazione mimetica: «il desiderio non aspira [...] ad altro che a una resistenza insormontabile»⁷; «i soli oggetti che valga la pena desiderare sono quelli che non si lasciano possedere; i soli che meritino di guidarci nella scelta dei nostri desideri sono i rivali che si annunciano imbattibili, i nemici irriducibili»⁸. Questa è la coazione a ripetere che genera l’irrefrenabile estendersi della violenza, mentre secondo questa prima lettura la qualifica del contenuto desiderato – l’essere a sua volta desiderato da altri – non impedisce il suo godimento.

Per quanto eccentrica la struttura dell’appetito mimetico potrebbe allora essere anche la seguente – chiamiamola interpretazione B). Il desiderio mimetico non è il desiderio di un oggetto desiderato da altri, ma desiderio *di identificarsi con il desiderio altrui*, è l’“altrui desiderio di qualcosa” cioè che noi desideriamo e vorremmo veramente essere. Naturalmente in questo caso, quando entriamo in possesso dell’oggetto, questo perde davvero e necessariamente la sua appetibilità, appunto perché, se l’oggetto è lo stesso, diverso è il desiderio che ora lo desidera e ne vorrebbe godere: molto banalmente il desiderio è ora il *mio* e non più quello dell’*altro*. Evidentemente, se giustifica l’insoddisfacibilità del desiderio mimetico, tale lettura lo fa al prezzo dell’incoerenza: ciò che noi desidereremmo, in senso proprio, sarebbe una contraddizione. È come quando si dice che si vorrebbe essere

⁶ *Ivi*, p. 193.

⁷ *Ivi*, p. 367.

⁸ *Ivi*, p. 400.

un altro, con la differenza che qui tale volontà andrebbe presa alla lettera. Come potrebbe, fra l'altro, un contenuto contraddittorio muovere all'azione, a meno che, cosa ovviamente mai suffragata dai testi di Girard, la violenza non fosse la reazione schizoide e inconsulta alla coscienza di volere consapevolmente l'*assurdo*? Per quanto del tutto eccentrica e ingiustificata, tale lettura ha comunque un aspetto che la rende esegeticamente degna di essere nominata, donde l'accenno: ciò che evidentemente non si riesce a imitare, agli occhi del soggetto, dev'essere, per Girard, qualcosa che riguarda il desiderio altrui.

Tenendo presente questa esigenza, torniamo allora brevemente alla lettura A), visto che è comunque l'"oggetto desiderato da altri" a costituire il fulcro della mimesi girardiana. Bene, questa interpretazione, in realtà, oltre a non rivelare il perché dell'insoddisfaccibilità del desiderio, non *spiega* nulla, ed è la natura di tale inesplicabilità a far fare qualche passo in avanti sulla via che introduce l'unico senso in cui, a mio avviso e a quello della logica, può darsi desiderio mimetico *esplicativo*.

Se ci fermassimo a tale lettura, il desiderio mimetico non sarebbe affatto «anteriore al proprio oggetto» e non saremmo affatto in presenza di una struttura *in fieri* che coniuga «stabilità sincronica» e «dinamismo diacronico». Secondo la A), infatti, non si può dire che «[i]l soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso», ma al più che "il soggetto desidera l'oggetto ogni volta che questo è desiderato dal rivale". Molto semplicemente, il "desiderio del rivale" è la qualità che identifica l'oggetto del desiderio e non la qualità che motiva il suo desiderarlo: per esserlo non dovrebbe identificare l'oggetto. "X è desiderato da Y" sarebbe lo schema formale, aperto, che descrive il contenuto del desiderio mimetico, senza che si possa parlare di una priorità motivazionale dei valori di una variabile sui valori dell'altra.

Si immagini uno strano bambino che fa tutto quello che fa il padre. Ora, all'osservatore esterno che propone il giudizio generico secondo cui il bambino si comporta evidentemente "così e così" *perché* questo è il modo in cui si comporta il padre, viene risposto, da chi conosce bene la situazione, che il bambino non manifesta in realtà nessuna volontà di gratificare il padre, non si aspetta riconoscimenti né rivela alcuna soggezione nei confronti del genitore ecc.: agisce semplicemente così, questa è la sua vita, e ogni volta rivela di desiderare consapevolmente, senza alcuna *ulteriore* ragione, la ripetizione dei movimenti del padre. Se non si tirano in ballo motivazioni inconscie, il bambino desidera semplicemente *replicare* il comportamento del padre che, come tipo di condotta, non è il *motivo* ma il *fine* del suo comportamento. Come farebbe un imitatore di professione che non avesse altro scopo nella vita che il piacere fine a se stesso dell'imitazione. La mimesi originaria, se fosse colta da A) – a prescindere dagli altri problemi – finirebbe certamente con l'essere ben più opaca e gratuita delle relazioni parentali di Lévi-Strauss, uno dei molti bersagli polemicici del nostro autore.

Occorre quindi prendere alla lettera l'indicazione di Girard secondo cui il desiderio altrui è il *motivo* del desiderio mimetico, ma allo stesso tempo bisogna trovare il modo di rendere tale motivazione perspicua.

Quando diciamo, in generale, all'interno di contesti d'azione, che un certo comportamento è motivato da qualcosa che non è quel comportamento? Certo – tornando agli esempi triviali – di fronte a un soggetto che desidera mangiare una mela, possiamo rispondere che vuole mangiarla perché ha desiderio di frutta. Così però la risposta dà informazioni a terzi, dicendo che il soggetto si sarebbe mangiato altrettanto volentieri una banana, e non indica quanto ne motiva il desiderio: la “frutta” sta per la disgiunzione di tutti i frutti che l'individuo in questione è in grado di riconoscere come tali e avrebbe ugualmente desiderato (siamo di nuovo di fronte a una risposta formale che non spiega). In ambito motivazionale occorre ben distinguere il “perché” che indica la categoria sotto cui cade l'oggetto desiderato, e che quindi non motiva la scelta dell'oggetto ma rende noto il tipo di oggetto desiderato, dal “perché” autenticamente causale che appunto motiva tale scelta. E nella lettura A), l'“oggetto desiderato da altri”, indica appunto il tipo di oggetto desiderato nel meccanismo mimetico, non il perché della sua scelta.

Diversa è la risposta se diciamo che il soggetto mangia la mela perché vuole dimagrire. Così motiviamo la scelta su cui ci si interroga perché indichiamo il fine *ulteriore* e ultimo, rispetto all'*explicandum*, dell'agire. Molto banalmente il “perché” che introduce il motivo di un desiderio è un fine ulteriore di cui il primo è lo strumento, la tappa intermedia, il mezzo di realizzazione; solo rispettando tale struttura riusciamo a esibire una motivazione che non coincida con l'azione che si vuole spiegare e non lasciamo girare in circolo explanans ed explanandum. Si tratta di indicare quello che Kant chiama il *Bestimmungsgrund* dell'agire⁹, il suo movente fondamentale, rispetto a quelli che ne sono esclusivamente scopi funzionali. Il fatto è che la risposta non è affatto banale se applicata al desiderio mimetico di Girard: perché non ha senso dire che il possesso dell'oggetto è in qualche senso funzionale al fine ultimo di ottenere il desiderio altrui!

Ma in che senso allora il “desiderio altrui” motiva la scelta dell'oggetto in funzione di un fine ulteriore? L'unica risposta che sembra interpretare al meglio il meccanismo mimetico di Girard è quella che riconosce al desiderio altrui la capacità di mediare un fine ulteriore (non di esserlo, ma di renderlo possibile), di investire l'oggetto del desiderio di una luce particolare, di una qualità o caratteristica del tutto *sui generis*; una caratteristica che possa fungere a) da fine autentico, da idoneo *Bestimmungsgrund* del desiderio, rendendo in qualche senso funzionale il desiderio dell'oggetto, b) ma che allo stesso tempo

⁹ Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in ID., *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, Band VII, A 30.

sia sufficientemente indeterminata da ingannare i soggetti, confondendosi con la determinatezza dell'oggetto desiderato, e infine c) che si dilegui appena si entri in possesso dell'oggetto, frustrando il desiderio di chi ora lo possiede. I vari punti esaminati, il meccanismo mimetico richiesto da Girard e le critiche mosse ad alcune posizioni alternative, riuscirebbero così raccordarsi in un'unica spiegazione.

3. *Il Bestimmungsgrund della mimesi: ciò che suggerisce Girard*

Su tale fine ultimo Girard offre in effetti, almeno esplicitamente, rare ma suggestive indicazioni. Fra queste una delle più esplicative è a mio avviso la seguente:

[U]na volta soddisfatti i suoi bisogni primordiali, e talvolta anche prima, l'uomo desidera intensamente, ma non sa esattamente che cosa, poiché è l'essere che egli desidera, un essere di cui si sente privo e di cui qualcun altro gli sembra fornito¹⁰.

Il potenziale smisurato della violenza umana – osserva Girard – «può e deve essere padroneggiato nel meccanismo della vittima espiatoria»; «non si può postulare nell'uomo la presenza di un desiderio incompatibile con la vita in società senza collocare, di fronte a questo desiderio, anche qualcosa che lo tenga in scacco»¹¹. Girard descrive quasi sempre il meccanismo del “capro espiatorio”, e ciò che ne consegue, come qualcosa che appunto «tiene in scacco» il desiderio, come inganno perpetrato nei confronti della brama inesauribile che genera la violenza. Ma se la metafora non vuole essere l'inizio di un gioco di specchi, tale elemento deve avere la caratteristica di quanto *soddisfa* il desiderio mimetico o che almeno, come succedaneo, ne assume la parvenza, altrimenti non si capisce appunto come mai potrebbe “tenerlo in scacco”. La modalità d'essere che il soggetto non trova nell'oggetto deve coincidere, questa l'indicazione testuale di fondo, con la modalità d'essere che riesce a ingannare e placare il desiderio.

Ciò che frena il desiderio è appunto il “sacro”, e il sacro è in Girard la dimensione *oggettiva e sovraindividuale* da cui germina, insieme a ogni istituzione sociale, l'ambito in cui l'individuo umano si sente garantito al di là della sua contingente e diveniente soggettività; dove il desiderio sbocca, idealmente, in qualcosa che permane oltre il suo divenire. Quanto “inganna” la violenza viene qualificato come qualcosa che sta «in alto», «isolato dagli altri uomini»¹², vale a dire che ciascun individuo *giudica* isolato.

¹⁰ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, p. 193.

¹¹ *Ivi*, p. 283.

¹² *Ivi*, p. 27.

Una volta che non c'è più trascendenza, religiosa, umanistica, o di qualunque altro tipo, per definire una violenza legittima e garantire la sua specificità di fronte a qualsiasi violenza illegittima, il legittimo e l'illegittimo della violenza sono definitivamente lasciati all'opinione di ciascuno¹³.

Qui non si sta parlando, o non si parla solo, di trascendenza metafisica, bensì di trascendenza di “qualunque tipo”; ma rispetto a cosa si qualifica tale trascendenza se non rispetto alla dimensione soggettiva del desiderio umano, vale a dire alla reale fruizione in divenire dell'oggetto del desiderio?

Girard qualifica il ritorno alla violenza come crisi del *degree*, vedendo in Shakespeare uno dei suoi grandi narratori¹⁴. La violenza rinasce ogniqualvolta vengono meno le differenziazioni oggettive che i soggetti considerano come *realtà indipendente* dal loro arbitrio; il «trionfo del disordine, della violenza e della morte» coincide sempre con la scomparsa di una qualche forma di distinzione gerarchica¹⁵. Perciò, «ogni volta che sono minacciate dal divenire, le società primitive cercano di incanalare la sua forza turbinosa entro i limiti sanzionati dall'ordine culturale»¹⁶. “Distinzione gerarchica”, “ordine culturale” e, soprattutto, “sacralità”, come nome che designa l'ambito extrasoggettivo in generale, stanno quindi a indicare la dimensione che si contrappone al consumo indefinito del desiderio soggettivo – per questo potremmo etichettarla “dimensione oggettiva dell'essere” – e riesce a *placarne* il conato. È come se – ma qui non può che cominciare la speculazione – il desiderio umano, soddisfatti «i suoi bisogni primordiali», *consumati* gli oggetti che lo soddisfano, proiettasse sé stesso in una modalità oggettiva che non si lascia consumare, dove l'identità permanente di tale dimensione salvaguarda in qualche modo l'identità di chi vi partecipa. Il sacro è l'istituzione sovraindividuale e intangibile per eccellenza ripetuta da ogni istituzione, che dà nome a tale intangibilità.

Al di là del bisogno immediato, se si desidera qualcosa è perché essa *vale*, mentre non vale perché viene desiderata. Il desiderio dell'altro, agli occhi di ciascun soggetto, può allora presentarsi come la testimonianza di una presenza che si impone *indipendentemente* dal suo, soggettivo, riconoscimento. In quest'ottica, ciò che desideriamo al di là dei bisogni primari, sarebbe una sorta (l'indicazione dev'essere rigorosamente formale) di identità ulteriore a quella immediatamente vissuta. Appena l'oggetto è goduto, o quando e se l'istituzione oggettiva si rivela il prodotto dell'azione umana, rientrando in quella stessa condizione da cui il desiderio vuole uscire, scompare ciò che dovrebbe assicurare e salvaguardare, oltre la contingenza, l'identità.

¹³ *Ivi*, p. 41.

¹⁴ Cfr. R. GIRARD, *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, Adelphi, Milano 1998.

¹⁵ Cfr. ID., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 164.

¹⁶ Cfr. ID., *La violenza e il sacro*, cit., p. 370.

Questa “dimensione oggettiva dell’essere” rappresenta a) una dimensione ulteriore rispetto alla specifica determinatezza dell’oggetto; pur essendo b) una dimensione formale, volta a volta riempita dai più diversi contenuti e che non si offre, per sé, come contenuto direttamente intenzionato, mentre c) come modo d’apparire dell’oggetto, tale finché questo non rientra nella fruizione soggettiva, viene meno appena l’oggetto è posseduto e goduto solo *in prima persona*. Sembra che, in qualche modo, intorno a tale dimensione, si raccolgano le indicazioni di massima prima nominate.

Indicazioni del genere sembrano conciliabili con l’indicazione fondamentale di Girard, quella per cui il desiderio altrui *spiega* il desiderio soggettivo, cercando di cogliere, in ciò che «tiene in scacco» la violenza, l’elemento senza il quale la spiegazione mimetica, per motivi di coerenza logica, fallisce. In secondo luogo, la genericità speculativa dipende dalla natura stessa di un problema che riemerge periodicamente nella cultura umana, ed è un merito di Girard, non certo un suo limite, alludere a una questione che è sentita tanto profonda quanto inadeguate e ripetitive suonano le parole che la descrivono. Nell’indicazione hobbesiana del «perpetuo e inquieto desiderio di [un] potere» che non riesce mai ad assicurare se stesso¹⁷, nel fantastico ritorno all’immediatezza di Freud¹⁸, in tutto Hegel e nelle «inquietudini» che rivelano il profondo bisogno di essenza di cui parla Wittgenstein¹⁹ – per fare solo alcuni esempi –, ritorna, in modo altrettanto allusivo e indeterminato, in posizioni reciprocamente inconciliabili, in molti casi ben poco disponibili all’irrazionale, lo stesso quesito.

Forse, molto banalmente, è la percezione del tempo a vanificare la soddisfazione nel tempo dei desideri. Anche se il tempo reale è quello delle scienze naturali, una serie ordinata secondo la relazione “prima di” / “dopo di”, senza le *estasi* del presente/passato/futuro noi non potremmo affatto *conoscere* il dispiegarsi di tale serie, e potrebbe essere la consapevolezza originaria del momento in cui non si è a nullificare il godimento nel tempo. Forse è una sorta di perenne avvertimento della contingenza, analoga a quella che accompagna tutta la speculazione di

¹⁷ TH. HOBBS, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1974, I, cap. XI, p. 84.

¹⁸ Si tratta della ben nota metapsicologia speculativa tentata in S. FREUD, *Al di là del principio del piacere*, in ID., *Opere 1917-1923*, Boringhieri, Torino 1977, vol. IX, dove l’istinto di morte è spiegato in base all’ipotesi – che lo stesso Freud teme possa suscitare «impressione di astruseria e misticismo» [ivi, p. 224] – di una pulsione tesa a «ripristinare lo stato precedente» [ibidem], a «ritornare allo stato inanimato» [ibidem] in cui il soggetto ritroverebbe l’identità inalterabile della vita inorganica. In questa aspirazione all’immediatezza, cui la vita aspira e in cui essa si nega, forse Girard ritroverebbe il Freud che riesce a essere tanto più “scientifico” e acuto, quanto più teme di abbandonare il terreno sul quale crede poggi la vera scienza – vale a dire la sua psicoanalisi. Interessante notare che la medesima *struttura* dell’ipotesi fantastica di Freud si ripete nella filosofia della coscienza di Sartre (J.-P. SARTRE, *L’essere e il nulla*, Mondadori, Milano 1967), uno dei suoi critici più accaniti.

¹⁹ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1980, § 111.

Wittgenstein, a motivare, oltre al desiderio di sapere, il desiderio di un'oggettività sottratta al divenire. O forse è una disgiunzione di motivi differenti, reciprocamente irriducibili, quella che spinge il desiderio a trascendere perpetuamente «l'eterno, meccanico, monotono, ticchettio del tempo (the eternal, mechanical, monotonous clock-face of time)»²⁰.

Il problema capitale di una "teoria generale del desiderio", quello che rende sospette anche le proposte intuitivamente ed *emotivamente* più accettabili, è quello di non dover lasciarsi guidare solo dall'eventuale scacco del desiderio avvertito da un occidentale adulto contemporaneo, dovendo coprire e raccordare mondi che vanno dalle culture primitive al bambino che abbandona il suo pallone per inseguire quello del compagno.

Ciò che abbiamo convenzionalmente chiamato "dimensione oggettiva dell'essere" diventa così lo sfondo, in base alle stesse indicazioni di Girard, su cui si muove il desiderio umano *simpliciter*, non solo quello mimetico: il fine indeterminato rispetto al quale si definiscono, oltre la mimesi, le produzioni culturali, le istituzioni umane e la scrittura in solitudine di chi vuole comunque lasciare qualcosa di sé. Sulla base di tale sfondo il desiderio mimetico – e la violenza che ne deriva – appare come *uno* dei possibili esiti del desiderio umano, l'esito per cui, *in mancanza* di una dimensione istituzionale, culturale, religiosa o meramente narrativa e artistica che plachi il desiderio, o *nonostante* la sua presenza, il bisogno di oggettività si volge all'oggetto posseduto da altri, con la violenza che ne deriva e il successivo ripristino della differenziazione culturale. Resta comunque che sia la prima che il secondo – mancanza di dimensione istituzionale e conseguente bisogno di oggettività – non possono non operare su una base che sia già sociale e culturale.

4. *Mimesi e rapporto fra culture*

Ebbene, quale indicazione fornisce, quanto detto, rispetto alla dialettica fra culture? Io credo uno spunto importante, soprattutto se si aggiunge un'ultima indicazione. Se è vero che il desiderio mimetico agisce soprattutto fra individui, è anche vero che nell'appartenenza a una cultura comune, nella vicinanza e prossimità di "altri" che, grosso modo, la pensano come noi, esso trova una possibile anche se parziale pacificazione. In questa parziale acquiescenza e possibile malleabilità può accadere e accade che i desideri comuni di un'intera collettività si rivolgano, attuando una *mimesis* analoga a quella individuale, ad altre culture, che il timore della mancanza di consistenza del soggetto, il suo desiderio primario di *valere* oggettivamente, divengano timore e desiderio di un'intera forma culturale.

²⁰ D.H. LAWRENCE, *Woman in Love*, The Albatros, Roma 1949, p. 508.

Se le *altre* culture possono diventare una modalità di crescita e arricchimento, non è affatto raro, ed è costante il rischio, che esse divengano oggetto insopportabile di risentimento e soprattutto d'*invidia*, rendendo possibili meccanismi di reazione violenta che da individuali si fanno collettivi. L'invito che Girard rivolge ai singoli, quello di consistere e valere oggettivamente nel riconoscere e accettare l'oggettività e il valore altrui, diventa quindi tanto più impellente quando il desiderio mimetico si attua fra intere culture. Il monito, tanto più esteso quanto più importante, è quello di fare della differenza culturale una possibile via di confronto e reciproco riconoscimento, anziché l'incontenibile risentimento (purtroppo frequente) di un'alterità insopportabile.

Bibliografia essenziale

FREUD SIGMUND, *Al di là del principio del piacere*, in ID., *Opere 1917-1923*, Boringhieri, Torino 1977, vol. IX.

GIRARD RENÉ, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

– *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.

– *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, Adelphi, Milano 1998.

HOBBS THOMAS, *Leviatano*, Laterza, Bari 1974.

KANT IMMANUEL, *Kritik der praktischen Vernunft*, in ID., *Werkausgabe*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974, Band VII.

LAWRENCE DAVID HERBERT, *Woman in Love*, The Albatros, Roma 1949.

SARTRE JEAN-PAUL, *L'essere e il nulla*, Mondadori, Milano 1967.

SCHNITZLER ARTHUR, *Doppio sogno*, Adelphi, Milano 1999.

WITTGENSTEIN LUDWIG, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1980.

MATTEO BORTOLINI

Clifford Geertz
(1926-2006)

«Una differenza e una dicotomia non sono la stessa cosa. La prima è un confronto, e il confronto collega, mentre la seconda è una disgiunzione, e la disgiunzione isola». Così si esprime Clifford Geertz in *After the Fact*, parlando dei due casi che si accinge a comparare. «Le dissimiglianze tra il Marocco e l'Indonesia», continua l'antropologo, «non fanno di questi Paesi due tipi assolutamente distinti, l'equivalente sociologico delle specie naturali; essi si rinviano l'un l'altro, inquadrandosi e chiarificandosi reciprocamente»¹. In questo capitolo cercherò di illustrare l'opera di Geertz dal punto di vista di due questioni cruciali per chi abbia in animo di impegnarsi in un'analisi comparata delle civiltà. La prima ha a che fare con la *scala*: qual è il livello di analisi giusto per studiare e confrontare intere civiltà? Da quali dati dobbiamo partire? Come dobbiamo interpretarli? Che respiro dobbiamo dare alla nostra analisi? La seconda domanda è più radicale: è davvero *possibile* una comparazione tra culture? Che tipo di pratica mettiamo in atto quando ci accingiamo a confrontare fenomeni sociali e culturali? A quale statuto aspirano le nostre descrizioni e spiegazioni? Sono attività che possono dirsi scientifiche o che si pongono nell'ambito delle *humanities* se non addirittura in quello della *fiction*?

Senza pretese di completezza, questo capitolo presenta alcune delle risposte che Geertz ha dato a tali quesiti mediante un percorso che situa su una mappa istituzionale e intellettuale i profondi cambiamenti dei quadri teorici e dello stile di lavoro dell'antropologo americano nell'arco di cinquant'anni. Tale scelta si fonda su due principi analitici². Pensiamo, anzitutto, il *mestiere* di intellettuale come un insieme di pratiche sociali che hanno luogo all'interno di campi, *network* e istituzioni segnati da tradizioni e convenzioni, abiti e modi di fare, immagini iconiche di che cosa conti come un «buon lavoro» e un «bravo studioso». Comprendere le idee e la loro evoluzione è impossibile se non tenendo conto dei contesti – situati

¹ C. GEERTZ, *After the Fact*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1995; trad. it. ID., *Oltre i fatti*, il Mulino, Bologna 1995, p. 38. Le traduzioni italiane sono state modificate.

² M. BORTOLINI, A. COSSU, *In the field but not of the field*, in «European Journal of Social Theory», 23, n. 3, 2020.

su scale e livelli differenti, che si intersecano e si sovrappongono in modi non prevedibili – dai quali emergono. Al tempo stesso, nonostante creatività e originalità siano il risultato di processi radicalmente distribuiti, il singolo intellettuale e gli oggetti culturali che produce rimangono al centro dell'analisi – l'immagine è quella di un attore sociale *nel* campo ma *non del* campo. I modi in cui il singolo negozia la propria posizione all'interno dei diversi *setting*, così come la sua capacità di differenziarsi dai paradigmi o dalle convenzioni esistenti producendo opere originali sono, in questo schema analitico, questioni di carattere empirico che non possono essere anticipate dalla teoria, ma vanno ricostruite caso per caso *ex post facto*.

Quali sono i contesti rilevanti per comprendere il progredire del pensiero di Geertz³ verso quello che è a tutt'oggi considerato come il suo marchio di fabbrica, l'antropologia interpretativa? Dopo la laurea in Filosofia e Inglese all'Antioch College, nel 1950 il giovane studioso viene ammesso al dottorato in Antropologia sociale del Department of Social Relations di Harvard. Dopo quasi tre anni trascorsi a Giava, nel 1954 Geertz diventa ricercatore al Center for International Studies del Mit e collabora con Talcott Parsons ad Harvard. La sua formazione si svolge dunque nell'ambito di due istituzioni centrali per lo sviluppo postbellico delle scienze sociali americane, chiaramente egemonizzate da struttural-funzionalismo e teoria della modernizzazione⁴.

Dopo otto anni trascorsi a Cambridge, Geertz trascorre un anno al Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences di Stanford, dove incontra Edward Shils, Lloyd Fallers e David Apter. I quattro immaginano un nuovo centro per lo studio degli Stati emersi dalla decolonizzazione, progetto che si concretizza nel 1960 con l'assunzione di Geertz alla University of Chicago. Per un decennio il Committee for the Comparative Study of the New Nations diventa il contesto privilegiato in cui l'antropologo discute non solo i risultati delle etnografie che conduce a Bali e nella città marocchina di Sefrou, ma anche gli spunti concettuali che lo portano ad allontanarsi dalla teoria della modernizzazione in direzione di semiotica ed ermeneutica⁵.

Nel 1970 Geertz lascia la University of Chicago per l'Institute for Advanced Study a Princeton. Come primo professore della School of Social Science, a 44 anni l'antropologo ha raggiunto il vertice dell'accademia americana; la pubblicazione di *The Interpretation of Cultures* nel 1973 gli consente di attraversare definitivamente i confini della sua disciplina e dialogare da pari con i migliori

³ Notizie biografiche su Geertz si possono trovare in A. COSSU, voce *Clifford Geertz*, in *Sage Research Methods*, 2020, <https://methods.sagepub.com/foundations/geertz-clifford>.

⁴ N. GILMAN, *Mandarins of the Future*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2003.

⁵ Vedi A. COSSU, *Clifford Geertz, intellectual autonomy, and interpretive social science*, in «American Journal of Cultural Sociology», 9, n. 3, 2019.

storici, filosofi e critici letterari della sua generazione. A questo punto le idee di Geertz nascono non solo dal lavoro sul campo, peraltro sempre più rado, ma anche dal denso confronto con gli studiosi che trascorrono periodi più o meno lunghi all'Institute e dal lavoro con i nuovi membri permanenti della School of Social Science – Albert O. Hirschman dal 1974, Michael Walzer dal 1980 e Joan W. Scott dal 1985.

La traiettoria di Geertz attraverso questi ambienti intellettuali risulta in una trasformazione nelle sue idee circa la possibilità, i modi e la scala di un'analisi di tipo comparativo. Da *graduate student* e ricercatore *junior*, Geertz mutua l'impostazione weberiana della teoria della modernizzazione tipica degli ambienti di Cambridge, dando per scontata l'importanza della comparazione e della possibilità di combinare diversi punti di vista disciplinari per spiegare i processi di sviluppo economico e sociale. Testi come *Peddlers and Princes* e *Agricultural Involution*, pubblicati nel 1963 ma risalenti agli anni '50, sono rappresentativi di una fase che possiamo dire "ortodossa" solo se ignoriamo una caratteristica centrale del lavoro geertziano: l'importanza dell'analisi comparativa a livello *micro* e la ricerca dell'incontro di civiltà al livello della vita quotidiana. A Chicago Geertz pare inizialmente interessato a consolidare questa impostazione, ma passa presto a un più elaborato tentativo di trovare una propria voce nell'ambito di un gruppo collaborativo multidisciplinare. Oltre a spostare la scala e il respiro della comparazione focalizzandosi sui processi di liberazione postcoloniale e costruzione di nuove statualità, a partire dalla metà degli anni '60 Geertz comincia a riflettere sulla (im)possibilità di comparare società e culture. Una nutrita serie di articoli e soprattutto *Islam Observed* segnano le tappe di una transizione che porterà non solo alle innovazioni di *The Interpretation of Cultures*, ma anche a una scrittura più saggistica, dove la comparazione abbandona schemi analitici e si dà la forma di una reciproca traduzione e illuminazione tra casi che rimangono ben distinti e di fatto irriducibili a modelli predeterminati. *Local Knowledge* e *After the Fact* raccolgono le idee di quest'ultimo Geertz, che si fa portatore, ma solo fino a un certo punto, di una visione postmoderna – creativa e "confusa" – delle scienze sociali comparative e del loro rapporto con le *humanities*.

1. *Il mondo in una città*

Chi si trovasse a scorrere superficialmente la bibliografia del giovane Clifford Geertz alla ricerca di analisi comparative rimarrebbe assai deluso⁶. I testi licenziati negli anni '50 sono piuttosto univoci: *Religious belief and economic behavior in a*

⁶ Per la bibliografia di Clifford Geertz, si veda il sito *HyperGeertz*, all'indirizzo <http://hypergeertz.jku.at/geertzstart.html>.

central Indonesian town (1955), *The social context of economic change: an Indonesian case study* (1956), *Ritual and social change: A Javanese example* (1957), *Form and variation in Balinese village structure* (1959), *The Javanese village* (1959) e *The Religion of Java* (1960). Al di là di un evidente interesse per la relazione tra struttura, cultura e sviluppo economico, i titoli rimandano a casi singoli oppure ad astrazioni teoriche. L'unico testo che promette un'analisi comparativa è *Social change and economic modernization in two Indonesian towns*, circolato nel 1959.

I titoli, tuttavia, ingannano soltanto chi dà per scontato il complesso di forma, intenzione, metodo e contenuto tipico della sociologia comparativa di marca weberiana che domina le scienze sociali americane in quel momento. Com'è noto, la ricerca di Max Weber sul rapporto tra etica religiosa e sviluppo del capitalismo prendeva le mosse dal protestantesimo per estendersi poi a una comparazione delle "etiche economiche delle religioni universali" – confucianesimo, taoismo, induismo, buddhismo e giudaismo antico – viste come articolati complessi di visioni del mondo, psicologie tipiche e morfologie strutturali. Lo studioso tedesco ricostruiva tali macro-complessi mediante una combinazione non sempre coerente di interpretazione di testi (sacri e non) e costruzione di idealtipi storici volti a cogliere le peculiarità di singoli personaggi – il puritano, il lama, il saggio, il profeta e così via – aggiungendo configurazioni strutturali più ampie desunte dall'opera degli storici⁷. Se diamo per scontato che un'analisi comparativa delle civiltà debba porsi sul livello "macro" e debba prodursi nella creazione di idealtipi tratti da fonti storiche, allora Geertz sembra essere su un altro livello, quello dello studio dettagliato di un particolare luogo – nel suo caso la città giavanese di Pare, ribattezzata "Modjokuto" – tipico della tradizione etnografica.

La riduzione, tuttavia, è solo apparente, e il giovane Geertz è a tal punto cosciente della posta in gioco che ne tratta esplicitamente nell'introduzione alla sua tesi di dottorato⁸. Giava e più in generale l'Indonesia diventano il paradigma di una ridefinizione dell'oggetto dell'antropologia che richiede una profonda trasformazione epistemica e metodologica⁹. Non è possibile abbracciare la complessità di società che contano diversi secoli di storia scritta, afferma Geertz, con lo sguardo d'insieme tipico del classico palinsesto malinowskiano¹⁰. Paradossalmente, ciò non porta all'estinzione dell'etnografia, quanto a un ancora maggiore apprezzamento della sua enfasi «sulla profondità, sui modelli, sul contesto, sulla concettualizzazione dei fatti sociali nel modo in cui i partecipanti li vedono – sul

⁷ Vedi i capitoli di S. Kalberg e P. Terenzi in questo volume.

⁸ C. GEERTZ, *Religion in Modjokuto*, tesi di dottorato, Harvard University, 1956.

⁹ Vedi D.H. PRICE, *Cold War Anthropology*, Duke University Press, Durham 2016.

¹⁰ Vedi M. BORTOLINI, «A Twenty-Four Hour Job». *Hildred and Clifford Geertz's First Foray into the Field and the Scholarly Persona of the Ethnographer*, in «History and Anthropology», October 2023, pp. 1-23, <https://doi.org/10.1080/02757206.2023.2275787>.

paziente, insistente tentativo di “entrare” in una cultura»¹¹. Rispetto ai dati desumibili dai documenti storici o dalle statistiche, non sempre affidabili, prodotte dalle istituzioni coloniali e postcoloniali, l’osservazione sul campo permette di vedere non solo i «precipitati storici delle risposte alle necessità funzionali», ma anche «concrecenze specifiche e localizzate di elementi distribuiti in modo assai più ampio»¹².

Ecco allora che Modjokuto non è *una* città, se con questa espressione vogliamo indicare l’idea di una comunità tradizionale omogenea come vorrebbe la vulgata della modernizzazione. Complessità e differenza non dipendono solo dalla presenza di duemila cinesi, quasi un decimo della popolazione della cittadina, ma anche dall’inatteso pluralismo religioso della popolazione autoctona. Da un punto di vista formale tutti i giavanesi di Modjokuto contano come musulmani¹³; un’analisi più attenta mostra tuttavia l’esistenza di tre gruppi diversi: gli *abangan*, contadini, proletari e piccoli artigiani le cui pratiche rituali combinano animismo e islam popolare; i *prijaji*, élite in declino le cui radici affondano nel sincretismo tra islam e induismo tipico dell’alta cultura giavanesa; i *santri*, commercianti emergenti fautori di una forma “purificata” di islam. Modjokuto si rivela così un microcosmo in cui si confrontano non solo varie etnie ma anche culture, visioni del mondo, modi di organizzare la quotidianità e pratiche morali radicalmente diverse.

La forza dell’analisi di Geertz sta nell’evitare qualsivoglia strategia essenzialistica. Certo, la parola “sincretismo” è ubiqua e a tratti l’espressione “islam preso sul serio” compare a caratterizzare la postura dei *santri*; in generale però l’interesse di Geertz si concentra sui modi in cui le diverse visioni del mondo, rituali, calendari, organizzazioni politiche ed educative, e istituzioni artistiche e culturali vanno a sacralizzare alcune relazioni sociali a scapito di altre¹⁴. Il contrasto più radicale e gravido di conseguenze è allora quello tra i *prijaji*, che vedono la società ideale come un fatto politico rigidamente stratificato, e i *santri*, che invece modellano la loro idea di comunità in termini economici che promuovono dinamismo e apertura. È qui, nell’analisi della contrapposizione tra le immagini ideali di *negara* e *pasar*, “città del castello” e “città del mercato”, con il villaggio contadino (*desa*) sullo sfondo, che l’etnografia geertziana può essere letta come un’analisi comparativa di civiltà di scala locale¹⁵. L’impressione, come riconosce lo stesso Geertz, è di osservare «tre sotto-comunità legate reciprocamente da relazioni sostanzialmente geografiche e forse economiche – una “società plurale” all’interno di una società plurale»¹⁶. Ma è davvero così?

¹¹ C. GEERTZ, *Religion in Modjokuto*, cit., p. 3.

¹² *Ivi*, p. 518.

¹³ ID., *The Religion of Java*, University of Chicago Press, Chicago 1976 [1960], p. 7.

¹⁴ *Ivi*, pp. 126-130.

¹⁵ ID., *Religion in Modjokuto*, cit., p. 551.

¹⁶ ID., *The Religion of Java*, cit., p. 355.

Senza elaborare teoricamente il punto, il giovane antropologo sta in realtà indicando un problema cruciale: *quello della scala dell'analisi*. Come anticipato, il fatto che i suoi predecessori e molti dei suoi contemporanei abbiano scelto di abbracciare scala “macro” e *longue durée* non significa che tempi e spazi ampi siano l'unico livello di analisi disponibile per chi voglia studiare comparativamente le civiltà. Smontando l'apparente omogeneità religiosa e culturale di Pare, Geertz ritrova le questioni generali al livello del locale – trova, per usare parole sue, l'intero in una particolare concrezione senza trasformare persone in carne e ossa in personaggi o idealtipi. In ciò, Geertz mostra una consonanza anticipatoria con quella che a partire dalla metà degli anni '70 emerge come una delle più formidabili tradizioni intellettuali italiane: la *microstoria*. Il punto delle ricerche di Carlo Ginzburg e Giovanni Levi, per citare solo i nomi più noti, non è tanto quello di «ricostruire la vita quotidiana della gente comune di per sé» quanto piuttosto «usare la microscala per sottoporre a verifica i paradigmi esplicativi emersi nella macroscala»¹⁷. Più in particolare, la sfida non è (solo) quella classica di contestualizzare il locale, ma di vedere come culture e civiltà diverse si intreccino «dal punto di vista dei nativi», evitando di lavorare con modelli stilizzati per concentrare l'attenzione su un quotidiano in cui «le connessioni multiple e sovrapposte tra culture e gruppi» diventano vita vissuta¹⁸. In questo senso le conclusioni di *The Religion of Java* hanno un tono quasi paradigmatico: dopo aver illustrato separatamente credenze, rituali e istituzioni di *abangan*, *santri* e *prijaji*, Geertz ricomponi il quadro complessivo mostrando le connessioni (soprattutto sociali), i conflitti (soprattutto politico-economici) e le assonanze (soprattutto culturali) che rendono Pare/Modjokuto il luogo reale e concreto di un incontro di civiltà che ricapitola tematiche generali senza farsi dettare le risposte dalle astrazioni della teoria¹⁹.

2. La teoria e le sue contraddizioni

In *After the Fact* Geertz parla degli anni '60 come di un periodo bifronte e malcompreso²⁰. Agli stravolgimenti globali in campo economico, politico e culturale fa da contraltare nel mondo accademico americano un processo di consolidamento della fiducia postbellica nella maturazione delle scienze sociali e nella loro crescente pretesa di proporre ai *decision maker* analisi obiettive e utili per tracciare politiche basate sull'evidenza e, quindi, “razionali”. Dal punto

¹⁷ F. TRIVELLATO, *Microstoria e storia globale*, Officina Libraria, Roma 2023, p. 30.

¹⁸ *Ivi*, p. 41.

¹⁹ C. GEERTZ, *The Religion of Java*, cit., pp. 355 e ss.

²⁰ *Id.*, *Oltre i fatti*, cit., pp. 133 e ss.

di vista di Geertz, il decennio 1960-1970 si presenta sotto molti aspetti come un periodo di consolidamento di quanto impostato negli anni '50, all'interno però di un *setting* del tutto mutato. La cultura accademica di Chicago spinge i ricercatori a pensare e discutere "grandi idee" con uno spirito battagliero che si distingue dal felpato compiacimento di Harvard. Come ricorda il politologo David Easton, «le mie discussioni [sulle differenze tra le due università] evocavano l'immagine di Harvard come un'ampia corrente, lenta e serpeggiante, la cui forza considerevole non dipendeva dalla potenza delle sue acque, quanto piuttosto dalla sua ampiezza e dalla distanza che copriva, mentre Chicago assomigliava al fiume Tevere – con rapide violente, agitato, eccitante, avventuroso e ribollente di idee»²¹. Geertz arriva a Chicago tredici anni dopo Easton ma trova il medesimo ambiente intellettuale; da subito prende parte al progetto del Committee for the Comparative Study of New Nations, che incarna, nel bene e nel male, proprio questo atteggiamento²².

In quello che possiamo leggere come il manifesto del Committee, Edward Shils sostiene che i problemi relativi allo sviluppo politico, economico e culturale sperimentati dalle nazioni di recente indipendenza vanno descritti e compresi con un misto di umana simpatia, distacco scientifico e analisi empirica²³. La «generale identità della situazione e della struttura» in cui si trovano i nuovi Stati permette agli scienziati sociali di muoversi agevolmente tra problemi generali e soluzioni particolari utilizzando ogni fonte disponibile: statistiche, inchieste *ad hoc*, etnografie, documenti storici. Ogni tipo di dato, tuttavia, va inquadrato entro un preciso schema di categorie analitiche «ugualmente applicabili a tutti gli Stati e le società, a tutti i territori e a tutte le epoche». Per quanto la cassetta degli attrezzi sia ancora assai rozza e incompleta, sottolinea Shils in piena continuità col progetto parsoniano di *Toward a General Theory of Action* entro il quale si era formato Geertz ad Harvard, con il passare del tempo il combinarsi di molteplici studi comparativi in-formati dalle stesse categorie porterà a una teoria generale della società²⁴.

Sotto la guida di Shils il Committee si delinea dunque come un'impresa idealmente in linea con la concezione «newtoniana» di Parsons – sviluppare una scienza sociale «di base» capace di fornire gli strumenti concettuali necessari a far emergere domande e problemi «autenticamente scientifici» – abbandonando

²¹ M.A. BAER ET AL. (ed.), *Political Science in America. Oral Histories of a Discipline*, The University Press of Kentucky, Lexington 1991, p. 201.

²² Vedi B. WARNER, *Dialogical History and the History of a Dialogue: Three Visions of the Committee for the Comparative Study of New Nations at the University of Chicago*, manoscritto, University of Chicago 2011.

²³ E.A. SHILS, *On the Comparative Study of the New States*, in C. GEERTZ (ed.), *Old Societies and New States*, The Free Press, New York 1963, p. 7.

²⁴ *Ivi*, pp. 13 e 18-19.

qualsivoglia residuo di storicismo²⁵. Su questa falsariga, le analisi comparative del Geertz di Chicago vanno a sviluppare alcune delle intuizioni del periodo precedente. Prendiamo come esempio l'articolo *Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns: A Case in Point*, pubblicato nel 1959 e di fatto nucleo iniziale di molti dei lavori proposti da Geertz negli anni '60. Partendo da un problema comune – istituzionalizzare un sistema economico “moderno” basato su razionalità e impresa – Geertz comincia delineando i due oggetti della comparazione: Pare/Modjokuto, descritta come una città dominata dalla cultura atomistica dei commercianti *santri*, e Tabanan, rappresentativa dell'induismo balinese e delle sue rigide coalizioni politico-rituali. Nonostante le differenze nei punti di partenza (che per l'antropologo sono altrettanto “tradizionali”, a riprova che le dicotomie “secche” sono quasi sempre sbagliate), l'analisi comparativa può essere effettuata grazie a una griglia di quattro variabili, che servono appunto a inquadrare sistematicamente somiglianze e differenze tra i due casi. Se i limiti di scala sono chiari – «L'Indonesia come nazione non è il villaggio o la piccola città in senso stretto. Non si può generalizzare da Modjokuto o Tabanan al Paese» – Geertz riesce a ricavare sei proposizioni da utilizzare sia come piste per ulteriori ricerche sia come punti fermi per suggerire politiche economiche specifiche²⁶.

Lo stesso metodo fa capolino nei due libri pubblicati da Geertz nel 1963. In *Peddlers and Princes* l'antropologo riprende lo stesso tema (e gli stessi casi) mettendo al centro dell'analisi la dimensione organizzativa. Geertz sottolinea la necessità, da parte degli imprenditori, di imparare a gestire non tanto capitali o tecnologie quanto persone e relazioni. In *Agricultural Involution* la narrazione della storia del sottosviluppo agricolo indonesiano si chiude con una breve comparazione con il Giappone, visto come esempio di un Paese «che ce l'ha fatta». I due sistemi economici vengono inquadrati in uno schema comparativo a sei variabili – tecnica, popolazione, forme di impiego, urbanizzazione, reddito pro capite e morfologie dualistiche – per poi essere considerati dal punto di vista dell'*ethos* e dei valori culturali, che attribuiscono un diverso peso alle forme di solidarietà e all'innovazione sociale²⁷. Evidentemente influenzato dal cambio di passo incoraggiato dall'approdo a Chicago, l'antropologo ci tiene a ribadire che «gli studi antropologici aggiungono profondità e realismo alle analisi più astratte e formali tipiche dell'economia aggregativa»²⁸.

La logica della costruzione dei problemi scientifici è sempre la stessa: l'antropologo indica una sfida come un passaggio obbligato per ogni transito da “tradizione” a “modernità”. Coerentemente con i suggerimenti di Shils, però,

²⁵ *Ivi*, p. 15.

²⁶ C. GEERTZ, *Peddlers and Princes*, University of Chicago Press, Chicago 1963, pp. 146, 142.

²⁷ *Id.*, *Agricultural Involution*, University of California Press, Berkeley 1963, pp. 130 e ss.

²⁸ *Id.*, *Peddlers and Princes*, cit., p. 143.

Geertz vede molteplicità dove altri teorici della modernizzazione vedono omogeneità: non solo le soluzioni al problema del passaggio variano di caso in caso, ma i due poli, moderno e tradizionale, si richiamano e si rafforzano a vicenda, dando luogo a combinazioni e a dinamiche imprevedibili più che a transizioni evolutive lineari. La conseguenza è evidente: la comparazione rafforza l'idea che sia impossibile individuare un unico percorso verso un'unica forma di modernità. La realtà non si fa costringere nei (e dai) *frame*.

A questo punto, però, se i percorsi e le soluzioni variano da caso a caso, in ragione delle traiettorie storiche, delle culture e delle condizioni materiali, non sarà che la comparazione diventa impossibile? «Questi sistemi sono davvero unici come appaiono?», si chiede Geertz dopo aver confrontato le morfologie sociali e politiche di Indonesia, Malesia, Birmania, India, Libano, Marocco e Nigeria in *The Integrative Revolution*. Non solo la scala del problema è cambiata – allo studio etnografico viene aggiunta la dimensione statale-nazionale ricostruita mediante dati statistici e documentali – ma comincia a insinuarsi il dubbio circa la possibilità stessa di far emergere temi generali o trasversali. Qui Geertz rimane convinto di individuare una tendenza verso la saldatura di gruppi locali che vanno a formare concrezioni a livello nazionale, estendendo le catene di riconoscimento²⁹. In generale, però, l'antropologo tende a una comprensione sempre più specifica e particolaristica dei suoi casi. Nei saggi più teorici di Geertz – soprattutto *Ideology as a Cultural System* e *Religion as a Cultural System*, pubblicati tra il 1964 e il 1966 – la cultura perde la struttura schematica tipica dell'idealismo analitico di Parsons per diventare “elusiva”, aperta, contingente e impossibile da predeterminare in senso funzionale o causale. Non è un caso che Parsons stesso, in un articolo poco conosciuto ma cruciale, si trovi a segnalare con una certa preoccupazione che una concezione della religione come quella geertziana, concentrata sull'unicità dei sistemi simbolici, rischi non solo di vanificare il lavoro fatto fino a quel momento sul rapporto tra cultura e struttura sociale, ma anche di impedire qualsivoglia lavoro comparativo³⁰.

3. *Significati, non meccanismi*

Se le preoccupazioni di Parsons circa la fine della comparazione per mano di Geertz risultano del tutto esagerate, è anche vero che dalla fine degli anni '60

²⁹ C. GEERTZ, *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States* [1963], ripubblicato in ID., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, pp. 306-307.

³⁰ T. PARSONS, *Commento a “La religione come sistema culturale” di Clifford Geertz* [1968], in «Studi culturali», 4, n. 1, 2007.

l'antropologo americano cambia il suo approccio al lavoro comparativo, inaugurando una nuova strategia intellettuale che riepiloga, trasfigurandoli, tutti i passi precedenti. Il primo passo di questo nuovo corso sono le "Terry Lectures" tenute a Yale nel 1967 e pubblicate l'anno successivo come *Islam Observed*. La questione che Geertz si pone è in piena continuità con il programma di ricerca del Committee for the Comparative Study of the New Nations: «Come reagiscono gli uomini dotati di sensibilità religiosa quando l'apparato della fede comincia a segnare il passo? Che fanno quando le loro tradizioni vacillano?»³¹. Per rispondere a una domanda tanto ampia e profonda è necessario un approccio comparativo capace di presentare casi generalmente simili ma con traiettorie e soluzioni diverse. I due casi sono quelli che l'antropologo conosce meglio: Indonesia e Marocco. Questa «strana coppia», afferma Geertz, è composta di due Paesi che sono «al tempo stesso molto simili e molto diversi» e che per questo vanno a costituire «una sorta di commento reciproco sulle rispettive caratteristiche»³².

Sebbene l'islam sia la cifra comune ai due Paesi, si tratta di islam assai diversi. Al rigorismo marocchino, perfezionista e moraleggiante, tutto teso alla creazione di una fede e istituzioni uniformi e religiosamente pure, fanno da contraltare i molti sincretismi tipici dell'Indonesia, un islam «adattivo, assorbente, pragmatico e gradualista»³³. La risposta di queste due diverse declinazioni dell'islam di fronte alla modernità è stata anch'essa divergente: se in Marocco prevale una segregazione tra esperienza e vita quotidiana, da una parte, e tradizione, dall'altra, in Indonesia le immagini del mondo si sono fatte talmente astratte e indefinite da poter accogliere sotto di sé una varietà impressionante di pratiche e stili di vita³⁴. L'analisi di Geertz cerca il generale mediante una «discesa nel particolare» che vada a combinare aspetti strutturali, culturali e anche psicologici – centrale in *Islam Observed* è il concetto di *religious mindedness*, mentalità o atteggiamento religioso, come forma di adattamento post-tradizionale. Il passaggio sulla complessità dell'analisi è rivelatore e merita di essere riprodotto nella sua completezza:

Rimane vero che particolari tipi di fede (così come particolari tipi di dubbio) prosperano in particolari tipi di società, e il contributo di una sociologia della religione comparativa alla comprensione generale delle dimensioni spirituali dell'esistenza umana comincia e finisce nella messa in luce della natura di queste connessioni empiriche, vale a dire regolari³⁵.

³¹ C. GEERTZ, *Islam Observed*, University of Chicago Press, Chicago 1968, p. 3.

³² *Ivi*, pp. 4 e VI.

³³ *Ivi*, p. 16.

³⁴ *Ivi*, p. 17.

³⁵ *Ivi*, p. 20.

Passaggio rivelatore, ma anche potenzialmente fuorviante, almeno se lo pensiamo come una mera ricapitolazione dell'impostazione precedente. Il metodo classico dell'analisi comparativa delle religioni – categorizzare e tipizzare, griglie di variabili e messa in forma – viene ora visto come il primo e più cruciale passo di un tradimento dei fenomeni. La mossa sta nel ribaltare la logica della ricerca, rendendo più vaghi i concetti generali, come quello di “misticismo”, per misurare le differenze e le distanze tra due declinazioni dell'islam che sono del tutto diverse ma anche altrettanto “mistiche”. Le categorie che nella fase precedente servivano a incasellare e ordinare il materiale empirico entrano in fluttuazione e cambiano di segno: da strumenti preventivi di normalizzazione a risultati di indagini empiriche in qualche modo induttive. Ciò che rimane fermo (e Geertz lo dice esplicitamente) è il fatto che ognuno degli universi di senso analizzati ha una propria forma, *un proprio ordine da scoprire*. Né modello predeterminato né lista di fatti: la comparazione diventa allora quella strategia di «commento reciproco» che ci permette di «scoprire, o di inventare, [...] i quadri teorici appropriati entro i quali osservare materiali fenomenicamente disparati in modo che la loro differenza ci porti a una più profonda comprensione di sé»³⁶.

Da questo momento in poi ritroviamo questo stesso approccio – l'«antropologia interpretativa» – in tutte le opere di Geertz. Si tratta di uno studio dei complessi di significati che vede l'uomo anzitutto come «un animale simbolico impigliato nelle reti di significato che egli stesso ha tessuto», per ripetere una formula celebre³⁷. L'antropologia come interpretazione di interpretazioni diventa allora una pratica di traduzione e costruzione, che cerca di portare significati (e comportamenti, perché «è attraverso il flusso del comportamento [...] che le forme culturali trovano articolazione»³⁸) non familiari, opachi e spesso stranianti in un vocabolario comprensibile, conscia del fatto che, come avviene per qualunque traduzione, molto andrà perso. «Dire qualcosa di qualcosa», come nel caso del celebre saggio sui combattimenti dei galli a Bali, significa tentare di trasmettere in un linguaggio a cui i propri lettori sono abituati l'interpretazione che ogni società (così come ogni vita umana) contiene³⁹.

Nel momento in cui questo approccio affronta un lavoro di tipo comparativo, come avviene in *Local Knowledge* (1983), il cambiamento è evidente e radicale. Geertz ripropone la sua idea su due livelli: l'idea di giurisprudenza (e in particolare) il rapporto tra fatti e norme e la relazione tra scienza del diritto e antropologia culturale. In entrambi i casi l'immagine è quella del *commento reciproco*: così come i casi che va a confrontare – di nuovo: Marocco, Giava e

³⁶ *Ivi*, pp. 54-55 e 96.

³⁷ C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, cit.; trad. it. ID., *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987, p. 41.

³⁸ ID., *Interpretazione di culture*, cit., p. 55.

³⁹ *Ivi*, p. 449.

Bali –, le due discipline vanno connesse non da un comune *frame* teorico o da un oggetto che sta alla loro intersezione, quanto piuttosto dalla possibilità di una traduzione interculturale del punto di vista dell'una in quello dell'altra e viceversa. L'idea è che ogni caso, così come ogni forma di immaginazione, possa funzionare come un commento all'altro e possa illuminare qualcosa che rimane in ombra in quest'ultimo. I saperi sono allora "locali" in molti sensi: perché si incarnano in pratiche concrete, "micro", osservabili; perché occupano una posizione particolare che non si può generalizzare se non a costo di una semplificazione e/o di un'eliminazione dell'oggetto; perché obbligano gli osservatori a calarsi in una specificità *unheimlich* da cui trarre non soluzioni o certezze, ma spunti e strumenti per portare avanti una conversazione senza fine⁴⁰.

Il confronto tra sensibilità legali, allora, nasce dalla comprensione della natura costruita dei fatti giuridici e dal radicarsi di qualsivoglia procedura, codice e istituzione in una più ampia visione del mondo, che va compresa come un modo specifico di costruire i comportamenti (e non «semplicemente» regolarli) e un «modo particolare di immaginare la realtà» e la società in cui vorremmo vivere⁴¹. Attraverso l'analisi di tre concetti centrali nelle tradizioni giuridiche islamica, indiana e malese – *haqq*, *dharma* e *adat* – Geertz mostra gli intrecci tra visioni del mondo, idee della normatività e istituzioni costruite per gestire i rapporti tra queste e fatti rilevanti⁴². Ma attenzione: il punto non è quello di offrire delle microsintesi di ognuna delle diverse tradizioni volte a rintracciare un fondo comune e «inconsapevolmente consensuale», quanto piuttosto usare alcune idee come grimaldelli «per comprendere le istituzioni sociali e le formulazioni culturali che le circondano e danno loro significato», così da «rendere possibili osservazioni convincenti su questioni normalmente estranee, nel caso in questione l'eterogeneità culturale e il dissenso normativo»⁴³. Lungi dall'essere modalità alternative di fare (più o meno) la stessa cosa, grazie alla traduzione interculturale le diverse tradizioni si rivelano come «capovolgimenti» e «commenti gli uni degli altri, gli uni che illuminano gli aspetti più oscuri degli altri»⁴⁴, nella convinzione che in un mondo sempre più plurale, globalizzato e interconnesso sia diventato impossibile (e ingiusto) sia provare ad assimilare idee, valori e procedure alle proprie, sia rifiutare l'altro nella sua differenza. Al di là di questioni di scala – il micro, il macro, l'evento, la *longue durée* – comparare rimane per Clifford Geertz la via maestra per comprendere l'altro e vivere nel suo stesso mondo:

⁴⁰ C. GEERTZ, *Local Knowledge*, Basic Books, New York 1983; trad. it. ID., *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 212-213 e 273.

⁴¹ ID., *Antropologia interpretativa*, cit., pp. 219, 231 e 273.

⁴² *Ivi*, pp. 219 e 235.

⁴³ *Ivi*, p. 287.

⁴⁴ *Ivi*, p. 297.

Il famoso detto di [George] Santayana che uno si mette a fare comparazioni solo quando non è in grado di giungere al nocciolo del problema, mi sembra, almeno in questo caso, esattamente l'opposto della verità: è per mezzo della comparazione, e di cose non comparabili, che si può raggiungere qualsiasi nocciolo debba essere raggiunto⁴⁵.

Bibliografia essenziale

- BAER MICHAEL A. ET AL. (ed.), *Political Science in America. Oral Histories of a Discipline*, The University Press of Kentucky, Lexington 1991.
- BORTOLINI MATTEO, «A Twenty-Four Hour Job». *Hildred and Clifford Geertz's First Foray into the Field and the Scholarly Persona of the Ethnographer*, in «History and Anthropology», October 2023, pp. 1-23, <https://doi.org/10.1080/02757206.2023.2275787>.
- BORTOLINI MATTEO, COSSU ANDREA, *In the field but not of the field*, in «European Journal of Social Theory», 23, n. 3, 2020.
- COSSU ANDREA, *Clifford Geertz, intellectual autonomy, and interpretive social science*, in «American Journal of Cultural Sociology», 9, n. 3, 2019.
- *Clifford Geertz*, in *Sage Research Methods*, 2020, <https://methods.sagepub.com/foundations/geertz-clifford>.
- GEERTZ CLIFFORD, *Religion in Modjokuto*, tesi di dottorato, Harvard University, 1956.
- *Agricultural Involution*, University of California Press, Berkeley 1963.
- *Peddlers and Princes*, University of Chicago Press, Chicago 1963.
- *Islam Observed*, University of Chicago Press, Chicago 1968.
- *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States* [1963], in ID., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973.
- *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973; trad. it. ID., *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987.
- *The Religion of Java*, University of Chicago Press, Chicago 1976 [1960].
- *Local Knowledge*, Basic Books, New York 1983; trad. it. ID., *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna 1988.
- *After the Fact*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1995; trad. it. ID., *Oltre i fatti*, il Mulino, Bologna 1995.
- GILMAN NILS, *Mandarins of the Future*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2003.
- PARSONS TALCOTT, *Commento a "La religione come sistema culturale" di Clifford Geertz* [1968], in «Studi culturali», 4, n. 1, 2007.
- PRICE DAVID H., *Cold War Anthropology*, Duke University Press, Durham 2016.
- SHILS EDWARD A., *On the Comparative Study of the New States*, in C. GEERTZ (ed.), *Old Societies and New States*, The Free Press, New York 1963.
- TRIVELLATO FRANCESCA, *Microstoria e storia globale*, Officina Libraria, Roma 2023.
- WARNER BIJAN, *Dialogical History and the History of a Dialogue: Three Visions of The Committee for the Comparative Study of New Nations at the University of Chicago*, manoscritto, University of Chicago 2011.

⁴⁵ *Ibidem*.

LORENZA GATTAMORTA

Robert N. Bellah
(1927-2013)

Robert N. Bellah può essere considerato uno dei più importanti sociologi della cultura e della religione attivi nella seconda metà del '900 e prima decade del 2000. Il nome di questo studioso è comunemente associato al tema della religione civile in America, argomento al quale Bellah ha dedicato diversi studi a partire da un articolo uscito nel 1967¹ e ampiamente citato nella letteratura sociologica internazionale. Oltre che alla religione civile, tuttavia, come si intende mostrare in questo saggio, Bellah ha prestato attenzione anche ai processi di civilizzazione, sia prendendo in esame specifiche forme di civiltà, sia riflettendo con un approccio più comparativo sul tema dell'evoluzione storica delle religioni e su quello dell'epoca assiale.

Prima di addentrarsi più analiticamente in questi temi, può essere utile ricordare brevemente il percorso biografico e intellettuale dell'autore². Bellah nasce nel 1927 in una famiglia presbiteriana in un piccolo paese dell'Oklahoma, dopo la morte del padre si trasferisce con la madre a Los Angeles e nel 1948 consegue la laurea ad Harvard. Durante i primi anni di università nutre simpatie verso il marxismo e si iscrive al Partito comunista degli Usa. Considerato che sono gli anni del maccartismo, questo orientamento politico gli causa qualche problema negli stadi iniziali della sua carriera accademica. Negli anni '50, Bellah incontra Talcott Parsons, che all'epoca è il più influente sociologo attivo negli Stati Uniti, e ne diventa allievo. Sempre ad Harvard, nel 1955, Bellah consegue il dottorato, fa poi ricerca e insegna in prestigiose sedi accademiche come la McGill University, l'Università di Harvard e l'Università di Berkeley, dove lavora per trent'anni, anno in cui va in pensione. Bellah rimane attivo sul piano scientifico anche dopo l'uscita

¹ R.N. BELLAH, *Civil Religion in America*, in «Daedalus», n. 1, 1967, pp. 1-21; trad. it. ID., *La religione civile in America*, in ID., *La religione civile in Italia e in America*, Armando, Roma 2009, pp. 27-66.

² Per una documentata introduzione a Bellah, si rimanda allo studio imprescindibile di M. BORTOLINI, *A Joyfully Serious Man: The Life of Robert Bellah*, Princeton University Press, Princeton 2021; cfr. anche ID. (ed.), *The Anthem Companion to Robert N. Bellah*, Anthem Press, London 2019 (JSTOR, <https://doi.org/10.2307/j.ctvjsf6p6>).

formale dal servizio in università e tra il 1997 e il 2013, anno della sua morte, pubblica studi su alcuni dei temi che il presente saggio intende prendere in esame.

Dal punto di vista intellettuale, su Bellah hanno esercitato la loro influenza numerosi studiosi, tra cui vanno segnalati almeno Talcott Parsons, Émile Durkheim e Paul Tillich. Le tematiche tipicamente parsonsiane che si ritrovano negli studi di Bellah sono in particolare il ruolo della cultura come matrice latente della società, l'approccio funzionalista alle religioni, l'interesse per i processi di integrazione sociale e il ruolo che hanno in essi le dinamiche culturali. Va tuttavia rilevato che se ci sono aspetti comuni nell'impianto teorico, differenti sono le direzioni di ricerca che i due studiosi hanno intrapreso. Nei suoi lavori Parsons è più interessato a elaborare una teoria generale della società, una teoria che, per riuscire a tenere dentro a uno schema comune i diversi modi di organizzarsi delle società, deve diventare sempre più astratta e lontana dalla dimensione empirica. Bellah, invece, è interessato a studiare casi specifici e, attraverso la raccolta di un ampio materiale documentario, intende tratteggiare la peculiarità delle specifiche società che studia. La dimensione comparativa è di primaria importanza per Bellah, sia quando studia il fenomeno religioso sia quando studia i processi di civilizzazione. Oltre a Parsons, un altro significativo punto di riferimento per Bellah sui temi trattati in questo saggio è rappresentato da Durkheim, a cui Bellah dedica nel 1959 uno dei suoi primi articoli scientifici³. Dalla definizione di religione proposta da Durkheim Bellah riparte in uno dei suoi ultimi lavori pubblicato nel 2011. In modo particolare, nelle opere di Bellah si trova eco delle riflessioni sviluppate dal sociologo francese sui tratti caratteristici dell'esperienza religiosa, sulle relazioni tra religione e società, sul simbolismo sociale e sulla funzione integrativa che il simbolismo sociale ricopre anche all'interno delle società contemporanee. Bellah è convinto, come l'ultimo Durkheim, che la dimensione religiosa, pur all'interno della grande variabilità di forme in cui questa si presenta nella storia e nei diversi contesti sociali contemporanei, sia in qualche modo costitutiva della vita sociale. Un'altra fonte di ispirazione per Bellah è costituita dalle opere di Paul Tillich⁴. A differenza degli altri due studiosi sopra menzionati, Tillich non è un sociologo, bensì un teologo protestante attento però anche a problematiche socio-culturali. Uno dei temi specifici di Tillich che Bellah riprende è la riflessione sul ruolo dei simboli nella cultura e nella religione (negli anni '70, sviluppando indipendentemente questo tema, Bellah elabora poi il concetto di "realismo simbolico" su cui si tornerà in seguito). Più in generale, durante il suo percorso biografico, Bellah ha sempre avuto un interesse, sia personale sia scientifico, per questioni in

³ R.N. BELLAH, *Durkheim and History*, in «American Sociological Review», n. 24, 1959, pp. 447-461.

⁴ Cfr. H. JOAS, *Come coniugare Talcott Parsons e Paul Tillich. Robert Bellah teorico dell'epoca assiale*, in «Politica & Società», n. 2, 2015, pp. 213-229.

qualche modo legate alla teologia: dal punto di vista personale, Bellah è cresciuto come prebiteriano avvicinandosi poi alla Chiesa episcopale; sul piano scientifico, tenuto sempre distinto da quello riguardante le convinzioni personali, Bellah ha spesso trovato ispirazione per le sue ricerche sociologiche sulla religione anche in tematiche connesse alle teologie contemporanee.

Rispetto alla sociologia comparata delle civiltà, giungendo dunque così allo specifico oggetto di analisi di questo capitolo, nelle opere di Bellah si possono selezionare in particolare tre filoni di ricerca: il primo filone riguarda gli studi sulla civiltà giapponese; il secondo riguarda il ruolo della religione civile nel modello sociale e politico rappresentato dagli Stati Uniti; il terzo riguarda l'evoluzione della religione e l'epoca assiale.

1. L'interesse di Bellah per la civiltà giapponese inizia nella tesi di dottorato, pubblicata nel 1957 con il titolo *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*⁵, e perdura nei decenni successivi, finché nel 2003 esce il volume *Imagining Japan: The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation*, che raccoglie i più importanti saggi pubblicati sul tema da Bellah durante la sua carriera⁶. Nel volume del 1957, Bellah indaga cultura e civiltà giapponese preindustriale e studia il periodo chiamato Tokugawa, che prende il nome dalla dinastia che ha retto il Giappone dal 1603 al 1868. In questo lungo arco temporale, il Paese, sul piano sociale, può contare su una situazione di pace caratterizzata anche dalla chiusura verso gli stranieri e, più in generale, verso le influenze esterne. Sul piano religioso, il cristianesimo è bandito e la religione ufficiale diventa il confucianesimo, che ha anche un ruolo funzionale rispetto all'ordine sociale vigente. Sul piano politico, il Giappone vede la coesistenza di un'organizzazione politica centralizzata, che fa capo appunto alla dinastia Tokugawa, e la suddivisione del territorio in un ampio numero di feudi. Nella letteratura scientifica questo periodo viene di solito considerato come un periodo di stabilità e conservazione che sembra avere ben poco a che vedere con l'impetuoso sviluppo sociale ed economico che interessa il Giappone nella fase successiva. Non è questo, però, il punto di vista di Bellah, nelle cui riflessioni sul Giappone si può osservare qualche parallelismo con l'approccio adottato da Weber nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*⁷: in fondo, la domanda che entrambi gli autori si pongono è se sia possibile trovare relazioni tra fattori di ordine culturale-religioso e cambiamenti strutturali nella sfera economica e sociale. Entrambi gli studiosi arrivano a dare una risposta in

⁵ R.N. BELLAH, *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, Free Press, Glencoe (IL) 1957.

⁶ ID., *Imagining Japan: The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation*, University of California Press, Berkeley 2003.

⁷ Cfr. N.W. BELL, recensione a *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, in «The Canadian Journal of Economics and Political Science», n. 2, 1959, pp. 239-241.

qualche modo affermativa a questa domanda, anche se percorrono strade diverse. Weber rileva che, in Europa, la ricerca individuale di segni che possano indicare il proprio *status* di individui destinati alla salvezza eterna ha creato le condizioni per un lavoro duro e metodico e per stili di vita sobri che si abbinano con le esigenze di un'economia di mercato. Nella analisi di Bellah emerge, invece, che in Giappone è presente un umile sentimento di rispetto per i propri superiori e attorno a questo sentimento ruota anche l'ordine sociale; Bellah mostra, inoltre, il nesso tra questa cultura e il processo di sviluppo rapido e impetuoso che ha avuto il Giappone dalla seconda metà dell'800 in poi, uno sviluppo che ha rappresentato un *unicum*, in questo specifico periodo storico, in tutta l'Asia.

2. Anche la riflessione sul modello culturale, civile e politico che caratterizza gli Stati Uniti fin dalla loro fondazione occupa un ruolo non secondario in quella che può essere la sociologia delle culture e civiltà elaborata da Bellah a partire dalla fine degli anni '60. In modo particolare, l'articolo che Bellah pubblica nel 1967 su *Civil Religion in America* ha reso lo studioso celebre a livello internazionale. Nei decenni successivi, Bellah torna, a più riprese e in più saggi, sui temi trattati in questo articolo; alcuni di questi saggi sono poi stati ripubblicati nella raccolta di testi scelti di Bellah uscita nel 2006⁸. Bellah coinvolge anche altri studiosi e introduce variazioni sul tema ricorrendo, per esempio, a espressioni come «uncivil religion»⁹, «varieties of civil religion»¹⁰. Bellah sostiene che, parallelamente alle chiese e chiaramente differenziata da esse, esista in America una religione civile articolata e istituzionalizzata; tale religione ha una sua serietà e integrità così da meritare la medesima attenzione che viene dedicata alla comprensione di ogni altra religione¹¹. La «dimensione religiosa pubblica» si esprime in un insieme di «convinzioni, simboli e rituali»

⁸ R.N. BELLAH, S.M. TIPTON (ed.), *The Robert Bellah Reader*, Duke University Press, Durham 2006.

⁹ R.N. BELLAH, F.E. GREENSPAHN (ed.), *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*, Crossroad, New York 1988. Questa raccolta di saggi, raccolti sotto un titolo a effetto, mette a tema quattro tipi di ostilità che attraversano la società americana: le tensioni tra ebrei e cattolici, tra protestanti e cattolici, tra *liberal* e conservatori e tra gruppi sociali dominanti e gruppi sociali emergenti. Pochi anni dopo l'uscita di questo libro, viene pubblicato: J.D. HUNTER, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Basic Books, New York 1991. Hunter aggiunge un importante tassello alla letteratura sui conflitti interni alla società americana osservando che se in passato la linea di faglia aveva un carattere prevalentemente religioso, nel presente, e verosimilmente anche nel futuro prossimo, la discriminante sarà di tipo etico-culturale.

¹⁰ R.N. BELLAH, P.E. HAMMOND (ed.), *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, San Francisco 1980. I saggi compresi in questo volume offrono un'analisi delle forme di religione civile presenti in alcuni Paesi del mondo come gli Stati Uniti, il Giappone, il Messico, l'Italia. Il caso americano in questi studi è il punto di riferimento non solo di tipo concettuale ma anche di tipo comparativo.

¹¹ R.N. BELLAH, *La religione civile in America*, cit., p. 29.

che Bellah definisce religione civile americana¹²: negli Stati Uniti, dunque, i cittadini condividono l'adesione a un insieme di credenze e valori che sono inerenti la nazione americana e che, attraverso l'utilizzo di simboli e rituali, sono funzionali al mantenimento e alla legittimazione dell'ordine sociale e politico che caratterizza gli Stati Uniti. Bellah sintetizza il suo pensiero su questo tema scrivendo che

ogni aspetto della religione civile rimanda ad archetipi biblici: l'esodo, il popolo eletto, la terra promessa, la nuova Gerusalemme e la morte e la rinascita sacrificale. Ma essa è anche autenticamente americana e autenticamente nuova. Ha i suoi profeti e i suoi martiri, i suoi eventi e i suoi luoghi sacri, i suoi rituali e i suoi simboli solenni¹³.

Nella definizione di religione civile proposta da Bellah, fatti i debiti distinguo, emergono analogie con la definizione di religione proposta da Durkheim, per il quale

una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate e interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata chiesa, tutti quelli che vi aderiscono¹⁴.

La religione civile americana è qualcosa di indipendente e distinto dalle religioni istituzionali, allo stesso tempo, al pari di esse, la religione civile conferisce un significato "sacro" al suo oggetto di culto (la nazione americana, alla quale si appartiene) e funge da collante sociale.

Occorre certamente ricordare che la tesi elaborata da Bellah si inserisce in un particolare momento storico e culturale: negli Stati Uniti era diffuso un clima di attesa e di preparativi per il festeggiamento del bicentenario della *Dichiarazione di Indipendenza* (1776-1976). A questo proposito, dopo aver enunciato la sua tesi centrale sulla religione civile in America, Bellah articola la riflessione proprio sul discorso di insediamento del presidente J.F. Kennedy. Il discorso di insediamento che Kennedy ha tenuto il 20 gennaio 1961 è diventato celebre per tanti motivi; dal punto di vista di Bellah, uno dei motivi del carattere paradigmatico di questo discorso è il fatto che in esso si trovano esplicitati elementi della religione civile americana. Bellah sgombera il campo da un equivoco: alcuni commentatori potrebbero dire che i riferimenti a Dio presenti nel discorso di Kennedy sono riferimenti di carattere «cerimoniale» e «rituale»; con un altro rimando implicito,

¹² *Ivi*, p. 34; Bellah parla anche di «una collezione di credenze, simboli e rituali riferiti a oggetti sacri e istituzionalizzati in una collettività» (*ivi*, p. 44).

¹³ *Ivi*, p. 66.

¹⁴ É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 50.

anche se evidente, alla sociologia della religione di Durkheim, Bellah sostiene invece che

ciò che sappiamo sulla funzione delle cerimonie e dei rituali in altre società rende sospetto ogni tentativo di liquidare qualcosa perché “è solo un rituale”. Benché non vada preso alla lettera, quanto si dice nelle occasioni solenni indica spesso la presenza di valori e impegni profondamente radicati e non immediatamente percepibili nel corso della vita quotidiana¹⁵.

I riferimenti che Kennedy fa a Dio sono per così dire generali, non confessionali: in primo luogo, così facendo, il Presidente vuole evitare che questioni religiose private diventino rilevanti rispetto al pubblico ufficio che è chiamato a svolgere; in secondo luogo, riferendosi a Dio senza altre specificazioni, persone dotate di idee religiose diverse e che appartengono a diverse chiese o denominazioni possono sentirsi tutte e allo stesso titolo parte della comunità politica nazionale. Per Bellah, la religione civile «fornisce al processo politico anche una finalità trascendente [...] che sta al centro della tradizione americana: l'obbligo, collettivo e individuale insieme, di realizzare la volontà di Dio sulla terra»¹⁶.

Bellah riflette inoltre sull'introduzione del concetto di religione civile da parte del filosofo Jean-Jacques Rousseau, che nel *Contratto sociale* considerava la religione come essenziale alla fondazione stessa di uno Stato e auspicava che ogni Stato avesse una religione civile che educasse a osservare leggi e doveri pubblici¹⁷. Della religione civile Rousseau elencava alcuni elementi essenziali che chiamava anche «dogmi», come l'esistenza di Dio, l'esistenza di una vita dopo la morte, la ricompensa per le virtù e la punizione per il vizio, la messa al bando dell'intolleranza religiosa. Bellah osserva che i padri fondatori degli Stati Uniti non utilizzano l'espressione “religione civile” e che non è possibile ipotizzare una influenza diretta del pensiero di Rousseau su di essi. Va tuttavia anche rilevato che i padri fondatori potrebbero aver risentito di una diffusa sensibilità e *milieu* culturale in cui Rousseau, nel tardo '700, aveva avuto un ruolo di rilievo.

Bellah si pone infine due interrogativi fondamentali sui possibili sviluppi del tema riguardante la religione civile. Il primo interrogativo riguarda il nesso tra secolarizzazione e religione civile. «Dio» è uno dei simboli centrali della religione. Nella società americana, fino a un certo momento, c'era un diffuso consenso su Dio, al di là delle appartenenze religiose specifiche o delle visioni filosofiche

¹⁵ R.N. BELLAH, *La religione civile in America*, cit., p. 32.

¹⁶ *Ivi*, p. 36. Questa dimensione trascendente-profetica è presente nella società e nella politica americana già dalla fondazione degli Stati Uniti e torna alla ribalta nei modi più diversi nel corso del tempo.

¹⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* [1762], Einaudi, Torino 1994, vol. IV, cap. 8 (*Della religione civile*), pp. 180-181.

sostenute; nella società contemporanea tuttavia (l'articolo è pubblicato nel 1967) lo stesso significato del termine «Dio» non può più essere dato per scontato. A supporto di questa constatazione, Bellah fa riferimento esplicito alla celebre copertina del «Time» che l'8 aprile 1966 porta impressa la domanda «Is God Dead?»¹⁸. Alla luce di queste trasformazioni della società, si può osservare che

una eventuale riformulazione complessiva del simbolismo di “Dio” avrà naturalmente delle ripercussioni sulla religione civile, probabilmente nella direzione di un allontanamento dei progressisti (*liberals*) e di una fossilizzazione di stampo fondamentalistico finora sconosciuti¹⁹.

Bellah si pone poi un secondo interrogativo e, allargando l'orizzonte oltre agli Stati Uniti, si chiede se sia ipotizzabile una forma di religione civile che superi i confini nazionali e in un futuro più o meno prossimo si possa configurare una sorta di religione civile mondiale: se ciò avvenisse,

sarebbe in tal caso necessario inserire nella nostra religione civile un vigoroso simbolismo internazionale, o forse è meglio dire che ciò farebbe in modo da rendere la religione civile americana uno dei molti elementi di una nuova religione civile mondiale²⁰.

È arduo cercare di delineare i contorni di questa religione civile mondiale, certo è che essa dovrebbe attingere a simboli, culture e tradizioni diversi da quelli che derivano dalla Bibbia. Se davvero nascesse, questa religione civile mondiale potrebbe essere interpretata non tanto come un superamento o un tradimento della religione civile americana, quanto piuttosto come una sua realizzazione.

3. A questo punto, si è giunti all'ultimo filone di ricerca che era stato inizialmente anticipato e che riguarda l'evoluzione storica delle religioni (quella civile inclusa). Nel corso della sua lunga carriera accademica, Bellah riflette in varie occasioni su questo tema, che per certi versi potrebbe essere considerato una specie di fiume carsico che scorre sotto le sue opere e che ogni tanto torna in superficie diventando pienamente visibile. Il punto di riferimento fondamentale per indagare questo tema nella produzione scientifica di Bellah è certamente un ponderoso volume pubblicato dallo studioso nel 2011, due anni prima della sua morte. Il volume, dal titolo *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic*

¹⁸ Va anche ricordato che negli anni precedenti al 1967 escono volumi che hanno eco e ricoprono un ruolo di primo piano nel dibattito sulla secolarizzazione. Si vedano per esempio: TH. LUCKMANN, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, Macmillan, New York 1963; H. COX, *The Secular City*, Macmillan, New York 1965.

¹⁹ R.N. BELLAH, *La religione civile in America*, cit., p. 60.

²⁰ *Ivi*, p. 65.

to the Axial Age²¹, costituisce una sorta di *summa* di tanti anni di studio. Molti temi qui discussi sono già *in nuce* nell'articolo *Religious Evolution*, pubblicato da Bellah nel 1964 nell'«American Sociological Review»²², dove Bellah distingue cinque idealtipi di religione: la religione primitiva, la religione arcaica, la religione storica, la religione della prima modernità, la religione moderna. Nel 1970, Bellah pubblica un breve saggio in cui introduce il concetto di «realismo simbolico» che serve a comprendere la sua interpretazione della religione²³. Bellah contrappone «realismo simbolico» a «riduzionismo simbolico», una prospettiva, quella del riduzionismo, che accomuna diverse teorie: nelle scienze umane e sociali, la religione è stata considerata infatti una fase nella storia della scienza o nello sviluppo della moralità umana (razionalismo evoluzionistico), oppure una proiezione umana (Feuerbach, Marx), un'espressione simbolica di dinamiche inconsce (Freud), un'espressione simbolica della società e della sua moralità (Durkheim). Per il realismo simbolico, invece, il simbolismo religioso si riferisce a una dimensione dell'esistenza umana che non contraddice la realtà della vita quotidiana seppure la trascende. Il simbolismo religioso non esprime di per sé un atteggiamento irrazionale o magico, ma è portatore di una verità rispetto al fondamento ultimo dell'esistenza umana. Per Bellah, la simbolizzazione religiosa e l'esperienza religiosa sono inerenti alla struttura dell'esistenza umana e tutto il riduzionismo dovrebbe essere eliminato; da questa osservazione l'autore deduce che il realismo simbolico sia l'unica base adeguata per uno studio sociale scientifico della religione²⁴.

Il libro del 2011 è un testo complesso ed erudito, che nelle sue 784 pagine abbraccia i cambiamenti avvenuti in un arco temporale assai esteso. I temi trattati, le fonti alle quali l'autore si richiama e le teorie discusse richiedono, in particolare per la lettura di alcuni capitoli, una familiarità con ambiti interdisciplinari che vanno al di là della sociologia della cultura e della religione. All'inizio del volume, Bellah propone una definizione di religione che rievoca e semplifica quella proposta da Durkheim in *Le forme elementari della vita religiosa*: secondo Bellah, la religione è un sistema di credenze e pratiche relative alle cose sacre e coloro che aderiscono a tale sistema di credenze e pratiche vengono uniti in una

²¹ R.N. BELLAH, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011. Si vedano anche ID., *A Conversation with Robert Bellah*, Interview by Hans Joas, in «Hedgehog Review», vol. 14, n. 2, 2012, www.iasc-culture.org/THR/THR_article_2012_Summer_Interview_Bellah.php; J. CASANOVA, *Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution*, in R.N. BELLAH, H. JOAS (ed.), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012, pp. 191-221.

²² R.N. BELLAH, *Religious Evolution*, in «American Sociological Review», n. 3, 1964, pp. 358-374.

²³ ID., *Christianity and Symbolic Realism*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», n. 2, 1970, pp. 89-96.

²⁴ *Ivi*, p. 93.

comunità morale²⁵. La sostituzione della parola «Chiesa», che usa Durkheim, con l'espressione «comunità morale», secondo Bellah dovrebbe rendere la definizione più vicina alla sensibilità dell'uomo contemporaneo. Rimane tuttavia aperto il problema del carattere distintivo del sacro. Per Durkheim, alla base del sacro c'è l'idea di qualcosa di separato rispetto al profano, mentre secondo Bellah il senso di una trascendenza radicalmente separata rispetto alle esperienze che costituiscono il tessuto della vita profana è difficilmente comprensibile nella società contemporanea. Nel suo libro Bellah si interroga su questo problema in tutto il primo capitolo intitolato "Religion and Reality" e, per uscire dall'impasse e cercare di categorizzare lo spazio della religione anche nel mondo contemporaneo, ricorre alla teoria delle realtà multiple e del simbolismo sociale elaborate da Alfred Schütz.

Dopo aver riflettuto analiticamente sul fenomeno religioso in quanto tale (capitolo I), Bellah affronta direttamente l'evoluzione delle religioni (capitolo II): il libro sviluppa infatti l'approccio evoluzionista alle religioni che Bellah aveva già adottato in precedenza. Sono prese in esame, dapprima, le forme di religione tribale (capitolo III) e arcaica (capitoli IV e V) e, poi, nella parte che costituisce il cuore del volume, sono indagati i cambiamenti fondamentali che sono avvenuti a metà del I millennio a.C., in quella fase che Bellah e altri studiosi prima di lui, a partire da Jaspers, chiamano "epoca assiale". Il testo si indirizza verso una riflessione specifica sui cambiamenti culturali che hanno interessato, in questa fase, antico Israele (capitolo VI), antica Grecia (capitolo VII), Cina (capitolo VIII) e India (capitolo IX). Al termine di questa dettagliata ricostruzione, Bellah elabora anche alcune articolate conclusioni. Il concetto di epoca assiale è un argomento di crescente interesse nelle scienze sociali contemporanee, come dimostra anche il libro che lo stesso Bellah insieme a Hans Joas ha curato nel 2012 raccogliendo saggi di studiosi illustri sul piano internazionale²⁶. La prima formulazione e teorizzazione di solito viene fatta risalire a Karl Jaspers, che introduce il termine "epoca assiale" in un libro pubblicato nel 1949. Jaspers sostiene che, nel periodo compreso tra l'800 e il 200 a.C., in luoghi lontani e in contesti socio-culturali profondamente diversi, si verificano cambiamenti di fondamentale portata storica che, sebbene indipendenti, presentano un'analogia. Tale analogia può essere definita «scoperta della trascendenza». Questa scoperta introduce un punto di vista critico-riflessivo che consente di guardare il mondo non solo da dentro ma anche dall'esterno. Questo punto di osservazione è la premessa per poter prendere le distanze dal mondo stesso; la sfera politica, quella religiosa e quella culturale iniziano a essere messe in discussione, relativizzate e potenzialmente

²⁵ R.N. BELLAH, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, cit., p. 1.

²⁶ R.N. BELLAH, H. JOAS (ed.), *op. cit.*; in particolare, si veda R.N. BELLAH, *The Heritage of the Axial Age. Resource or Burden?*, in *ivi*, pp. 447-468.

criticate: in Grecia con la nascita della filosofia sono sviluppate nuove idee sulla natura, sull'etica, sulla società; in India nascono buddhismo e induismo e sono elaborate nuove concezioni sulla vita, sulla morte, sulla relazione con il mondo, sul dolore; in Cina, taoismo e confucianesimo danno vita a nuove visioni del mondo e sviluppano elaborate concezioni dell'universo, dell'essere umano e della società; in Palestina, con l'ebraismo si afferma una concezione religiosa monoteistica. Per Jaspers, l'insieme di questi eventi costituisce dunque un nuovo inizio nello sviluppo della storia umana, un inizio che avrà anche ripercussioni di lunghissima durata che arrivano fino all'avvento della modernità.

Dopo Jaspers, sono tanti gli studiosi che hanno riflettuto sul tema ricollegandosi più o meno esplicitamente alla formulazione originaria elaborata da Jaspers: solo per fare alcuni esempi si potrebbero citare Eric Voegelin, Benjamin Schwartz, Shmuel N. Eisenstadt. Si inserisce in questo filone di studi anche Bellah. In modo analogo a quanto sostenuto da Durkheim, per Bellah lo sviluppo della religione e delle società sono espressioni di una tendenza evolutiva che va da organizzazioni meno complesse a più complesse. Bellah combina questa istanza durkheimiana a una matrice darwiniana e indaga i passaggi che portano da un'organizzazione in tribù a forme via via più articolate come le città, le prime forme di Stato e poi di imperi. Parallelamente a questi cambiamenti nel mondo di organizzarsi delle società, si assiste anche a cambiamenti che riguardano miti e rituali religiosi. Non solo la società, ma anche le religioni e la cultura diventano progressivamente più complesse.

Riprendendo le tesi dello psicologo cognitivo Merlin Donald, Bellah distingue tra forme culturali di tipo mimetico, mitico e teoretico e studia queste forme in una prospettiva evolutiva. Bellah è però lontano dall'evoluzionismo presente, per esempio, nella legge dei tre stadi di Comte. Per Bellah, le tre forme culturali elencate in precedenza non si succedono in modo prevalentemente lineare: per certi versi anche per Bellah c'è un'evoluzione, ma ognuna delle tre forme viene conservata e si interseca con le altre in modo nuovo. In questo tipo di evoluzione che interessa lo sviluppo della cultura e della società, la prima fase non è superata dalla successiva e neanche la seconda è superata dalla terza. Come ha osservato Seligman, Bellah, anche grazie all'influenza di Merlin Donald, identifica l'epoca assiale con quello stadio teorico dell'evoluzione cognitiva e culturale dell'umanità relativamente slegato dalle precedenti fasi mimetiche e mitiche: in questo senso le scoperte assiali sono per Bellah innanzitutto un fenomeno cognitivo che permette di «pensare al pensiero» assumendo una postura teoretica propria della «riflessività umana»²⁷. Nel libro di Bellah, emerge che la religione è una dimensione costitutiva degli esseri umani ed è strettamente legata alla sociali-

²⁷ A. SELIGMAN, *Reflexivity, Play, Ritual, and the Axial Age*, in «Sociologica», n. 1, 2013, pp. 1-15, p. 3.

tà e al pensiero simbolico: da una parte, lo sviluppo delle religioni è collegato all'evoluzione delle società e all'evoluzione della coscienza umana; dall'altra, lo sviluppo delle religioni ha avuto implicazioni significative sulle società e sulle culture. L'epoca assiale ha rappresentato un punto di svolta fondamentale perché in questa fase sono emerse idee nuove sul mondo, sull'individuo, sulla religione e sulla moralità. Queste idee nuove da una parte hanno relativizzato il mondo, dall'altra hanno reso molto più complesso il quadro religioso e sociale.

In conclusione, l'opera di Bellah sembra contenere riflessioni significative per chi intenda studiare da un punto di vista sociologico i processi e l'evolversi di civiltà, sia, come si è visto, nell'ottica di uno specifico caso di studio (con riferimento alla civiltà giapponese), sia in un'ottica storico-evolutiva e legata anche all'epoca assiale. Dagli studi di Bellah emerge una compatibilità tra scienze evoluzionistiche e una sociologia comparata delle culture che come obiettivo ha quello di focalizzarsi su «aspetti comportamentali e simbolici di evoluzione»: è proprio su quegli aspetti comportamentali e simbolici, che hanno la loro origine in capacità genetiche ma che da queste ultime «non sono controllati», che si possono probabilmente trovare le risorse della religione, risorse che per l'autore sono «sviluppi culturali di inizi biologici»²⁸. In questo senso il caso di Bellah è peculiare, anche perché le sue analisi, pur senza disconoscere l'importanza della dimensione storica, politica, economica, biologica, danno un particolare rilievo alla dimensione culturale dei processi studiati.

Bibliografia essenziale

- BELL NORMAN W., recensione a *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, in «The Canadian Journal of Economics and Political Science», n. 2, 1959, pp. 239-241.
- BELLAH ROBERT N., *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, Free Press, Glencoe (IL) 1957.
- *Durkheim and History*, in «American Sociological Review», n. 24, 1959, pp. 447-461.
 - *Religious Evolution*, in «American Sociological Review», n. 3, 1964, pp. 358-374.
 - *Civil Religion in America*, in «Daedalus», n. 1, 1967, pp. 1-21; trad. it. ID., *La religione civile in America*, in ID., *La religione civile in Italia e in America*, Armando, Roma 2009, pp. 27-66.
 - *Christianity and Symbolic Realism*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», n. 2, 1970, pp. 89-96.
 - *Imagining Japan: The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation*, University of California Press, Berkeley 2003.
 - *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011.

²⁸ R.N. BELLAH, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, cit., p. XII.

- *A Conversation with Robert Bellah*, Interview by Hans Joas, in «Hedgehog Review», vol. 14, n. 2, 2012, www.iasc-culture.org/THR/THR_article_2012_Summer_Interview_Bellah.php.
- BELLAH ROBERT N., GREENSPAHN FREDERICK E. (ed.), *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*, Crossroad, New York 1988.
- BELLAH ROBERT N., HAMMOND PHILLIP E. (ed.), *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, San Francisco 1980.
- BELLAH ROBERT N., JOAS HANS (ed.), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012, pp. 447-468.
- BELLAH ROBERT N., TIPTON STEVEN M. (ed.), *The Robert Bellah Reader*, Duke University Press, Durham 2006.
- BORTOLINI MATTEO (ed.), *The Anthem Companion to Robert N. Bellah*, Anthem Press, London 2019 (*JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/j.ctvjsf6p6>).
- *A Joyfully Serious Man: The Life of Robert Bellah*, Princeton University Press, Princeton 2021.
- CASANOVA JOSÉ, *Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution*, in R.N. BELLAH, H. JOAS, *The Axial Age and Its Consequences*, cit., pp. 191-221.
- COX HARVEY, *The Secular City*, Macmillan, New York 1965.
- DURKHEIM ÉMILE, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.
- HUNTER JAMES DAVISON, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Basic Books, New York 1991.
- JOAS HANS, *Come coniugare Talcott Parsons e Paul Tillich. Robert Bellah teorico dell'epoca assiale*, in «Politica & Società», n. 2, 2015, pp. 213-229.
- LUCKMANN THOMAS, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, Macmillan, New York 1963.
- ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Il contratto sociale* [1762], Einaudi, Torino 1994, vol. IV, cap. 8 (*Della religione civile*).
- SELIGMAN ADAM, *Reflexivity, Play, Ritual, and the Axial Age*, in «Sociologica», n. 1, 2013, pp. 1-15.

EMANUELE CASTELLI

Samuel P. Huntington
(1927-2008)

1. *La politica internazionale dopo la Guerra fredda*

Per inquadrare la tesi dello scontro delle civiltà, resa celebre dal politologo americano Samuel P. Huntington, è necessario innanzitutto fornire un minimo di contesto storico e dare conto del dibattito accademico in corso all'epoca della pubblicazione del *Clash*, nei primi anni '90 del secolo scorso. Era il periodo subito successivo alla fine della Guerra fredda, dopo la caduta del muro di Berlino (1989) e l'implosione dell'Unione Sovietica (1991). Per gli studiosi delle Relazioni internazionali, che non avevano previsto tali eventi, si era trattato di uno shock: il venir meno di una delle due superpotenze aveva improvvisamente reso il sistema unipolare, senza che quella rimasta avesse vinto una guerra sul campo. Ci si iniziava a interrogare, dunque, sulle categorie fino ad allora utilizzate per interpretare la politica internazionale, oltre che sul loro possibile potere predittivo.

Qualcuno ha letto gli eventi del 1989-1991 in ottica progressiva: la storia era finalmente giunta al suo compimento, perché l'ideologia vincente – quella liberale – aveva prevalso sul fascismo prima (1945) e in seguito, con l'89, sul comunismo; presto il liberalismo – unica ideologia rimasta – si sarebbe diffuso a livello universale, investendo il resto del mondo con il suo carico di valori, principi e idee¹; altri, più pessimisti, avevano predetto un «ritorno al futuro» (*Back to the future*), sia nel senso di un ritorno alla politica di potenza multipolare, sia nell'accezione di un nuovo medioevo post-statale che avrebbe probabilmente investito il mondo meno sviluppato². Samuel Huntington coglie la sfida ed entra nel dibattito: contenuta in una *lecture* all'American Enterprise Institute, poi trasformata in un *occasional paper* per l'Olin Institute of Strategic Studies di Harvard (da lui diretto) che è stato in seguito pubblicato su *Foreign Affairs*, la tesi

¹ F. FUKUYAMA, *The End of History?*, in «The National Interest», vol. 16, 1989, pp. 3-18.

² J.J. MEARSHEIMER, *Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War*, in «International Security», vol. 15, n. 1, 1990, pp. 5-56; S. KOBRIN, *Back to the Future: Neomedievalism and the Postmodern Digital World Economy*, in «Journal of International Affairs», vol. 51, n. 2, 1998, pp. 361-386. Si veda anche, per l'ipotesi neo-medievalista, R. KAPLAN, *The Coming Anarchy*, in «The Atlantic Monthly», vol. 273, n. 2, 1994, pp. 44-76.

dello «scontro di civiltà» è diventata virale³. Sono le civiltà, non gli Stati, il fulcro della politica internazionale, la loro unità di analisi. Di colpo, cultura, religione e identità – che erano state largamente ignorate come variabili indipendenti nello studio accademico delle Relazioni internazionali – riacquisivano lo *status* di fattori determinanti degli scenari globali.

Pochi studiosi, negli anni successivi alla pubblicazione dell'articolo del 1993⁴ (divenuto un libro nel 1996)⁵, hanno creduto alla plausibilità delle tesi di Huntington e «Foreign Affairs» ha dovuto addirittura dedicare la sezione «Comments» dei due numeri successivi agli interventi critici⁶ e alla replica dello stesso Huntington⁷. Dopo pochi anni, gli attacchi dell'11 settembre avrebbero portato acqua al mulino di Huntington, il cui volume è stato ripreso, riletto, ripubblicato e tradotto in quasi 40 lingue. Il politologo di Harvard aveva anticipato tutti e, più di tutti, aveva colto il cambiamento in corso. Come ha scritto Richard Betts, a vent'anni dalla pubblicazione del primo articolo di Huntington, «nei tempi di cambiamento, le persone si interrogano in modo più consapevole su come funziona il mondo. L'intervallo tra la Guerra fredda e l'11 settembre è stato un periodo di questi: il senso comune doveva essere reinventato»⁸.

È dunque il periodo di profondo cambiamento, tanto nell'esperienza delle persone comuni quanto nel dibattito accademico, a richiedere un nuovo paradigma interpretativo della realtà e Huntington – che ha iniziato a insegnare ad Harvard quando aveva appena 23 anni – offre una prospettiva realista e realistica per chi si è nutrito degli schemi intellettuali propri della Guerra fredda (dal punto di vista americano), una prospettiva simile al realismo classico, pur se diversa nel contenuto: gli Stati continueranno a essere coinvolti nella tragedia della politica di potenza, ma lo faranno nel più ampio contesto della propria civiltà. È dunque, quello del *Clash*, un «realismo culturale»⁹, che svuota il classico modello a «palle

³ G. ROSE, *Introduction*, in «Foreign Affairs», Special Issue «The Clash at 20», Summer 2013, p. 2.

⁴ S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, in «Foreign Affairs», vol. 72, n. 3, 1993, pp. 22-49.

⁵ ID., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000 (1996).

⁶ F. AJAMI, *The Summoning*, in «Foreign Affairs», vol. 72, n. 4, 1993, pp. 2-9; K. MAHBUBANI, *The Dangers of Decadence. What the Rest Can Teach the West*, in «Foreign Affairs», vol. 72, n. 4, 1993, pp. 10-14; R.L. BARTLEY, *The Case for Optimism. The West Should Believe in Itself*, in «Foreign Affairs», vol. 72, n. 4, 1993, pp. 15-18; L. BINYAN, *Civilization Grafting. No Culture is an Island*, in «Foreign Affairs», vol. 72, n. 4, 1993, pp. 19-21; J.J. KIRKPATRICK, *The Modernizing Imperative. Tradition and Change*, in «Foreign Affairs», vol. 72, n. 4, 1993, pp. 22-26.

⁷ S.P. HUNTINGTON, *If not Civilizations, What?*, in «Foreign Affairs», vol. 72, n. 5, 1993, pp. 186-194.

⁸ R.K. BETTS, *Conflict or Cooperation? Three Visions Revisited*, in «Foreign Affairs», vol. 89, n. 6, 2010, pp. 186-194.

⁹ S. SHULMAN, *Book Reviews*, in «The Journal of Politics», vol. 60, n. 1, 1998, p. 305; E.A. HENDERSON, R. TUCKER, *Clear and Present Strangers: The Clash of Civilizations and International Conflict*, in «International Studies Quarterly», vol. 45, n. 2, 2001, pp. 317-338, p. 318.

da biliardo» tipico della visione realista, riempiendolo con le civiltà, al posto degli Stati¹⁰. E l'interesse nazionale, in questa prospettiva, non è più definito autonomamente dagli Stati, ma dalla loro comune, profonda e ancestrale appartenenza a una civiltà. È per questo motivo che i conflitti futuri, che assumeranno i tratti di vere e proprie guerre di religione, sono destinati all'escalation, allo scontro «macro» tra blocchi rivali.

2. *Civiltà a confronto*

Che cosa sono, dunque, le civiltà? Per Huntington una civiltà è una cultura su larga scala (*writ large*)¹¹, cioè l'entità più ampia entro cui una persona possa identificarsi, tale per cui il livello ulteriore è l'intera umanità. Ognuno di noi, di fatto, possiede diversi livelli di identificazione: da quello locale – il paese o la città in cui si è nati e/o cresciuti – a quello regionale (si pensi alle differenze dialettali, culturali e persino gastronomiche delle regioni italiane), da quello nazionale – la patria, che costituisce per buona parte dei popoli un livello di identificazione quasi naturale – a, in alcuni casi, quello sovranazionale (il «sentirsi europei»); fino al più ampio livello di identificazione, tale per cui quello ulteriore sarebbe l'identificazione con l'intera umanità, ovvero ciò che ci distingue dalle altre specie¹². Esistono dunque almeno sette civiltà: quella occidentale, quella russo-ortodossa, quella latino-americana, quella islamica, la civiltà sinica, giapponese, indù e forse (*possibly*, come ammesso dallo stesso autore)¹³ anche quella africana. I Paesi non appartenenti a una di queste civiltà si contano sulle dita di una mano – Etiopia, Haiti e pochi altri¹⁴ – ed è per questo che la portata della visione huntingtoniana è globale, coinvolge tutti.

Ogni civiltà possiede una struttura simile alle altre: esiste per ognuna di esse un Paese guida (un *core country*, da tutti riconosciuto come il leader indiscusso per dimensioni, peso politico e capacità militari), che ha il compito di indirizzo, tutela dei valori e dei principi di base, mantenimento dell'ordine all'interno della propria civiltà e, nel caso, difesa da aggressioni esterne. È fuor di dubbio che Stati Uniti, Russia e Cina abbiano, nelle rispettive civiltà (occidentale, slavo-ortodossa e sinica), un riconosciuto ruolo di leadership. I Paesi membri, cioè quelli che si

¹⁰ P. HASSNER, *Morally objectionable, politically dangerous*, in «The National Interest», vol. 46, Winter 1996/1997, pp. 63-69.

¹¹ S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., p. 46.

¹² *Ivi*, p. 48.

¹³ *Ivi*, p. 51.

¹⁴ Si tratta dei cosiddetti Paesi solitari (*lone countries*), tra cui Huntington include anche, e curiosamente, il Giappone, che sarebbe anche l'unico Stato membro – e Paese guida di se stesso – della civiltà nipponica.

collocano in una – e solo una – civiltà, riconoscono il leader e sono allineati al suo orizzonte culturale, così come lo sono le repubbliche della regione centro-asiatica con la Russia, i Paesi europei con gli Stati Uniti o il Bangladesh con l'India¹⁵. La gran parte degli Stati si colloca nell'alveo assiologico definito dalla propria civiltà e i confini tra le civiltà rappresentano linee di separazione nette, persino tracciabili su una mappa¹⁶. Si tratta di frontiere pericolose, perché dividono non solo idee o principi, ma anche valori e tradizioni, credenze, antenati, talvolta linguaggio e religione. Insomma: i fondamenti culturali dell'identificazione. Sono linee che Huntington, in analogia all'attività tettonica sulla crosta terrestre, definisce «di faglia» (*fault lines*) proprio per sottolineare la loro intrinseca instabilità e fragilità: come i terremoti, anche i conflitti di civiltà avvengono con maggiore probabilità su queste linee di separazione.

Esiste tuttavia un problema, o meglio: il problema. Come avviene per le minoranze linguistiche, etniche e religiose, anche per le civiltà i confini identitari non corrispondono sempre a quelli nazionali. Esistono, anzi, Stati divisi (*cleft countries*), cioè percorsi al loro interno da una linea di faglia, come quella che divide la civiltà occidentale da quella slavo-ortodossa nei Balcani e in Ucraina, o quella indù da quella islamica nel Kashmir. I Paesi in queste regioni percorse da differenze culturali, per Huntington, sono quelli che hanno maggior probabilità di essere coinvolti in un conflitto. E quando non è la geografia a dividere gruppi culturali diversi, può essere la politica a creare instabilità, quando tenta di sradicare la propria popolazione dal proprio passato o dal proprio orizzonte culturale di riferimento: è il caso del Messico (la cui popolazione è stata nel tempo sempre più indirizzata dalla propria leadership verso la cultura americana, e quindi occidentale) o quello, forse più evidente, della Turchia, la cui popolazione è stata progressivamente indotta, sotto Kemal Atatürk, ad abbracciare modernizzazione e occidentalizzazione. Anche questi Paesi in bilico (*torn countries*) possono rappresentare potenziali focolai di instabilità politica.

Se proviamo a collocare su una mappa i conflitti recenti e quelli in corso, le ipotesi di uno scontro di civiltà sembrano sostanzialmente confermate¹⁷. Per il momento, si tratta di conflitti che Huntington definisce di «micro-livello», spesso più violenti e più probabili di ogni altro tipo di conflitto, ma non eccessivamente dannosi per il sistema. A questo proposito, Huntington ci ricorda che «la stragrande maggioranza delle guerre di comunità [scoppiate dopo il 1989] ha avuto luogo

¹⁵ Non tutte le civiltà possiedono Paesi guida, per il semplice motivo che quest'ultimo deve ancora emergere: secondo Huntington, lo scontro intra-civiltà tra Iran e Arabia Saudita, o quello – ormai assopito – tra Brasile e Argentina per il dominio nelle rispettive civiltà (islamica e latino-americana) è emblematico da questo punto di vista.

¹⁶ S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., pp. 22-23.

¹⁷ Questo esercizio ha, in effetti, successo anche se si considerano i conflitti più recenti, quelli a cui Huntington (che è morto nel 2008) non ha assistito.

lungo il confine tra Eurasia e Africa che separa i musulmani dai non musulmani» e che «il numero di conflitti tra civiltà che ha coinvolto i musulmani è tre volte superiore a quello dei conflitti tra civiltà non musulmane», due considerazioni che inducono l'autore a riflettere sui «confini insanguinati dell'islam»¹⁸. Ma gli scontri tra Paesi appartenenti a diverse civiltà sono destinati a caratterizzare in modo crescente lo scenario internazionale futuro: gli Stati tenderanno sempre più ad allinearsi con i Paesi della propria civiltà, ad aiutarli e a soccorrerli, se necessario. In ogni caso, la sindrome dei Paesi fratelli¹⁹ (*kin-country syndrome*), quella che porta la Russia a preoccuparsi per il destino dei gruppi russofoni in altri Paesi, o l'Armenia a sostenere la Repubblica dell'Artsakh nel Nagorno Karabakh, sarà per Huntington alla base dei conflitti futuri.

È di per sé evidente che questa sindrome possa generare un'escalation di queste micro-dispute, ossia portare a una loro degenerazione in conflitti più ampi tra civiltà. Ecco spiegate le ragioni dello scontro «macro» che Huntington delinea all'orizzonte, un conflitto che potrebbe innescarsi sia da una «graduale escalation di un conflitto di faglia tra gruppi locali», sia da un «mutamento degli equilibri di potere a livello globale tra le diverse civiltà»²⁰, come quello, in atto, tra Cina e Stati Uniti. Sarà uno scontro, quello tra civiltà, che per questa ragione assumerà i contorni di una classica guerra antiegemonica²¹ tra l'Occidente, in declino, e il resto del mondo (tra *West and the Rest*, se vogliamo citare la perifrasi a effetto utilizzata dallo stesso Huntington). Ma il vero conflitto, il vero scontro tra le civiltà, avverrà secondo Huntington quando civiltà confuciana e islamica riusciranno a unirsi in alleanza e a sfidare la supremazia occidentale²²: la prima, del resto, è economicamente in ascesa (pur se demograficamente in decrescita); la seconda ha un enorme potenziale ideologico e demografico, in grado di mobilitare milioni di persone.

Per Huntington, il mondo è quindi percorso da tensioni culturali: basta ricordare i conflitti tra la Russia e i suoi vicini musulmani (Afghanistan 1979-1989, Cecenia 1994-1996), quelli nella ex Jugoslavia (che hanno segnato tutti gli anni '90 del secolo scorso), le guerre «etniche» in Africa o, infine, la più recente guerra in Ucraina e le dispute, mai sopite, tra India e Pakistan o Armenia e Azerbaijan. Insomma, l'identità ha un peso nella politica internazionale e identità diverse sono destinate a entrare in conflitto.

La prospettiva fornita da Huntington è profondamente radicata nel pensiero realista delle Relazioni internazionali: l'inevitabilità della guerra, le alleanze

¹⁸ Questa una delle affermazioni più controverse presente nel volume; si veda S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., pp. 379 e 381.

¹⁹ *Ivi*, p. 405.

²⁰ *Ivi*, p. 305.

²¹ Concetto riconducibile alle teorie del ciclo egemonico: al declino di un egemone si affianca la nascita di una coalizione antiegemonica da cui emergerà, in seguito al conflitto, un nuovo egemone.

²² S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., p. 267.

(basate qui sull'affinità culturale più che su considerazioni inerenti alle capacità militari), lo scontro antiegeemonico che ricorda le grandi transizioni di potere del passato. Del resto, l'ordine internazionale, negli ultimi secoli, è sempre sorto da grandi guerre (*major wars*) ed esiste un'anomalia storica per quello attuale: non è stato generato da alcuna guerra combattuta sul campo. La Guerra fredda, certo, ha rappresentato un periodo di tensione e confronto tra le due superpotenze, ma non è mai sfociata in guerra calda. Manca, insomma, una guerra e questa guerra sarà lo scontro di civiltà prospettato da Huntington.

3. *Uno scontro di civiltà?*

Lo scenario di uno scontro di civiltà è estremamente plausibile, se si leggono in conflitti passati e quelli in corso in prospettiva culturale. Lo stesso Huntington, scrivendo a metà degli anni '90, prova a immaginare le sembianze di questo scontro, collocandolo temporalmente quindici anni più tardi, nel 2010: una disputa che nasce tra Cina e Vietnam per la sovranità sul Mare Cinese Meridionale, che vede l'intervento degli Stati Uniti e genera forti ripercussioni nel sub-continente indiano, estendendosi gradualmente a tutto il globo e coinvolgendo i Paesi-guida²³.

Come sappiamo, pur se sempre probabile, uno scontro di queste fattezze non è (fortunatamente) scoppiato. Ma oggi il sistema internazionale è effettivamente diventato più multipolare e i conflitti in corso sono numerosi, sicuramente di più rispetto agli anni '90. Che siano, poi, interpretabili come conflitti di civiltà dipende, come detto, dalla prospettiva che si adotta: anche le due guerre mondiali potrebbero essere interpretate come conflitti combattuti sull'identità (i nazionalismi nella Prima, l'arianesimo nella Seconda), come forse molti altri nella storia (guelfi e ghibellini, cattolici e ugonotti non avevano riferimenti identitari diversi?). Anche Vladimir Putin, oggi, enfatizza l'identità – e la civiltà – euroasiatica, che si basa su principi, valori e ideali condivisi dalla maggior parte dei popoli di quel continente che, nella sua prospettiva, è dominato al centro dalla Russia. Del resto, anche quando noi europei o americani parliamo di Occidente ci riferiamo a un orizzonte ideologico-culturale condiviso, non solo a un contesto geograficamente definito (fatto che escluderebbe l'Australia).

Se considerata in retrospettiva, la tesi di Samuel Huntington ha dunque diversi pregi, se non veri e propri tratti profetici: Huntington intravede l'ineluttabile crisi dell'ordine liberale occidentale²⁴, che negli anni '90 – gli anni del trionfo

²³ *Ivi*, p. 466.

²⁴ V.E. PARSÌ, *Titanic. Naufragio o cambio di rotta per l'ordine liberale*, il Mulino, Bologna 2022; S. LUCARELLI, *Cala il sipario sull'ordine liberale? Crisi di un sistema che ha cambiato il mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2020.

del liberalismo, dell'unipolarismo e della globalizzazione – sembrava al contrario destinato ad affermarsi sempre di più nel mondo, ponendo fine alla storia stessa²⁵. In secondo luogo, e più in generale, Huntington ha il pregio di cogliere l'impatto che l'Occidente ha avuto nel mondo, generando sentimenti antioccidentali che rappresentano la base del riconoscimento delle altre entità culturali²⁶: come avvenuto nel passato per ogni grande realtà imperiale, a un certo punto chi domina pecca di presunzione (che la propria cultura sia superiore alle altre, per esempio), si espande eccessivamente (si pensi alle guerre combattute dagli Stati Uniti in Afghanistan e Iraq, all'allargamento della Nato, o a quello dell'Unione europea) e questo genera l'inevitabile reazione degli altri popoli. Infine, ulteriore merito di Huntington è stato quello di aver generato un acceso dibattito nella disciplina che studia la politica internazionale, quello sul ruolo della cultura come fattore di conflitto: è stato, a detta di Huntington stesso, «il dibattito più intenso di qualsiasi altra cosa [egli] abbia mai scritto»²⁷. Contestualmente o appena dopo la pubblicazione del *Clash*, altri autori avrebbero addirittura preconizzato il ritorno a un nuovo medioevo, in cui etnia, identità e lealtà tribali avrebbero eroso progressivamente l'universalità della globalizzazione²⁸. Se oggi continuiamo a interessarci dell'opera di Huntington è insomma perché «i fatti sembrano aver confermato, non smentito, la sua tesi»²⁹.

Ma la costruzione intellettuale di Huntington, pur se persuasiva, non sembra affatto solida; anzi, se si guarda più attentamente non è esente da falle o storture. Innanzitutto, l'auto-identificazione in una civiltà non è scontata per chi nasce da una famiglia culturalmente mista, per gli emigrati o per chi possiede un retroterra culturale eterogeneo: tutte queste persone hanno, molto più verosimilmente, identità multiple, composite, complesse e non riconducibili a una (e una sola) civiltà. In secondo luogo, non è chiaro se quella africana debba essere considerata come una civiltà compatta e omogenea (sembra piuttosto un mosaico etnico-religioso, in cui le lealtà locali sono più rilevanti di quelle *civilizational*): Huntington è ambiguo al riguardo, così come è ambiguo quando si pone la questione di Israele (rappresenta una civiltà a sé stante? Appartiene a quale civiltà? Molte persone *culturalmente* ebrei hanno diversi livelli di identificazione)³⁰. Per non parlare dei

²⁵ F. FUKUYAMA, *The End of History?*, in «The National Interest», vol. 16, 1989, pp. 3-18.

²⁶ A. LINKLATER, *The Idea of Civilization and the Making of the Global Order*, Bristol University Press, Bristol 2020, p. 192.

²⁷ S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., p. 7. Huntington si riferisce, nella prefazione al suo volume del 1996, all'articolo di tre anni prima.

²⁸ R. KAPLAN, *The Coming Anarchy*, in «The Atlantic Monthly», vol. 273, n. 2, 1994, pp. 44-76; S. KOBRIN, *Back to the Future: Neomedievalism and the Postmodern Digital World Economy*, in «Journal of International Affairs», vol. 51, n. 2, 1998, pp. 361-386.

²⁹ C. COKER, *Lo scontro degli Stati-civiltà*, Fazi, Roma 2020, p. 26.

³⁰ Cfr. S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., p. 56.

casi, menzionati in precedenza, che non trovano spazio nel mondo delle civiltà dipinto da Huntington (Etiopia, Haiti, Giappone). E se le lealtà culturali danno forma alla politica estera degli Stati, perché l'Iran sostiene l'Armenia (la cui popolazione è di fede ortodossa) invece che l'Azerbaijan (che è musulmano)? Insomma, come molti altri grandi paradigmi delle Relazioni internazionali, specie se di respiro sistemico, anche quello di Huntington spiega in ampiezza, ma non in profondità; è plausibile, ma non accurato nei dettagli.

L'ipotesi di uno scontro di civiltà è stata dunque criticata come semplicistica, perché ignora la complessità e l'ecllettismo presente all'interno delle stesse civiltà³¹. Da un punto di vista più scientifico, sono due le principali obiezioni sollevate dai detrattori di Huntington. Da un lato, qualcuno ha messo in discussione la validità empirica delle tesi di Huntington, dimostrando come fattori più tradizionali (le alleanze, le capacità militari, la contiguità territoriale, il livello di democrazia e di interdipendenza economica) possano spiegare l'incidenza dei conflitti meglio del paradigma *civilizational*³², o come l'identificazione principale e più diffusa a livello planetario sia quella con la nazione, non con la civiltà³³; altri ancora hanno invece confutato le ipotesi di Huntington, mettendo in luce come i conflitti all'interno delle civiltà siano più numerosi e più probabili di quelli tra di esse³⁴.

Nonostante questi problemi, il *Clash* di Huntington è assurto in pochi anni al rango di classico nelle Relazioni internazionali, diventando una pietra miliare della disciplina. Alcuni studiosi hanno provato a proporre nuove ipotesi a partire dalle fondamenta gettate da Huntington (e, prima di lui, da Spengler, Toynbee, Braudel, solo per menzionare i più conosciuti) per suffragare l'idea che la cultura (o la civiltà) sia importante nella politica internazionale. Andrew Linklater, per esempio, ha affermato che la costruzione dell'identità occidentale può essere concepita come un processo – inteso nel senso di civilizzazione³⁵ – che, insieme al processo di formazione dello Stato e al colonialismo, ha generato un impatto considerevole anche al di fuori dell'Occidente e, dunque, sull'ordine globale³⁶. In un suo noto e recente volume, Christopher Coker ha invece affermato che la cultura oggi è la «valuta più pregiata della politica internazionale»³⁷ e che molti

³¹ Cfr. A. ACHARYA, *The myth of the "civilization state": Rising powers and the cultural challenge to world order*, in «Ethics & International Affairs», vol. 34, n. 2, 2020, pp. 139-156.

³² B. RUSSETT, J.R. ONEAL, M. COX, *Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism Déjà Vu? Some Evidence*, in «Journal of Peace Research», vol. 37, n. 5, 2000, pp. 583-608.

³³ E.A. HENDERSON, R. TUCKER, *Clear and Present Strangers: The Clash of Civilizations and International Conflict*, in «International Studies Quarterly», vol. 45, n. 2, 2001, pp. 317-338.

³⁴ G. CHIOZZA, *Is There a Clash of Civilizations? Evidence from Patterns of International Conflict Involvement, 1946-97*, in «Journal of Peace Research», vol. 39, n. 6, 2002, pp. 711-734.

³⁵ N. ELIAS, *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna 1988.

³⁶ A. LINKLATER, *op. cit.*

³⁷ C. COKER, *op. cit.*, p. 17.

Stati «non si accontentano più di essere dei semplici Stati-nazione: vogliono diventare degli Stati-civiltà»³⁸.

4. *Identità e Relazioni internazionali*

Per molto tempo, il concetto di identità è stato ampiamente ignorato nella disciplina delle Relazioni internazionali. Si tratta di un concetto difficile da trattare e forse ancor più difficile da rendere operativo: è più facile contare il numero di armi, misurare il livello di democrazia dei Paesi, la spesa militare o il loro grado di apertura economica. Non esistono indicatori affidabili, invece, per misurare l'identità di un Paese. Non sorprende, dunque, che siano stati pochi i lavori che hanno provato ad analizzare scientificamente il concetto di identità nella produzione della politica estera e in quella internazionale³⁹.

Secondo i realisti, ogni Stato ragiona secondo assunti e standard comuni, ponendo i propri interessi nazionali come prioritari su ogni altra cosa⁴⁰. Sarebbe solo il potere (cioè il livello delle loro capacità militari) a determinare il peso relativo degli Stati nella politica internazionale; esisterebbe, anzi, una sorta di codice di comportamento che gli Stati devono necessariamente seguire per non cadere lungo la strada (*fall by the wayside*), come ha affermato il padre riconosciuto del neorealismo, Kenneth Waltz⁴¹. Cultura e identità non contano perché gli Stati, secondo i realisti, hanno tutti gli stessi obiettivi: difendersi, sopravvivere e, se le capacità militari lo consentono, piegare gli altri Stati ai loro interessi.

Anche i liberali parlano di interessi, ma in modo diverso: gli Stati hanno interesse a crescere, a svilupparsi e ad arricchirsi, perché benessere e sviluppo sono obiettivi universali, sono desiderati da tutti. Il modo attraverso cui gli Stati perseguono i propri interessi è attraverso la cooperazione (e non mediante il conflitto, come per i realisti), facendo leva sulle organizzazioni internazionali e le reti di interdipendenza complessa⁴². Per i liberali, insomma, non ci sarebbero differenze tra gli Stati: nessuna cultura, del resto, ripudia esplicitamente crescita economica e benessere. L'identità non conta, o meglio: per i liberali conta al massimo l'identità politica degli Stati, cioè il loro tipo di regime.

³⁸ *Ivi*, p. 143.

³⁹ Tra i pochi, si veda T. HOPF, B. ALLAN (ed.), *Making identity count: building a national identity database*, Oxford University Press, Oxford 2016.

⁴⁰ H.J. MORGENTHAU, *Politica tra le nazioni: la lotta per il potere e la pace*, il Mulino, Bologna 1997 (1948).

⁴¹ K.N. WALTZ, *Teoria della politica internazionale*, il Mulino, Bologna 1993 (1979), p. 160.

⁴² R.O. KEOHANE, J.S. NYE, *Power and Interdependence: World Politics in Transition*, Little, Brown and Company, Boston 1977.

I costruttivisti ammettono che la cultura possa avere un ruolo rilevante nelle Relazioni internazionali, ma sottolineano la sua intrinseca natura di costruzione sociale. L'identità non è data una volta per tutte, ma si plasma gradualmente attraverso il contatto intersoggettivo tra gli Stati e le loro idee. Sono le interazioni con gli altri Stati – il confronto con gli *Alter* come si direbbe in sociologia – a determinare la propria identità (*Ego*). È emblematico, in questa prospettiva, che Alexander Wendt utilizzi proprio il termine *cultura* dell'anarchia (hobbesiana, lockeiana e kantiana) quando sostiene che le relazioni tra gli Stati non avvengano secondo modalità standard – conflittuali, per i realisti, o cooperative, per i liberali – ma possano variare a seconda delle idee intersoggettive esistenti tra di essi⁴³.

Ma se Wendt e i costruttivisti si interessano al processo di interazione sociale che determina l'identità, Huntington parla invece dei contenuti di ogni civiltà. Gli assunti, a questo riguardo, sono esattamente contrari a quelli del costruttivismo: le civiltà possiedono tratti primordiali e immutabili che le contraddistinguono e le portano a essere più o meno aggressive, più o meno disponibili all'incontro – o scontro – con le altre civiltà. Si prenda il caso della modernizzazione: un fenomeno, tipicamente occidentale, che Huntington stesso aveva già discusso in un suo celebre volume⁴⁴. La diffusione della modernizzazione occidentale non ha prodotto risposte univoche: alcuni Stati hanno abbracciato lo sviluppo economico e si sono occidentalizzati (come la Turchia sotto Kemal o, più recentemente, il Messico); altri, come la Cina, hanno accettato la modernizzazione in modo selettivo, cioè solo dal punto di vista economico e non politico-culturale; altri ancora hanno invece rifiutato sia lo sviluppo economico sia i valori occidentali e si sono isolati (come alcuni Stati musulmani, o come oggi l'Isis).

È significativo, per Huntington, che l'influenza occidentale abbia avuto impatti così diversi: del resto, la modernità non è affatto un fenomeno universale, bensì solo il frutto del lungo processo di formazione della civiltà occidentale, che dall'antica Grecia ha vissuto l'impatto del cristianesimo e della Riforma, la separazione tra autorità spirituale e temporale, l'affermarsi dell'individualismo e dello Stato di diritto. Ogni tentativo di esportare (con la forza) o anche semplicemente promuovere (con misure più soft, come la condizionalità) i frutti di questo lungo percorso di civilizzazione, secondo Huntington, è destinato a fallire miseramente. Come sostengono gli orientalisti (ad esempio Bernard Lewis, a cui Huntington fa riferimento nel suo volume), ogni cultura viaggia su binari primordiali e non

⁴³ A. WENDT, *Teoria sociale della politica internazionale*, Vita e Pensiero, Milano 2007 (1999), in particolare il cap. 6.

⁴⁴ S.P. HUNTINGTON, *Ordine politico e cambiamento sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021 (1968).

può deragliare dal proprio percorso segnato. Ecco perché l'islam sarebbe, per gli orientalisti, incompatibile con la democrazia⁴⁵.

Samuel Huntington è preoccupato dal declino dell'Occidente, pur se consapevole – da un punto di vista realista – che tale declino è inesorabile. La storia, del resto, ci ricorda che l'Occidente domina sul resto del mondo da almeno 400 anni e che anche i più grandi imperi o le civiltà del passato hanno vissuto, a un certo punto, un'ineluttabile fase di declino. L'unica soluzione per allontanare questo inevitabile destino è, per l'Occidente, quello di astenersi dall'ingerenza verso le altre civiltà e ritornare alle fondamenta valoriali e identitarie della propria (l'identità *wasp* – White Anglo-Saxon and Protestant), rinunciare alle ambizioni universali (ivi compresi i diritti umani) e contrastare «le manifestazioni di degrado morale e decadimento interno», inclusi coloro che «rifiutano l'assimilazione e continuano a praticare e propagare valori, usanze e culture delle proprie società d'origine»⁴⁶.

Insomma, lungi da Huntington voler affermare la superiorità dell'Occidente, che è – anzi – avvertito: libertà, progresso, primato dell'individuo e diritti umani non sono principi universali, ma il semplice esito del lungo processo di sviluppo occidentale. Tutte le civiltà affondano le proprie radici nell'età assiale, cioè nel momento in cui il comportamento delle loro popolazioni ha iniziato a essere influenzato da miti trascendentali. Da quel momento in poi, ogni grande civiltà ha seguito percorsi separati, entrando in contatto solo sporadicamente con le altre. È dunque normale che, con l'intensificarsi dei contatti, si siano oggi generati motivi di frizione culturale e dinamiche contrarie a quelle della globalizzazione⁴⁷.

Che sia costruito o primordiale, è indubbio che oggi il linguaggio delle civiltà sia parlato in tutto il mondo: da Donald Trump negli Stati Uniti a Xi Jinping in Cina, da Recep Tayyip Erdogan in Turchia a Narendra Modi in India, tutti i leader delle grandi potenze hanno provato a rimarcare l'identità culturale delle proprie nazioni, quando hanno definito le rispettive priorità politiche, sia in politica estera, sia in politica interna⁴⁸. Anche la Russia sembra aver ultimamente vissuto una svolta di civiltà, se si guarda ai discorsi ufficiali e alle dichiarazioni pubbliche del suo Presidente⁴⁹: «[L]a civiltà russa non può essere ridotta a un unico denominatore comune» ha recentemente (ottobre 2023) affermato Putin,

⁴⁵ B. LEWIS, *Islam and Liberal Democracy*, in «The Atlantic Monthly», vol. 271, n. 2, 1993, pp. 89-97.

⁴⁶ S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit., pp. 453-454.

⁴⁷ Cfr. M. LEONARD, *L'era della non-pace: perché la connettività porta al conflitto*, Bocconi University Press, Milano 2023.

⁴⁸ Cfr. A. ACHARYA, *The myth of the "civilization state": Rising powers and the cultural challenge to world order*, in «Ethics & International Affairs», vol. 34, n. 2, 2020, pp. 139-156, p. 139. Si veda anche C. COKER, *op. cit.*

⁴⁹ Cfr. F. LINDE, *The Civilizational Turn in Russian Political Discourse: From Pan-Europeanism to Civilizational Distinctiveness*, in «The Russian Review», vol. 75, n. 4, 2016, pp. 604-625.

«ma non può nemmeno essere divisa, perché prospera come un'unica entità spiritualmente e culturalmente ricca»⁵⁰.

5. Conclusioni

Quando, negli anni '90, Samuel Huntington profetizzava che il futuro della politica internazionale sarebbe stato plasmato dalle differenze di civiltà, il mondo sembrava – al contrario – essere sulla strada della progressiva omogeneità culturale e dell'incontro, più che dello scontro, tra culture diverse. Non è la prima volta che Huntington va contro-corrente, o almeno, che distingue meglio di altri le dinamiche di fondo dei macro-fenomeni politici. Lo aveva già fatto durante il dibattito sulla cosiddetta “modernizzazione” (anni '60 del secolo scorso), sottolineando i pericoli insiti nello sviluppo economico – se non accompagnati da sviluppo politico – e sostenendo che la stabilità di un Paese fosse più desiderabile del suo tipo di regime⁵¹; lo aveva fatto anche subito dopo la caduta del muro di Berlino, quando la democrazia si stava apparentemente affermando su scala globale, mettendo in guardia i più ottimisti sul fatto che la democratizzazione si sviluppa a ondate, non con solo andamento progressivo, e che il riflusso autoritario della “Terza ondata” si sarebbe presto fatto sentire a livello globale⁵².

E anche nel caso del *Clash*, scrivendo in un periodo di diffuso ottimismo universalista, Huntington è in grado di distinguere i fattori plasmanti della politica internazionale, sostenendo che sarebbe stata l'eterogeneità, non l'omogeneità, a caratterizzare il futuro scenario globale. Si tratta di una tesi diametralmente opposta a quella del suo allievo Francis Fukuyama, il quale nel 1989 affermava che il crollo del Muro di Berlino rappresentasse il trionfo dell'ideologia occidentale e, di fatto, la fine della storia (almeno per Europa e Nord America). Solo pochi anni più tardi, l'11 settembre avrebbe scosso le coscienze globali e riportato in auge le ipotesi di Huntington: un Occidente – attaccato e ferito da un'ideologia religiosa – che decide di reagire, portando il conflitto prima in Afghanistan (2001) e, in seguito, in Iraq (2003). Da quel momento, la guerra globale al terrorismo

⁵⁰ Discorso di Vladimir Putin al 20° meeting annuale del Club Valdai (Sochi). Transcript disponibile su <https://valdaiclub.com/events/posts/articles/vladimir-putin-meets-with-members-of-the-valdai-club-transcript-2023/> (ultimo accesso 27 novembre 2023).

⁵¹ S.P. HUNTINGTON, *Ordine politico e cambiamento sociale*, cit. Per una rassegna sul dibattito, mi permetto di rimandare a E. CASTELLI, *Sviluppo economico e violenza politica. Una visione schumpeteriana*, Vita e Pensiero, Milano 2022.

⁵² S.P. HUNTINGTON, *La terza ondata: i processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, il Mulino, Bologna 1995 (1991).

sarebbe diventata l'etichetta, adottata da molti leader mondiali, per giustificare l'annientamento dei nemici della civiltà⁵³.

Ciò che forse si dimentica, riguardando agli ultimi due decenni, è che i discorsi nazionalistici, xenofobici o populistici non sono la semplice conseguenza del riemergere delle civiltà sulla scena globale; al contrario, se si considerano gli shock economici (2008-2009) e il loro impatto (le migrazioni), il sempre più evidente declino dell'egemonia americana e la progressiva contestazione dell'ordine liberale, oltre che la pandemia (2020-2021), si può forse cogliere la natura composita e complessa delle cause che hanno alimentato, nel mondo, i discorsi di civiltà. È, del resto, funzione della cultura (così come quello della religione e dell'ideologia) quella di orientare il comportamento e il pensiero delle persone, anche e soprattutto in tempi di difficoltà⁵⁴. Da questo punto di vista, quella di Huntington potrebbe essere stata, semplicemente, una profezia che si è auto-avverata.

Bibliografia essenziale

COKER CHRISTOPHER, *Lo scontro degli Stati-civiltà*, Fazi, Roma 2020.

HUNTINGTON SAMUEL P., *La terza ondata: i processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, il Mulino, Bologna 1995 (1991).

– *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000.

– *Ordine politico e cambiamento sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2021 (1968).

KEOHANE ROBERT O., NYE JOSEPH S., *Power and Interdependence: World Politics in Transition*, Little, Brown and Company, Boston 1977.

LEONARD MARK, *L'era della non-pace: perché la connettività porta al conflitto*, Bocconi University Press, Milano 2023.

LINKLATER ANDREW, *The Idea of Civilization and the Making of the Global Order*, Bristol University Press, Bristol 2020.

LUCARELLI SONIA, *Cala il sipario sull'ordine liberale? Crisi di un sistema che ha cambiato il mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2020.

MORGENTHAU HANS J., *Politica tra le nazioni: la lotta per il potere e la pace*, il Mulino, Bologna 1997 (1948).

PARSI VITTORIO EMANUELE, *Titanic. Naufragio o cambio di rotta per l'ordine liberale*, il Mulino, Bologna 2022.

WALTZ KENNETH N., *Teoria della politica internazionale*, il Mulino, Bologna 1993 (1979).

WENDT ALEXANDER, *Teoria sociale della politica internazionale*, Vita e Pensiero, Milano 2007 (1999).

⁵³ Cfr. B. BUZAN, *Will the "global war on terrorism" be the new Cold War?*, in «International affairs», vol. 82, n. 6, 2006, pp. 1101-1118.

⁵⁴ Cfr. A. SWIDLER, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, in «American sociological review», vol. 51, n. 2, 1986, pp. 273-281.

PAULIN SABUY SABANGU

Robert Spaemann
(1927-2018)

In questa riflessione, esamineremo il tema dell'“età assiale” alla luce dell'attuale evoluzione del mondo, riferendoci in particolare al pensiero di Robert Spaemann (1927-2018)¹, che, pur non avendo maneggiato, per quanto ne sappiamo, questo concetto, era tuttavia affascinato dal risveglio della coscienza umana caratteristico di quel periodo storico. Al pari di altri pensatori contemporanei, come, per esempio, i francesi Chantal Delsol e Rémi Brague, o il canadese Charles Taylor, si interessò anche all'influenza del cristianesimo sull'evoluzione delle idee nel corso della storia.

Tuttavia, qui la trattazione delle diverse questioni è portata avanti tenendo conto del contesto africano.

1. *L'affermazione dell'universale umano all'ombra del divino*

Proposta da Karl Jaspers², l'ipotesi dell'*Achsenzeit* – l'età assiale – è volta a comprendere il processo di emersione e di affermazione di ciò che, nella coscienza umana, ha carattere di assoluto, o almeno costituisce una promessa di pienezza. Allo stesso tempo, si cerca di chiarirne i limiti storici e il momento culminante.

In effetti, l'emergere di maestri di pensiero – laici o religiosi – nello stesso periodo, cioè tra l'800 e il 200 a.C. circa, attesta l'interesse per l'affermazione pratica dell'universale umano, che è, cioè, il motore della storia. Il più delle volte, questa affermazione della dignità umana è avvenuta ai margini dell'emergere dell'assoluto e del trascendente.

Che si tratti di Isaia o di altri profeti in Israele, di Socrate in Grecia, di Confucio o di Buddha nel continente cinese, o di astrologi in Persia ecc., tutti i testimoni attestano l'inizio di questa ricerca di senso – in quanto aspirazione profonda del cuore umano – e soprattutto la sua istituzionalizzazione in forme religiose o filosofiche, oppure la sua espressione nelle arti e nella poesia.

¹ Cfr. P. SABUY SABANGU, *Persona, natura e ragione. Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritismo*, Armando Editore, Roma 2005.

² K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis Verlag, Zürich 1949.

Così, per età assiale si intende quel periodo storico, lungo alcuni secoli, durante il quale sorsero in diverse parti della nostra terra – in Oriente così come in Occidente – figure eccezionali che portarono validamente le questioni fondamentali dell'esistenza umana, fino a istituirle appunto quali questioni all'interno delle scuole e delle tradizioni filosofiche, o incanalandole attraverso espressioni sociali tipicamente culturali e religiose³.

Va notato per inciso che nessuna figura è stata nominata in riferimento all'Africa. Non c'è africano a cui si riconosca che abbia contribuito al risveglio della coscienza dell'umanità nell'era assiale, così com'è convenzionalmente definita. Se le ricerche del celebre egittologo senegalese Cheik Anta Diop hanno portato alla luce il carattere nero africano della civiltà egizia e la sua innegabile anteriorità⁴, rimane pure il fatto che la dispersione o forse la lunga decadenza che probabilmente ne è seguita non consente, al giorno d'oggi, di proporre un nome o designare una figura che si distingua dalla massa e il cui contributo sia degno di interesse. Non c'è nessuno, cioè, che, allo stato attuale della ricerca storica, possa essere annoverato tra le figure di spicco di questo periodo decisivo di risveglio della coscienza umana e che l'Africa possa rivendicare con orgoglio⁵.

Del resto, il riconoscimento dell'antiorità delle civiltà nere è forse sufficiente... almeno per coloro che non cercano di esagerare l'importanza di questo periodo storico, ma vogliono fare un'affermazione equa e proporzionata.

³ In questo senso, è opportuno leggere il n. 1 dell'Enciclica su fede e ragione di san GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, del 14 settembre 1998: «Sia in Oriente che in Occidente, è possibile ravvisare un cammino che, nel corso dei secoli, ha portato l'umanità a incontrarsi progressivamente con la verità e a confrontarsi con essa. E un cammino che s'è svolto – né poteva essere altrimenti – entro l'orizzonte dell'autocoscienza personale: più l'uomo conosce la realtà e il mondo e più conosce se stesso nella sua unicità, mentre gli diventa sempre più impellente la domanda sul senso delle cose e della sua stessa esistenza. Quanto viene a porsi come oggetto della nostra conoscenza diventa per ciò stesso parte della nostra vita. Il monito *Conosci te stesso* era scolpito sull'architrave del tempio di Delfi, a testimonianza di una verità basilare che deve essere assunta come regola minima da ogni uomo desideroso di distinguersi, in mezzo a tutto il creato, qualificandosi come "uomo" appunto in quanto "conoscitore di se stesso". Un semplice sguardo alla storia antica, d'altronde, mostra con chiarezza come in diverse parti della terra, segnate da culture differenti, sorgano nello stesso tempo le domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana: *chi sono? da dove vengo e dove vado? perché la presenza del male? cosa ci sarà dopo questa vita?* Questi interrogativi sono presenti negli scritti sacri di Israele, ma compaiono anche nei Veda non meno che negli Avesta; li troviamo negli scritti di Confucio e Lao-Tze come pure nella predicazione dei Tirthankara e di Buddha; sono ancora essi ad affiorare nei poemi di Omero e nelle tragedie di Euripide e Sofocle come pure nei trattati filosofici di Platone e Aristotele. Sono domande che hanno la loro comune scaturigine nella richiesta di senso che da sempre urge nel cuore dell'uomo: dalla risposta a tali domande, infatti, dipende l'orientamento da imprimere all'esistenza».

⁴ Cfr. C.A. DIOP, *Nations nègres et civilisations*, Présence Africaine, Paris 1954; ID., *Antériorité des civilisations nègres*, Présence Africaine, Paris 1967.

⁵ Cfr. anche H. MIMBU KILOL, *La contribution de l'Afrique à la civilisation universelle, du IV^e millénaire avant J.-C. au III^e millénaire après J.-C.*, in «Présence Africaine», 1-2, n. 195-196, 2017, pp. 161-172.

In ogni caso, la questione riguardo a che cosa ci fosse prima rimane aperta. Che cosa c'era prima dell'era assiale? Per esempio, possiamo concepire Isaia senza Mosè o senza Abramo? Queste domande non intendono certo negare l'importanza storiografica della nozione di età assiale, ma potrebbero impedirci di farne una scorciatoia troppo comoda o addirittura uno stratagemma ideologico come tanti altri...

Da un lato, la letteratura orale dei *griot* africani è ricca di queste stesse domande esistenziali – il cui emergere è tipico dell'età assiale – che testimoniano a sufficienza l'effettiva presenza della comune aspirazione del cuore umano e il desiderio di appropriazione sociale e persino istituzionale delle questioni a esso connesse. D'altro lato, queste domande e le diverse risposte che possono aver suscitato costituiscono, anche in Africa, delle basi per la ricerca di senso, come quella che sarà poi potentemente stimolata e stabilizzata dal cristianesimo. Così, riassume Chantal Delsol:

Da Karl Jaspers in poi abbiamo parlato dell'età assiale per descrivere quel momento dell'antichità in cui apparvero su tutta la superficie della terra le grandi dottrine o pensieri che le civiltà dovevano trasformare nel proprio nutrimento spirituale. Confucio, Buddha, Socrate, gli eroi della Bibbia e Cristo appartengono tutti più o meno alla stessa epoca. Da qui la sensazione che in quel momento ci sia stato una sorta di risveglio della coscienza umana alle domande esistenziali. Certo, c'erano precedenti molto più antichi, ad esempio il poema di Gilgamesh: lampi solitari. Ma questi pochi secoli che hanno preceduto la nostra era riflettevano un vero e proprio risveglio globale alle domande che rendono l'umanità ciò che è. Si tratta di un dispiegamento enorme, dopo il quale nulla sarà più come prima⁶.

2. *L'età assiale e il cristianesimo*

Abbiamo accennato a ciò che precede l'età assiale, senza il quale sarebbe forse semplicemente inconcepibile. In effetti, le figure tipiche dell'età assiale, dal punto di vista dell'ebraismo, per fare solo un esempio, non si spiegherebbero senza altre figure precedenti questa "età dell'oro". Allo stesso modo, l'età assiale non avrebbe senso se non la si proiettasse in avanti, nella successione delle epoche. È necessario orientarsi sia retrospettivamente sia prospettivamente.

Così, l'importanza dell'età assiale non diminuisce di per sé l'importanza dell'apparizione di Cristo, poiché, se non include l'era cristiana, come alcuni sostengono, l'*Achsenzeit* può essere altrettanto facilmente concepita – senza contraddizione! – come una preparazione, o più precisamente, come la variegata

⁶ CH. DELSOL, *La haine du monde. Totalitarismes et post modernité*, Les Éditions du Cerf, Paris 2016, p. 23.

crystallizzazione delle aspirazioni del cuore umano come desiderio universale, a cui il cristianesimo darebbe la sua risposta, che è appunto universale.

Dal punto di vista filosofico, anche al di fuori del periodo convenzionale dell'età assiale – che ha visto l'emergere vigoroso della coscienza dell'umano e dell'assoluto – l'avvento del cristianesimo giocherà infatti un ruolo decisivo in questa ripetuta ricerca della comprensione di sé. Da una parte, non c'è contraddizione tra il movimento di pensiero che caratterizza questo periodo storico e il messaggio del cristianesimo. Dall'altra, l'originalità di quest'ultimo non richiede una sorta di inizio assoluto, inedito.

A dire il vero, il cristianesimo, che pretende di essere rivolto a tutti gli esseri umani, rivendica solo l'universalità del bisogno a cui fornisce la propria risposta. Basterebbe quindi ammettere che l'affermazione del bene universale è una questione di aspirazione del cuore umano al di là dello spazio e del tempo, per esempio. Di qui l'interesse per il confronto che si fa tra i profeti d'Israele e gli altri maestri di pensiero apparsi, indipendentemente e anche contemporaneamente, altrove nel mondo, proprio nell'età assiale.

Del resto, proprio come i maggiori pensatori dell'età assiale, Cristo è un maestro che ha ispirato in modo concreto la ricerca umana di senso. Fatta salva la sua originalità, dobbiamo quindi ammettere una certa continuità del cristianesimo con i pensatori dell'età assiale per quanto riguarda la ricerca umana di senso. Ne parleremo brevemente più avanti.

In ogni caso, è innegabile che il cristianesimo abbia avuto un'influenza culturale e storica decisiva. La stessa ferocia con cui, ai nostri giorni, si combatte e si mette in discussione questo patrimonio è, a suo modo, una prova indiretta della sua esistenza e della sua importanza.

Così, la nostra epoca, che è volutamente postcristiana, può essere basata sulla liquefazione e sulla liquidazione dei valori cristiani, che vogliamo credere superati, ma ha tuttavia una sua idea dell'umano o forse un suo pregiudizio ontologico, anche solo a causa del rovesciamento dell'antropologia di altri tempi e del sovvertimento dell'ontologia di una volta. In questo senso, la questione della corretta idea dell'essere umano e della dignità che ne deriva è ancora aperta e non potrà mai considerarsi definitivamente chiusa.

L'impatto del cristianesimo sulla lotta per la dignità umana è innegabile. Tuttavia, la sua storia è complessa, avendo avuto i suoi alti e bassi⁷. Il cristianesimo abbraccia senza riserve l'ansiosa ricerca del periodo precedente e fornisce a essa una risposta originale, che pretende di essere universale e definitiva. Da

⁷ Su questo argomento, vedi CH. TAYLOR, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris 1998; CH. DELSOL, *La fin de la chrétienté*, Les Éditions du Cerf, Paris 2021, o ancora R. BRAGUE, *Modérément moderne. Les temps modernes ou l'invention d'une supercherie*, Flammarion, Paris 2014.

una parte, è una risposta che si presenta come una rivelazione; Dall'altra, al di là della dimensione sapienziale, questa risposta è destinata a essere incarnata da una persona e assume il carattere di un *mysterion*: è di natura sacramentale.

In effetti, Cristo drammatizza ulteriormente la questione della verità e del senso – la questione della salvezza! – che i grandi maestri dell'età assiale avevano portato alla luce per la prima volta nella storia. Egli, però, non si accontenta di insegnare, perché si identifica con la verità religiosa che insegna, e poi c'è il dramma della sua passione e morte, ma soprattutto il suo epilogo la mattina del nuovo giorno della risurrezione.

In questo modo, Gesù Cristo realizza e porta al suo più alto compimento l'ideale – l'unità dell'essere e del senso – proprio dell'età d'oro della ricerca e dell'affermazione dell'umano e dell'assoluto – l'*Achsenzeit*. Il cristianesimo pretende di essere l'erede e il custode delle aspirazioni più profonde dell'umanità; è interessato al cuore umano in quanto tale.

3. *La ricerca di senso e la nozione cristiana di persona*

Come ogni altra fase della storia, l'antichità greca avrà conosciuto alcuni *avatar* di questa nobile lotta per l'affermazione dell'umano. Ricorderemo l'ampio dibattito sulla *paideia* – sull'educazione della gioventù –, in particolare quello concernente il giusto e l'ingiusto, in occasione dell'incontro dei greci con nuovi popoli con usi e costumi diversi. Fu allora che divenne chiaro che le abitudini inveterate non si giustificano da sole né sono sufficienti a impedire la domanda circa il vero e il giusto.

Per i greci, la scoperta del carattere relativo dei valori culturali, invece che imporre la cecità e l'indifferenza per l'universalità dell'essere genuinamente umano, ha posto in primo piano proprio questa domanda. Inoltre, ha portato a una riflessione concreta su questo tema, tanto più che la società greca, nel V secolo a.C., era minacciata di implodere, a causa del relativismo sociale e della dittatura politica, il primo essendo, spesso, l'alveo della seconda, a causa del formidabile caos di posizioni inconciliabili.

Il merito di pensatori come Socrate è stato quello di aver affrontato la domanda di petto, impegnandosi a trattarla in modo sistematico. Inoltre, successivamente, i suoi discepoli – Platone in particolare – portarono a una vera e propria istituzionalizzazione di tali questioni, in particolare attraverso le opere scritte, ma anche attraverso la costituzione di scuole, dove avvenne un primo sviluppo del pensiero e dove si consolidarono le tradizioni. Da quel momento in poi, la filosofia si presenta come uno slancio di umanità di fronte alla tentazione della disperazione; è una vera e autentica conquista di civiltà.

Per quanto riguarda il cristianesimo, si può dire che esso ha condotto al passo decisivo dell'affermazione sicura dell'assoluto. Non ci troviamo più di fronte a

una ricerca, senz'altro molto seria, perché l'Assoluto ci ha rivelato il suo volto e noi siamo davvero connessi a Lui, tanto che, in questo rapporto con Lui, sono in gioco il compimento della nostra vita e la nostra salvezza.

Cristo Gesù, come rivelazione del volto e dell'amore di Dio, attraverso la sua morte e risurrezione, non solo poteva esigere che lo ascoltassimo e lo seguissimo, ma aveva anche il diritto di aspettarsi da noi un "amore sino alla fine"⁸ e che dessimo effettivamente la nostra vita. Per quanto riguarda la questione qui trattata, questa è stata la storia concreta del cristianesimo fin dall'inizio.

D'altra parte, secondo l'annuncio del Vangelo, che sollecita la conversione, il male non è frutto di un semplice errore, ma è il risultato di una scelta, sempre sciagurata, rivela il *cuore* dell'uomo – la persona! – e fornisce informazioni sul tipo di amore che lo anima: o l'amore di Dio o, al contrario, l'amore illusorio di sé⁹.

Attraverso l'affermazione della responsabilità individuale, legata alla disposizione del cuore e alle proprie scelte, che si devono assumere, il cristianesimo ha portato allo sviluppo dell'idea di persona. La persona è sempre quell'uomo, quella donna, con il proprio volto e il proprio nome; ha un carattere indicale¹⁰: in un certo senso, la designazione suggerisce rispetto ma anche responsabilità. Se la persona è l'espressione più alta della nostra dignità di esseri umani, essa suggerisce anche un fardello di responsabilità non trasferibile¹¹.

Nel corso dello sviluppo del pensiero cristiano, il termine *persona* – mutuato dal teatro greco-romano – è stato utilizzato nell'ambito della teologia trinitaria e della cristologia prima di essere applicato all'antropologia, nel frattempo arricchita da quella dimensione fortemente relazionale – così caratteristica della vita divina intratrinitaria – che, tuttavia, era già implicita nel carattere indicale della designazione e nel contesto pratico dell'interlocuzione propria dell'idea di persona¹². In effetti, chi dice *quis* non dice *quid*¹³. Si tratta di una distinzione intuitiva di base, al di qua della quale non è possibile tornare¹⁴.

⁸ Gv 13,1.

⁹ Cfr. R. SPAEMANN, *Personnes. Sur la différence entre quelque chose et quelqu'un*, Puf, Paris 2009, p. 35.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. P. SABUY SABANGU, *Subjectivité et solidarité. L'être-personne en question*, L'Harmattan, Paris 2023, pp. 216 e ss.

¹² Cfr. ID., *Persona, natura e ragione*, cit., p. 64.

¹³ Cfr. ID., *L'humain et l'être. Penser le réel d'après Robert Spaemann*, Ditunga, Mbujimayi 2022, p. 82.

¹⁴ Cfr. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 43.

4. *L'affermazione della dignità umana e la teleologia della natura*

Boezio credeva che la persona potesse essere definita dalla sua natura razionale¹⁵. In tal modo, sottolinea la differenza specifica degli esseri umani rispetto agli altri esseri naturali. Tuttavia, per andare fino in fondo all'idea di persona, anziché la differenza specifica, c'è da considerare la *differenza interna*¹⁶.

La persona, infatti, si distingue dalla natura, concepita come mezzo per il dispiegamento della nativa spontaneità in generale. Così la persona si presenta come il soggetto suscettibile di fare un passo indietro rispetto all'inerzia della sua naturale spontaneità: in questo consiste la differenza interna. Essere una persona significa disporre in qualche modo della propria natura e della natura in generale.

Questo può avvenire solo nel presupposto di una costituzione teleologica della natura¹⁷. La nascente spontaneità non è priva di direzione e proprio rispetto a questa facciamo un passo indietro; da qui la differenza interna. Se la spontaneità naturale fosse considerata neutrale e priva di senso, allora il soggetto sarebbe libero di imporre una direzione causale agli eventi a suo piacimento, secondo i propri interessi. Ciò non è mancato nel corso della storia, ma con conseguenze spiacevoli per l'ambiente e, soprattutto, è una flagrante ingiustizia nei confronti delle generazioni future. Inoltre, sotto questo profilo, la dignità della persona stessa finisce per essere calpestata, a causa della possibile manipolazione della sua natura, la quale viene presto considerata priva di significato come tutto il resto.

Il processo di deteleologizzazione, o meglio di inversione, della teleologia¹⁸, è effettivamente avvenuto, e le sue disastrose conseguenze sono sotto gli occhi di tutti. Va detto che, di per sé, le scienze naturali sono teleologicamente neutrali. Metodologicamente e programmaticamente ignorano il significato immanente delle cose, conservando solo il punto di vista dell'osservatore o del manipolatore. Essi tengono conto solo degli interessi del soggetto in quanto pensante. Tant'è vero che lo stesso soggetto pensante può ignorare se stesso come vivo e, in quanto tale, immediatamente legato a un'invincibile solidarietà con la natura che manipola.

Per le scienze naturali, gli enti naturali sono solo un materiale disponibile, che non ha altro significato che quello che acquisiscono attraverso le nostre azioni, secondo gli obiettivi – realmente o apparentemente nobili – che ci proponiamo.

Il movimento ecologista contemporaneo ha il merito di metterci in guardia contro il rischio di un "contraccollo" dell'ardore moderno per il dominio della natura. Si è dovuto attendere questo approccio pragmatico per l'inizio di un

¹⁵ BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, III 4.

¹⁶ P. SABUY SABANGU, *Persona, natura e ragione*, cit., pp. 212-213. Cfr. R. SPAEMANN, *Persönen. Über den Unterschied zwischen etwas und jemand*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, p. 23.

¹⁷ Cfr. ID., *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, Puf, Paris 1997, p. 130.

¹⁸ Cfr. R. SPAEMANN, R. LÖW, *Die Frage Wozu. Geschichte un Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, Munich-Zürich 1985, p. 32.

risveglio, mentre gli appelli metafisici e teologici – con la loro argomentazione ispirata al pensiero dell'assoluto e alla pretesa di fondamento ultimo – non erano sufficienti a sensibilizzare l'umanità.

Inoltre, non sono mancate accuse al pensiero che sottolinea la dignità ontologica delle persone di aver aperto la strada alla deriva dello sfruttamento eccessivo della natura esterna, proprio in nome della differenza specifica – denunciata come *specismo*¹⁹ –, nonché dell'affermazione sconsiderata dell'eccezionalità umana.

Comunque sia, da allora è cresciuta la consapevolezza del pericolo che ci minaccia e della necessità di arginare il male correggendone la deriva. Solo che il danno è fatto. Le abitudini si sono consolidate. Anche se non è cosa da poco averci messo in guardia sui pericoli che la nostra terra sta correndo, e anche noi, in questa folle corsa verso l'obiettivo demiurgico e prometeico di farci *padroni e possessori del mondo*.

L'umanità ha cominciato a comprendere che la volontà di potenza mette in pericolo il pianeta e prima o poi porta all'asservimento dell'uomo all'uomo, costituendo in un certo senso un arretramento dall'età assiale, in quanto quest'ultima ha acquisito proprio la consapevolezza condivisa della questione dell'universale umano e della sua affermazione filosofica o religiosa.

5. *Il capovolgimento ontologico e il sovvertimento morale della postmodernità*

La persona, oltre a essere un soggetto di dignità, è anche un soggetto di diritti. È su questa convinzione che si fondano tutte le lotte storiche, dall'abolizione della schiavitù alla recentissima causa dell'emancipazione delle donne e delle minoranze di ogni tipo.

È innegabile che la società si stia evolvendo nella direzione di una considerazione sempre più globale delle aspirazioni degli individui²⁰. Resta da stabilire se queste aspirazioni siano legittime o meno. In un certo senso, corrisponde all'adeguatezza dei sistemi di governo e con l'effettiva valutazione dei governanti. Quanto alla risposta da dare, essa dipende sempre da una certa concezione antropologica, che si rivela dominante o, comunque, influente in un dato momento storico.

Una totale assenza di pensiero è inconcepibile. Tuttavia, è ipotizzabile che si indebolisca notevolmente. Rispetto all'età assiale, la nostra epoca sembra minimalista, persino iconoclasta. La sua visione antropologica è individualista e nichilista. La persona è stata sostituita dall'individuo, dotato della sua spontaneità immediata, delle sue sensazioni e delle sue aspirazioni, impaziente di emanciparsi da ogni tipo di legami, percepito come catene da spezzare.

¹⁹ Cfr. P. SINGER, *Questions d'éthique pratiques*, Bayard, Paris 1997, pp. 1937 e ss.

²⁰ Cfr. CH. DELSOL, *La fin de la chrétienté*, cit.

In altre parole, a differenza dell'idea di persona, che poneva l'accento sulla responsabilità, sui limiti dell'azione e sui doveri verso i terzi o verso la società nel suo complesso, ora abbiamo a che fare con individui che fanno valere i propri diritti. Come le monadi leibniziane, essi cercano ardentemente la loro completa emancipazione; anelano ansiosamente all'autosufficienza.

All'inizio questi diritti erano considerati come diritti naturali innati. Tuttavia, da quando la deteleologizzazione ha consacrato lo scollamento tra l'idea di persona e quella di natura, la conquista dei diritti non si basa più sulla natura, ma piuttosto su accordi e riordinamenti vantaggiosi, secondo le possibilità aperte dalla tecnologia e dall'evoluzione delle idee all'interno della società. Dai diritti naturali come dono, siamo passati ai diritti sociali come conquista di individui o gruppi, siamo passati ai diritti individuali.

Come Robert Spaemann, Chantal Delsol parla di un'*inversione normativa*²¹, dato che l'indispensabile distinzione tra bene e male viene fatta ormai sulla base dell'idea di individuo anziché di persona. Se questo sistema – che postula un appagamento illimitato dei desideri e presuppone qualcosa di simile allo Stato sociale – sia sostenibile nel lungo periodo è tutta un'altra questione.

Forse è anche per questo che si dovrebbe parlare apertamente di *inversione ontologica*, perché, come si vede, è sempre sulla base di una certa idea dell'essere che si persegue la nobile lotta della realizzazione del bene e della conquista del benessere.

Era normale che, nel contesto di una religione istituzionalizzata e sempre più influente, queste affermazioni trovassero espressioni culturali e sociali, concrete quanto discutibili, com'è avvenuto nel cristianesimo nel corso dei secoli. A poco a poco, il cristianesimo ha portato all'affermazione, necessariamente lenta e complessa, di istituzioni sociali e politiche ispirate all'idea di persona elaborata all'ombra della sua teologia. Questo, tra l'altro, è ciò che definisce la cristianità. Come in ogni processo storico, queste istituzioni sono state esposte al rischio dell'inerzia, persino della prevaricazione e del declino.

Se l'età assiale ci permette di comprendere meglio l'evento del cristianesimo e il suo sviluppo, la formazione della cristianità come espressione storica e culturale è indispensabile per l'interpretazione adeguata dei tempi in cui viviamo.

La tentazione dell'indottrinamento e la deriva sociologica²² non sono solo l'appannaggio del cristianesimo. Ogni religione istituzionalizzata, al pari di ogni sistema sociale complesso, che tende al suo equilibrio e cerca una certa stabilità, è tentata, in un modo o nell'altro, di porre le persone sotto tutela, in vista dell'ef-

²¹ CH. DELSOL, *Le crépuscule de l'universel*, Les Éditions du Cerf, Paris 2019.

²² Con ciò dobbiamo intendere un certo desiderio di stabilire un ideale spirituale e la sua traduzione in norme sociali concordate, per mezzo di una qualche forma di martellamento o addirittura di coercizione.

fettiva realizzazione di buone e alte aspirazioni spirituali. Tant'è vero che per le masse, il più delle volte, le scelte derivano meno dalla riflessione personale che dal dettato di gerarchi o altri potentati, o anche da costrizioni legali. Queste velleità di padronanza e controllo non sono necessariamente in nome di un desiderio dichiarato di potere e possono essere ispirate da ottime intenzioni.

Una volta che il bene è riconosciuto, tende a istituzionalizzarsi, sotto forma di morale o addirittura di leggi. La distinzione tra moralità pubblica e morale privata regge fino a un certo punto. Tuttavia, questa è sempre l'apertura della porta agli eccessi e agli abusi di una posizione dominante, da cui i cristiani, sebbene siano stati il più delle volte molto ben intenzionati, non sono del tutto sfuggiti nel corso della storia. Crediamo sempre di dover garantire e persino difendere il bene, e finiamo per farlo contro la libertà degli individui, essendo discutibile la differenziazione della sfera pubblica²³. Si può certamente comprendere la difficoltà di tollerare in pubblico ciò che si disapprova nel profondo della propria coscienza. Questo è il motivo per cui l'attuale minimizzazione del diritto all'obiezione di coscienza è in qualche modo paradossale. Si tratta di una situazione preoccupante, soprattutto ai nostri giorni, in cui è prontamente invocata la tolleranza: i diritti di terza generazione a volte entrano in conflitto con i diritti di prima generazione, rendendoli obsoleti.

Il brusco declino del cristianesimo in Occidente, dopo secoli di forte influenza, ci pone di fronte a una situazione senza precedenti. Soprattutto dal punto di vista europeo, al di là delle polemiche e delle giostre verbali, stiamo assistendo non solo a una crisi più o meno grave, ma a un vero e proprio cambio di paradigma culturale o forse addirittura a un cambiamento epocale. Tanto che è legittimo e pertinente leggere gli eventi di questi tempi alla luce dell'età assiale, di quell'epoca primordiale. Abbiamo a che fare con un cambiamento di coordinate storiche, con un capovolgimento del paradigma ontologico, com'è più o meno avvenuto, nel corso dei secoli, dopo il risveglio primordiale della coscienza umana nell'età assiale.

6. *L'autoaffettività della vita e l'eccezione culturale africana*

L'attuale situazione di scristianizzazione (dell'Occidente) può essere vista come un'opportunità per riconnettersi con le origini, un ritorno alle radici, quando i cristiani erano una minoranza e il cristianesimo privo di potere e influenza, quando cercava di farsi strada in mezzo alle avversità e alle ostilità.

Bisogna anche tener presente che, al di fuori della cristianità storica, le persone non vedono necessariamente le cose allo stesso modo né interpretano la situazione attuale del mondo negli stessi termini. Certo, dappertutto si risentono i contraccolpi della crisi, ma il complesso storico – quello della vergogna per la

²³ A questo proposito si veda sempre il libro di CH. DELSOL, *La fin de la chrétienté*, cit.

posizione dominante assunta nel passato, per esempio – non è necessariamente condiviso. Tanto più che gli oppositori sfruttano trionfalmente la loro posizione di potere appena conquistata e si impegnano a propagare i nuovi valori, così come sono stati ridefiniti a favore del rovesciamento ontologico e dell'inversione normativa. Ne è un esempio la propaganda a favore dell'ideologia *gender* con il pretesto dei diritti umani e come condizione per l'accesso agli aiuti allo sviluppo. Per non parlare degli attacchi sistematici e della derisione, soprattutto nei media, contro coloro che osano pensare diversamente²⁴.

Nelle popolazioni di recente evangelizzazione, le persone osano ancora argomentare a favore dei valori del cristianesimo. Possiamo pretendere persino di instaurarli socialmente –evitando gli errori dei nostri predecessori – fino al punto di opporci sfacciatamente alla diffusione dei valori contrari propri della nuova etica mondiale, per esempio in nome del rifiuto del neocolonialismo.

Al di là dell'esistenza o meno di figure africane rappresentative del risveglio primordiale della coscienza umana, l'originalità culturale africana esiste ed è perfettamente difendibile. È in questo senso che alcuni autori hanno considerato che l'ontologia africana è radicalmente diversa dall'ontologia greco-occidentale (Placide Tempels, Léopold Sédar Senghor, Fabien Eboussi-Boulaga...), dal momento che l'africano privilegia la vita in relazione all'essere o, più precisamente, in relazione alla ragione, perché, a dire il vero, la vita equivale all'essere²⁵. Queste intuizioni non sono da deridere; al contrario, meritano di essere prese in considerazione.

Queste diverse intuizioni sono riconducibili all'opposizione tra vita e ragione. Certo, la vita dev'essere concepita al di là dell'istinto come una totalità di senso, mentre la ragione non dev'essere amputata della sua dimensione morale o ridotta ai soli aspetti scientifici e tecnici. In ogni caso, una certa priorità è data alla vita. Parafrasando Michel Henry²⁶, la precedenza della vita sulla ragione significa la priorità della realtà sull'astrazione, la priorità dei dati immediatamente disponibili rispetto alla loro assunzione razionale, senza fare violenza alla natura delle cose.

Le difficoltà storiche di introdurre il marxismo in Africa sono un buon esempio di questa resistenza all'ideologia. Esse non si spiegherebbero solo con l'ignoranza delle masse africane, incapaci di elevarsi ai canoni della razionalità scientifica, né con un'inguaribile superstizione, ma andrebbero ricercate più correttamente in una spiccata sensibilità, nella differenza culturale, che fa prevalere la concretezza della vita sulla febbre dell'interventismo sulla natura.

Possiamo sperare che le nuove ideologie – nonostante la loro dimensione venale e viscerale – falliscano allo stesso modo infrangendosi su questo ostacolo nella loro ondata neocolonialista?

²⁴ Cfr. CH. DELSOL, *Le crépuscule de l'universel*, cit.

²⁵ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II 4, 415b13.

²⁶ M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.

Tempels propone un'ontologia alternativa, dove, invece di essere, come nel caso degli occidentali, si parlerebbe di "vita" o di "forza vitale" nel caso degli africani²⁷. Ora, secondo Aristotele, per un essere vivente, essere è vivere. La vita è essere. Ecco perché la contrapposizione più rilevante è quella tra ragione e vita, quest'ultima intesa nel suo primo senso di autoaffettività²⁸ e di spontaneità nativa.

Senghor è ben ispirato quando dice che «l'emozione è nera, la ragione è ellenica»²⁹, in quanto mira fin dall'inizio alla contrapposizione che abbiamo suggerito, emozione che designa precisamente la spontaneità nativa della vita.

Da parte sua, Eboussi-Boulaga dà il cambio a Cartesio dicendo: *Salto ergo sum*, «Ballo, dunque sono» (invece di *Cogito ergo sum*, «Penso, dunque sono»)³⁰. In effetti, l'identificazione dell'auto-affettività della vita – compresa l'emozione, qui tradotta dalla danza – con l'essere è legittima, mentre l'identificazione del pensiero con l'essere è riduttiva o addirittura fuorviante, poiché porta a ignorare la vita, senza la quale non c'è alcun pensiero. Allo stesso tempo, l'opposizione tra emozione e ragione è giustificata, anche se l'identificazione dell'essere con la ragione, o in un senso contrario all'emozione, è riduttiva e valida solo come indicazione di una certa idiosincrasia.

È dunque l'opposizione tra ragione e vita che ha senso, e può essere tradotta in termini di opposizione tra riflessione e spontaneità all'interno della stessa natura, all'interno dello stesso essere, per esempio l'essere umano³¹.

La priorità culturale della razionalità è percepibile negli occidentali, in accordo con il programma esplicito della filosofia illuminista, erede del programma che deriva dall'enunciato cartesiano e dalla sua ontologia della doppia sostanza (*res cogitans* – *res extensa*, pensiero ed estensione). Al contrario, l'originalità e la priorità della vita, così come la sua esuberante spontaneità in rapporto alla razionalità avvizzita, ci dicono senza dubbio qualcosa sulla particolare sensibilità degli africani e sulla loro diversità. Resta da vedere se quest'ultima resisterà sempre alla palude della globalizzazione e se non esigerà qualcosa come la sua istituzione quale *eccezione culturale*, per mezzo di politiche pubbliche di discriminazione positiva...

La priorità della vita rispetto alla riflessione – che è sempre secondaria – è tale da sottrarci alle illusioni del dogmatismo onnisciente, facendoci assumere

²⁷ P. TEMPELS, *La philosophie bantoue* (1949), traduit du néerlandais par A. Rubbens, Présence africaine, Paris 2013.

²⁸ Prendiamo in prestito questa espressione da Michel Henry, che cerca così di tradurre l'originalità della vita come *fenomeno* in relazione al pensiero, essendo questo mediato mentre la prima immediata. Cfr. M. HENRY, *op. cit.*

²⁹ L. SÉDAR SENGHOR, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Seuil, Paris 1964.

³⁰ F. EBOUSSI-BOULAGA, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Karthala, Paris 1997.

³¹ Cfr. R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991.

l'atteggiamento umile del pragmatismo attento alla realtà immediata. In questo modo, le ideologie nefaste e pervasive che prosperano sulle rovine del razionalismo moderno possono essere sconfitte.

Nell'età assiale, l'ateismo era impensabile, come lo è ancora oggi in gran parte dell'Africa. Questa è forse la grande differenza con l'attuale era postideologica, dove l'ateismo è una posizione filosofica a sé stante. La negazione di Dio ha il carattere categorico di ciò che nega: è l'assoluto alla rovescia. In quanto tale, è parassita e si nutre della sostanza di ciò che nega e distrugge.

D'altra parte, nell'immanenza individualistica, non è facile ammettere un'autorità assoluta, che ispiri la morale, se non l'individuo stesso e la sua volontà di affermarsi. Solo così possiamo spiegare la costituzione delle varie ideologie intorno all'idea dell'individuo. Si spiega soprattutto la loro espansione aggressiva, che non è solo il risultato dello spirito di rivalsea dei nuovi padroni del mondo, ma si considera ormai una dottrina perfettamente legittima, che si propone apertamente come un ideal-tipo.

Tuttavia, filosoficamente parlando, resta da chiedersi se questa nuova concezione dell'umano sia davvero un guadagno e se sia vera... Sffacciatamente e senza conservatorismi, in nome della sua differenza culturale, l'Africa può legittimamente rivendicare l'idea di persona come espressione della dignità umana e come paradigma morale, anziché quella dell'individuo, che si vorrebbe imporre ovunque.

Se il dibattito delle idee non può produrre da solo, qui e ora, una svolta sociale – una rivoluzione – tuttavia, nel medio e lungo periodo, la chiarezza che si sta delineando è suscettibile di influenzare cambiamenti graduali o addirittura mutazioni, anche in Africa.

Non è precisamente in questo meraviglioso fiorire delle questioni ultime che, dal punto di vista della sociologia comparata o della filosofia stessa, consiste il nostro interesse per l'idea dell'età assiale, quale paradigma storico della ricerca di senso e del risveglio della coscienza umana?

Bibliografia essenziale

BRAGUE RÉMI, *Modérément moderne. Les temps modernes ou l'invention d'une supercherie*, Flammarion, Paris 2014.

DELSOL CHANTAL, *La haine du monde. Totalitarismes et post modernité*, Les Éditions du Cerf, Paris 2016.

– *Le crépuscule de l'universel*, Les Éditions du Cerf, Paris 2019.

– *La fin de la chrétienté*, Les Éditions du Cerf, Paris 2021.

DIOP CHEIK ANTA, *Nations nègres et civilisations*, Présence Africaine, Paris 1954.

– *Antériorité des civilisations nègres*, Présence Africaine, Paris 1967.

- EBOUSSI-BOULAGA FABIEN, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Karthala, Paris 1997.
- HENRY MICHEL, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.
- JASPERS KARL, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis Verlag, Zürich 1949.
- MIMBU KILOL HIPPOLYTE, *La contribution de l'Afrique à la civilisation universelle, du IV^e millénaire avant J.-C. au III^e millénaire après J.-C.*, in «Présence Africaine», 1-2, n. 195-196, 2017, pp. 161-172.
- RICCEUR PAUL, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.
- SABUY SABANGU PAULIN, *Persona, natura e ragione. Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritismo*, Armando Editore, Roma 2005.
- *L'humain et l'être. Penser le réel d'après Robert Spaemann*, Ditunga, Mbujimayi 2022.
 - *Subjectivité et solidarité. L'être-personne en question*, L'Harmattan, Paris 2023.
- SÉDAR SENGHOR LÉOPOLD, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Seuil, Paris 1964.
- SINGER PETER, *Questions d'éthique pratiques*, Bayard, Paris 1997.
- SPAEMANN ROBERT, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991.
- *Persönen. Über den Unterschied zwischen etwas und jemand*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996.
 - *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, Puf, Paris 1997.
 - *Personnes. Sur la différence entre quelque chose et quelqu'un*, Puf, Paris 2009.
- SPAEMANN ROBERT, LÖW REINHARD, *Die Frage Wozu. Geschichte un Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, Munich-Zürich 1985.
- TAYLOR CHARLES, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris 1998.
- TEMPELS PLACIDE, *La philosophie bantoue (1949)*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Présence africaine, Paris 2013.

LUCA CORCHIA

Jürgen Habermas
(1929)

La poderosa *Storia della filosofia* di Jürgen Habermas¹ si presta a molte letture possibili per vastità di temi, ricchezza di fonti e di prospettive disciplinari. La particella “anche”, presente nel titolo tedesco *Auch eine Geschichte der Philosophie*, avverte la compresenza di molteplici linee argomentative che intersecano la storia delle idee e la teoria sistematica nelle consuete modalità ricostruttive del procedere habermasiano. I cercatori di materiali esploreranno in modo minuto le singole tappe di un’opera che tuttavia non segue le linee narrative cronologicamente ordinate di una storia della filosofia né risponde ai criteri filologici e critici dei cultori specializzati in autori, periodi e correnti. I cercatori di senso coglieranno invece lo sviluppo interno del progetto, soffermandosi sulla trama immediatamente filosofica di una “genealogia del pensiero postmetafisico” che ripercorre le “stazioni” dei discorsi sul rapporto tra fede e sapere, alla ricerca dei luoghi in cui si è compiuto il “congedo” dalle immagini onnicomprensive del mondo. La genealogia che si dipana seguendo le tracce di questi “lasciti” è intrecciata, a doppio filo, alle origini e ramificazioni dei tre paradigmi che danno forma e declinano il pensiero postmetafisico: l’ontologia antica e medioevale, il soggettivismo bifronte della modernità e la filosofia del linguaggio, nelle varianti ermeneutiche e pragmatiste. L’opera collega in un movimento di pensiero un “interesse sistematico” verso i processi di apprendimento che hanno innescato modelli generativi di problemi e soluzioni – paradigmi che nella storia della cultura occidentale hanno costituito i domini di intellegibile e dischiuso accessi epistemici alla comprensione del mondo e del sé. Contro il riduzionismo empirista che, con il proprio “appiattimento oggettivistico”, nega «ogni prospettiva cioè che *oltrepassi* nel suo complesso gli oggetti da noi incontrati nel mondo»², il “lascito” ereditato dall’elaborazione linguistica del sacro si presenta in forma

¹ J. HABERMAS, *Una storia della filosofia*, a cura di Luca Corchia e Walter Privitera, Feltrinelli, Milano 2022, vol. 1: *Per una genealogia del pensiero postmetafisico*.

² ID., *L’universalismo morale in tempi di regressione politica. Habermas sull’attualità e sul proprio percorso di ricerca*, Intervista di Claudia Czingon, Aletta Diefenbach e Victor Kempf, trad. it. di G. Andreozzi e L. Ceppa, Nuova Trauben, Torino 2020, p. 32. Nell’ultima opera Habermas esprime i timori per le conseguenze “patologiche” causate dalla “rimozione” piuttosto che dalla “rielaborazione

detrascendentalizzata o come “trascendenza dall’interno” nei criteri performativi di una ragione procedurale³.

Questa interpretazione della storia della filosofia affronta inoltre alcune controversie sistematiche tra paradigmi alternativi che si ripercuotono sull’“autocomprensione professionale”. Seguendo il corso dello sviluppo scientifico e, più in generale, di una crescente divisione del lavoro, Habermas osserva come si stia affermando la tendenza favorita dalla linea empirista humanista del pensiero postmetafisico a concepire la filosofia come una disciplina specialistica tra le altre: per un verso, fornendo un servizio analitico-concettuale ausiliare per le scienze cognitive (teoretiche e applicative), per altro verso, come prestatrice di consulenze per le organizzazioni. Dall’altro lato della biforcazione moderna, la linea trascendentale kantiana tiene conto del fatto che la filosofia è coinvolta nella riproduzione del mondo della vita⁴. Questo è il risvolto pratico relativo ai compiti della filosofia – la “motivazione” che ha mosso Habermas alla scrittura –, teso a risvegliare la riflessione su noi stessi e sul mondo e, non da ultimo, indicare possibili soluzioni intramondane alle sfide di una società globale in crisi, nella riproduzione delle “nostre” forme di vita e nel rapporto dialogico con le civiltà “altre”:

Solo alla luce dell’eredità da cui la filosofia nella sua forma postmetafisica si è distaccata si possono riconoscere le giuste proporzioni di questa eredità: l’emancipazione che porta all’uso della libertà razionale significa, al contempo, liberazione e vincolo normativo. Solo la comprensione delle ragioni che, a partire dalla Riforma, hanno indotto la filosofia del soggetto a compiere una svolta antropocentrica e soprattutto a prendere congedo, come

rammemorante” di un processo di formazione che conservi un “autoriferimento genealogico” al tracciato condotto con e contro la religione; ID., *Una storia della filosofia*, cit., vol. 1, p. 52.

³ Non tratteremo qui né le ricerche empiriche sulla tesi controversa di una secolarizzazione delle società contemporanee né la questione se le tradizioni religiose possano avere rilevanza per il pensiero postmetafisico. Nell’ultima opera, Habermas conferma che la ricerca genealogica è guidata da un “interesse asimmetrico”, cioè quello di un filosofo che cerca di capire che cosa abbia imparato la filosofia dal discorso sui rapporti tra fede e sapere e che si interroga su due questioni ulteriori: la prima è se quel lungo processo di traduzione reciproca tra filosofia e religione possa essere considerato oggi concluso; la seconda è come il pensiero postmetafisico debba porsi nei confronti della religione. *Ivi*, pp. 60-61. Le risposte confermano l’atteggiamento dialogico e le considerazioni sul ruolo pubblico della religione, pur con l’innesto di nuove ricerche e sociologiche e il confronto con i padri della teologia cristiana. Non vi sono discontinuità rispetto alla posizione di J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, trad. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015. Lo stesso Habermas mette in guardia dall’equivoco di una presunta “svolta religiosa”: «[U]na genealogia del pensiero metafisico realizzata dal punto di vista di un ateismo metodologico può anche essere intesa come una raccomandazione rivolta alla filosofia affinché essa sia pronta a imparare da questo potenziale di suggestione, senza però fare concessioni sull’uso autonomo della ragione» (ID., *Una storia della filosofia*, cit., p. 6n).

⁴ ID., *Postskriptum*, in ID., *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Berlin 2022, Band II: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, pp. 767-806, qui p. 768.

filosofia postmetafisica, dalla credenza in una giustizia redentrice o “salvifica”, può aprire gli occhi sulla misura della disposizione a cooperare che i soggetti comunicativamente socializzati devono richiedere all’uso della loro libertà razionale⁵.

La secolarizzazione della comprensione di sé e del mondo sposta quindi il *locus of control* verso la responsabilità del genere umano posto davanti al significato emancipatorio ambivalente del disincanto⁶.

Se dilatiamo lo sguardo dalla trama alla cornice in cui si dipanano i nessi genealogici e ancor più all’architettura complessiva del progetto, l’opera si presenta come una ricerca di sociologia storica sulla civilizzazione in cui viene spiegata la logica di sviluppo dei processi sociali che hanno dato la configurazione attuale alla costellazione occidentale. Questo tracciato qui interessa nei limiti di due questioni cruciali per teoria sociale che Habermas pone e la cui soluzione giustificerebbe la fondatezza dell’ultima impresa.

1. *La civilizzazione occidentale è un processo di razionalizzazione?*

La prima domanda interroga il ruolo della ragione nella storia che dall’omnizzazione attraverso il crocevia dell’epoca assiale prende forma nella razionalizzazione occidentale e può essere formulata nel quesito se per il genere umano sia la storia di un “progresso”. È un interrogativo comune a tutti i classici del pensiero filosofico e sociologico e accompagna dall’inizio la riflessione dello studioso tedesco, trovando momenti apicali in accese *querelle* con i maestri e gli epigoni della “critica della ragione” moderna⁷. Nell’ultima opera ritorna nella presa di posizione contro le “filosofie del declino”, esemplificate da Carl Schmitt, Leo Strauss, Karl Löwith e Martin Heidegger, che «vorrebbero “riportare indietro” la filosofia alle radici metafisiche e religiose» – alla teologia del Medioevo o alla metafisica greca, o addirittura alle sorgenti del pensiero presocratico – «e da lì muovere la critica della civilizzazione, con proposte terapeutiche conservatrici»⁸.

Rispetto alle diagnosi della crisi per cui il deragliamento è dovuto al distacco dal passato, Habermas non si accontenta di constatare che gli sviluppi della modernità occidentale, «che dal punto di vista dei loro critici sono considerati le cause delle crisi, nella descrizione che la modernità fa di se stessa vengono considerate delle conquiste»⁹. Egli sceglie dapprima la storia della filosofia occidentale come il terreno

⁵ J. HABERMAS, *Una storia della filosofia*, cit., p. 6.

⁶ *Ibidem*. Per una presentazione preliminare dei tre volumi che compongono l’opera, vedi W. PRIVITERA, L. CORCHIA, *Introduzione dei curatori*, in J. HABERMAS, *Una storia della filosofia*, cit., pp. IX-XXIV.

⁷ Vedi J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.

⁸ *Id.*, *Una storia della filosofia*, cit., p. 24.

⁹ *Ivi*, p. 50.

esemplare «per mettere in evidenza lo spettacolo incoraggiante di quelle tracce di apprendimento cognitivo, sociale e morale lasciate dall'attività di scavo della “talpa della ragione”»¹⁰. Rispetto alla fondazione diretta che la teoria dell'argomentazione compie con la differenziazione delle forme di sapere e la giustificazione dei relativi criteri di validità, la genealogia segue dall'interno il pensiero occidentale negli intrecci tra “fede” e “sapere” ricostruendo le “buone ragioni” che condussero attraverso nuove esperienze del mondo alla razionalizzazione moderna. Va precisato che non vi è alcuna concessione idealistica né lo scivolamento verso una filosofia della storia. L'indagine genealogica non è una storia universale e finalistica che illustra il *telos* e lo svolgimento degli eventi. Questa risposta alla domanda dal sapore sospettosamente hegeliano sulle possibili tracce della ragione nella storia non è più disponibile nelle condizioni del pensiero postmetafisico. E neppure le ipotesi ricostruttive sulla logica di sviluppo dei processi di apprendimento vanno confuse con una “teoria del progresso”. La posizione di Habermas è stata sempre chiara.

La genealogia ricostruisce il percorso con cui si è giunti a giustificare nuovi principi di conoscenza, fondamenti giuridici e morali, idee di autonomia e auto-realizzazione, una comprensione storica grazie ad “argomenti migliori”, senza per questo dover negare la ragionevolezza ermeneutica delle immagini del mondo di «un passato che, nel corso di un processo di formazione, rimane ancora un fatto determinante per il presente perché è il proprio passato, anche quando è stato lasciato consapevolmente alle spalle»¹¹. Quando il “sapere-come”, divenuto un *habitus* nel mondo quotidiano, viene problematizzato un pezzo alla volta, si scopre che le categorie e le pratiche cognitive cui ci siamo affidati per generare risultati razionali e abbiamo accettato come generalmente vincolanti sono dissonanti e implausibili o lo sono meno di nuovi modelli di interpretazione del mondo. Apprendere significa quindi risolvere degli errori e – come ha argomentato Hans Blumenberg – questi processi di apprendimento si giustificano in modo “immanente” in quanto «le concezioni risultanti dalla revisione di errori non hanno bisogno di nessun'altra giustificazione al di là delle ragioni che hanno condotto a questa stessa revisione»¹².

L'obiezione che Habermas muove agli “autori delle storie del declino” è di non essersi chiesti seriamente quali siano state le “buone ragioni” dei moderni

per abbandonare il concetto greco o cristiano di *logos* o la ragione divina e assumere come modello, al loro posto, le scienze naturali matematiche o la giurisprudenza e il diritto dei popoli. Non si sono chiesti se essi non avessero buone ragioni per sostituire le domande ontologiche con quelle gnoseologiche; per interessarsi all'idea di autoconservazione piuttosto che a quella di essere; per differenziare il concetto di ragione in modo tale che

¹⁰ J. HABERMAS, *Reply*, in «Constellations», 28, n. 1, pp. 67-78, qui p. 68.

¹¹ ID., *Una storia della filosofia*, cit., p. 52.

¹² *Ibidem*.

a diverse categorie di questioni – questioni empiriche e teoretiche, morali e giuridiche, etiche, estetiche ed espressive – non si dovesse più rispondere in un unico modo, ossia nella prospettiva di un pensiero cosmologico o teologico (un pensiero del bene o di Dio capace di istituire unità); e se essi non avessero buone ragioni anche per esigere per ciascuno di questi aspetti altre categorie di ragioni e altri modelli di giustificazione¹³.

Il passaggio dalla fondazione diretta della validità dei criteri della razionalità moderna alla ricostruzione genealogica dei mutamenti paradigmatici, che possiamo ripercorrere razionalmente dall'interno come processi di apprendimento che hanno convinto anche coloro che vi hanno preso parte, serve ad Habermas a rispondere all'obiezione che ci muoviamo "narcisisticamente" nel nostro orizzonte argomentativo:

Noi vogliamo sapere *per quali ragioni ripercorribili* il pensiero postmetafisico si è sostituito in larga misura ai modi di pensare più antichi, in ogni caso *intra muros*. Soltanto la dinamica ripercorribile razionalmente dell'acquisizione delle nostre convinzioni epistemiche di fondo fa sì che la validità dei presupposti, ormai ovvi, della comprensione moderna del sé e del mondo si liberi da una contingenza affermata in modo provocatoriamente dogmatico¹⁴.

Come detto, la storia della filosofia è solo un ambito elettivo della storia della cultura e in senso estensivo questa è una disposizione che modifica l'ordine naturale degli eventi, libera dagli schematismi istintuali della riproduzione animale e assoggetta alla ragione una seconda natura sociale di cui siamo gli artefici e il prodotto:

Ciò che chiamiamo "ragione" è solo il riflesso soggettivo di una forma di vita socio-culturale di *soggetti socializzati linguisticamente* che non solo non possono *non* apprendere, ma che apprendono in una modalità del tutto nuova, una modalità creatrice di tradizioni, cumulativa e *auto-accelerantesi*. In questo modo tali soggetti trasformano incessantemente il profilo storico delle loro forme di vita e, nella misura in cui questi cambiamenti sono riconducibili a processi di apprendimento, possono anche *migliorare* razionalmente la loro forma di vita¹⁵.

Questi processi di apprendimento hanno reso possibile la mentalità scientifica e un metodo rigoroso per la conoscenza del mondo, lo straordinario sviluppo delle forze produttive, l'organizzazione funzionale delle organizzazioni economiche e politiche e una condotta di vita più metodica. In modo simile al "progresso scientifico", nello sviluppo ontogenetico, nei legami solidaristici tra gruppi e negli ordinamenti normativi dei sistemi sociali vi sono le tracce di un "progresso socio-morale" elaborato da tradizioni culturali al quale si salda l'autocomprensione della

¹³ *Ivi*, p. 53.

¹⁴ *Ivi*, p. 55.

¹⁵ *Ivi*, pp. 151-152.

nostra civiltà moderna. I progressi sociali e morali si traducono anche in istituzioni che migliorano il potenziale di risoluzione consensuale non violenta dei conflitti sociali tra individui o tra collettivi. E tra tali conquiste della civilizzazione occidentale figurano l'abolizione della schiavitù, la condanna della tortura e della pena di morte, la tolleranza religiosa, i diritti di libertà, l'eguaglianza e le pari opportunità, l'inclusione dei diversi, oltre alla sovranità popolare, ai sistemi di *welfare state*, il rifiuto della guerra come strumento di offesa, la giurisdizione penale globale per crimini contro l'umanità, la protezione della natura, i diritti degli animali ecc.¹⁶.

2. *La civilizzazione occidentale è un processo universale?*

Una volta avvalorato che le trasformazioni socio-culturali della modernità occidentale sono il prodotto storico di una razionalizzazione del pensiero e delle forme di vita – seppure non pienamente “compiuta” rispetto alle “possibilità oggettive” dischiuse dai processi di apprendimento culturali e non ancora istituzionalizzate in strutture sociali –, Habermas pone la questione della valenza universale non soltanto del percorso di sviluppo occidentale del pensiero postmetafisico bensì dell'intera nostra civilizzazione. Se la genealogia descrive il legame tra i processi di apprendimento cognitivi e morali, generatori di nuovi criteri di razionalità che “noi” oggi presupponiamo nelle nostre esperienze del mondo e il «contesto inconfondibile di una particolare civiltà», la cui cultura è «plasmata dalle tradizioni greca, ebraica e cristiana», per altro verso – ed è una delle tesi più controverse della concezione habermasiana della storia – «quel particolare contesto di nascita non deve necessariamente contraddire la pretesa di validità universale di una determinata modalità di pensiero sostanzialmente procedurale»¹⁷. Questa tesi si scontra con una mutata consapevolezza della storia imperialista dell'Occidente. Le civiltà non occidentali sono state trascinate nel vortice della modernizzazione e oggi «lottano – *nelle persistenti condizioni asimmetriche del postcolonialismo* – per dar seguito consapevolmente alle proprie tradizioni»¹⁸. La società planetaria multiculturale è composta da civiltà plasmate da diverse visioni del mondo ed è tuttora alla ricerca di norme comuni di convivenza e di principi politici che rendano possibile l'intesa interculturale.

Habermas prende posizione contro due concezioni antitetiche della civilizzazione.

La prima, le cui matrici si trovano nelle teorie classiche della società, da Saint-Simon, Marx e Comte fino a Parsons, continua ad affermare l'integrazione sistemica di una società planetaria collegata in una rete non solo economica ma anche giuridi-

¹⁶ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, cit., Bd. II, p. 791.

¹⁷ ID., *Una storia della filosofia*, cit., p. 94.

¹⁸ *Ivi*, p. 93.

co-politica e in forme di vita sempre più simili secondo il tracciato della modernità occidentale¹⁹. Da qui anche la tesi di un'unica, pur ibrida, "cultura mondiale":

Sulle orme della comunicazione digitale despaializzata e secondo il modello di un movimento al tempo stesso accelerato e globalmente sconfinato di persone, beni e capitali, altri sottosistemi come la scienza e la tecnica, la musica e la cultura di massa, lo sport e il crimine organizzato, il diritto, la medicina, l'educazione e così via si insinuano in maniera sempre più penetrante tra confini statali e culturali. [...] [I]n tutte le regioni del mondo si sviluppano la stessa *infrastruttura* economica e statale, le stesse culture di esperti, forme analoghe di vita razionalizzata – le stesse forme abitative e reti di trasporti urbani – sistemi amministrativi, sanitari ed educativi organizzati in maniera simile, gli stessi mass media e così via²⁰.

Da questo punto di vista, le differenti culture, che si presentano sempre al plurale, trovano oggi, nella migliore delle ipotesi, delle nicchie marginali a livello regionale. Sennonché, le società della "comunità internazionale" non si differenziano solo per il livello di sviluppo socio-economico e il potere politico-militare, su quella scala della modernizzazione sociale per la quale "l'Occidente" rappresenta il "metro di paragone". Esse

si distinguono anche sulla base del loro *profilo di civiltà* e sulla base dell'origine del loro percorso di sviluppo culturale, ossia secondo l'impronta storica, e soprattutto religiosa, dei contesti in cui le società più o meno "modernizzate" sono tuttora *inserite*²¹.

Per altro verso, Habermas critica le teorie della civilizzazione che enfatizzano la "forza pregnante" delle religioni nei conflitti della società planetaria multicultural. Per l'approccio essenzialista del "culturalismo radicale", che da Arnold Toynbee e Oswald Spengler, attraverso la logica amico-nemico di Carl Schmitt, giunge a Samuel Huntington, le civiltà sono

oggettivate [...] in macrosoggetti strutturati olisticamente che, in quanto totalità, si delimitano reciprocamente. Non appena questi attori collettivi cessano di coesistere l'uno accanto all'altro in maniera irrelata, possono solo *scontrarsi*²².

In questa lettura la modernità è un programma inscritto soltanto nella cultura occidentale ma ciò equivale a ignorare l'assimilazione che le ricerche sociologiche riscontrano.

¹⁹ *Ivi*, pp. 95-96.

²⁰ *Ivi*, p. 97.

²¹ *Ivi*, p. 96.

²² *Ivi*, p. 98.

A partire dalla prospettiva sulle *multiple modernities* di Shmuel N. Eisenstadt, Habermas ritiene più promettente la ricerca storica comparata “diversificante” di Johann P. Arnason «sulla varietà di volti che “la” modernità assume in altre regioni mondiali nel corso della globalizzazione degli impulsi provenienti dall’Occidente»²³. Si tratta di processi che partono dalla cultura occidentale ma che nel quadro delle altre culture vengono rielaborati “a modo proprio”, attingendo cioè alle proprie risorse culturali:

[L]a stessa tensione dialettica tra tradizione e modernità da cui un tempo è scaturita la forma occidentale della modernità opera adesso anche in altri complessi di civilizzazione²⁴.

Dal livello descrittivo Habermas passa poi a quello normativo, ponendo la questione se in una società planetaria di fatto multiculturale un’intesa interculturale sui principi della giustizia politica «possa essere pensata come *possibile*, anche se le parti che vi si incontrano sono plasmate dalle eredità culturali di religioni mondiali *concorrenti*»²⁵. L’“esperimento mentale”, va precisato, intende giustificare perché il “principio del discorso”, con i suoi esigenti presupposti controfattuali, sia un criterio adeguato all’intesa comunicativa e precisare a quali condizioni aggiuntive possa essere soddisfatto anche in un dialogo interculturale che richiede una comprensione reciproca e un senso di obbligazione così astratti e universali. Habermas assume che nella loro vita quotidiana, pur in presenza di differenze nella comprensione laica e/o religiosa di sé e del mondo, i partecipanti a un ipotetico discorso interculturale abbiano «un comune modo di pensare secolare, ossia la comunanza di un livello di discussione *laico in senso debole*»²⁶. Ciò dipende dalla circostanza fattuale che la formazione storico-sociale attuale promuove in tutte le popolazioni del globo degli “atteggiamenti funzionalmente necessari” che si cristallizzano intorno al pensiero analitico, alla scelta razionale e all’agire strategico. Questo modo di pensare secolarizzato, se non si traduce direttamente in orientamenti di valore liberali, mina le norme e i valori tradizionali che non sono compatibili con la pressione razionalizzante dell’economia capitalista e del potere politico burocratico, con i saperi scientifici, giuridici, economici, sociali e degli esperti istituzionalizzati nelle scuole, università e centri di ricerca, e le

²³ *Ivi*, p. 99.

²⁴ *Ivi*, p. 100. «Ciò è oggi particolarmente evidente nelle culture dell’Asia orientale, ma anche in quelle dell’Africa. Qui le tradizioni autoctone generatrici di identità danno la propria impronta non solo allo stile della comunicazione quotidiana e alla fisionomia inconfondibile del mondo della vita, ma anche al modo di istituzionalizzare la burocrazia statale e i rapporti di mercato, al modello di architettura e pianificazione delle megalopoli, all’*ethos* dell’istruzione e al curriculum scolastico, al valore attribuito ai risultati professionali, al consumo e al tempo libero, allo sport, alla salute e così via» (*ibidem*).

²⁵ *Ivi*, p. 107.

²⁶ *Ivi*, p. 108.

dissonanze culturali dovute al pluralismo delle visioni del mondo e forme di vita comunque presenti anche nelle società più chiuse²⁷.

La tesi con cui Habermas risolve non solo le condizioni di un *overlapping consensus* tra diverse parti religiose su questioni fondamentali – su cui si può realizzare sulla base di un’intersezione di convinzioni interreligiose comuni²⁸ – bensì, al livello più esigente, le condizioni di un accordo procedurale tra i partecipanti secolarizzati e quelli religiosi si basa su due assunti che non possono essere desunti dall’interno della ricerca genealogica. Affinché la pretesa di universalità collegata al pensiero postmetafisico non sia un’impropria generalizzazione dell’Occidente ma risulti fondata anche dal punto di vista delle altre civiltà, si dovrebbe dimostrare che tra le grandi civiltà esistono “affinità” nelle modalità di apprendimento con cui evolvono di fronte all’ostinata resistenza falsificante esercitata dalla natura e ai conflitti che sfidano l’integrazione sociale producendo crisi tra loro comparabili:

Da un lato troveremo infatti indizi che le immagini del mondo dell’età assiale assieme alla loro strutturazione analoga dispongono anche di un analogo potenziale cognitivo. E, dall’altro, dovremmo aspettarci un certo parallelismo dei processi di apprendimento, se fosse vero che lo stesso potenziale cognitivo è stato stimolato da sfide analoghe e si è esaurito nel corso della risoluzione di problemi analoghi²⁹.

Se le differenze culturali per cui è necessario raggiungere un’intesa almeno sulle condizioni procedurali del dialogo interculturale dipendono da “circostanze contingenti”, cioè dalla dinamica storica del loro percorso evolutivo, Habermas continua a ritenere che tutte le civiltà o formazioni storico-sociali seguano un percorso che le pone di fronte ad analoghi problemi sistemici di adattamento e problemi sociali di integrazione, per cui gli stadi evolutivi che esse attraversano nella loro logica di sviluppo sono gli stessi³⁰.

3. *Se la risposta è ancora la teoria dell’evoluzione sociale*

Entrambe le questioni – la razionalità e l’universalità della civilizzazione occidentale – trovano risposta nella teoria dell’evoluzione sociale a cui Habermas lavora dai primi anni ’70, senza soluzione di continuità, e che trae precise conferme nell’enunciazione programmatica dell’ultima opera:

²⁷ Habermas richiama qui le riflessioni di John Rawls e il confronto compiuto dagli anni ’90.

²⁸ J. HABERMAS, *Una storia della filosofia*, cit., p. 107.

²⁹ *Ivi*, pp. 115-116.

³⁰ *Ivi*, p. 116n.

Per il nostro progetto questa duplice prospettiva ha come conseguenza che lo sviluppo delle immagini del mondo non solo può essere considerato dall'interno, come il risultato di processi di apprendimento, ma rispecchia anche processi di apprendimento socio-evolutivi nei quali esso è collocato e per la cui comprensione la filosofia ha bisogno dell'apporto delle scienze umane e sociali³¹.

Non solo, gli apprendimenti teoretici e normativi, esemplarmente elaborati dalla filosofia occidentale, possono essere «generalizzati nella forma di una teoria della società»³².

Per la comparazione è disponibile la ricostruzione della logica evolutiva delle civiltà.

Vi è una linea di continuità tra *Una storia della filosofia* e il programma di ricerca che Habermas aveva abbozzato nei saggi *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976), in cui “prende sul serio l'intento teoretico” di Marx definendo la prima “tesi” per cui il materialismo storico per le impostazioni prevalenti era soprattutto una teoria dell'evoluzione sociale³³. La *Teoria dell'agire comunicativo* ha seguito quel programma senza peraltro più qualificarlo con l'espressione “impostata materialisticamente”. Qui Habermas parla di una “sovrapposizione parziale” tra “strategie teoriche parallele”³⁴. Il problema fondamentale rimane però quello di costruire una «connessione concettuale non banale» tra i due paradigmi dominanti nelle scienze sociali – la teoria dei sistemi e la teoria dell'azione –, ricostruire gli elementi costitutivi delle formazioni storico-sociali ed elaborare dei teoremi sulla logica e la dinamica dell'evoluzione sociale «intesa come comportamento binario per la soluzione di problemi dei macrosistemi»³⁵ – la differenziazione e complessità sistemica e la razionalizzazione del mondo della vita.

Un macrosistema o “società” è «un insieme di contesti di azione e di comunicazione stabilizzato in modalità sistemica e composto da gruppi integrati socialmente capaci di risolvere conflitti e di cooperare – gruppi per parte loro immersi nei contesti del mondo della vita»³⁶. A seconda del livello e del nesso tra le forme di integrazione attraverso i media dei sistemi funzionali e le forme di integrazione sociale prodotte comunicativamente nel mondo della vita si definiscono differenti tipi di formazioni

³¹ *Ivi*, p. 23.

³² *Ivi*, p. 57.

³³ J. HABERMAS, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in *ID.*, *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di Emilio Agazzi, Unicopli, Milano 1983, pp. 151-165, qui p. 152.

³⁴ *ID.*, *Teoria dell'agire comunicativo*, trad. it. di P. Rinaudo e a cura di Gian Enrico Rusconi, il Mulino, Bologna 1986, p. 769. Nel 2022 è uscita una nuova edizione con una puntuale traduzione di Leonardo Ceppa – e un'ampia introduzione di Alessandro Ferrara – a cui è preferibile fare riferimento.

³⁵ *ID.*, *Storia ed evoluzione*, in *ID.*, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, trad. it. e a cura di Furio Cerutti, Etas Libri, Milano 1979, pp. 154-206, qui p. 183.

³⁶ *ID.*, *Una storia della filosofia*, cit., p. 118.

storico-sociali con differenti “principi di organizzazione”, che possiamo trattare dal punto di vista evolutivo – le società neolitiche, arcaiche, tradizionali e moderne³⁷ – e con una prospettiva comparativa studiando la compresenza temporale di molteplici “infrastrutture” che stabilizzano la riproduzione materiale nelle società e con l’ambiente naturale e di forme di vita ai quali i sistemi funzionali continuano in ogni caso a rimanere ancorati nella dimensione semantica dei significati (tradizione culturale), del tempo storico (socializzazione delle generazioni) e dello spazio sociale (integrazione di individui e gruppi)³⁸. L’ultima opera continua a congiungere «l’analisi funzionalista dei cambiamenti di struttura e di funzione con il chiarimento di questioni genetiche»³⁹. E ancora il limite riscontrato nell’approccio sistemico è l’incapacità di analizzare la logica dei processi di apprendimento cognitivi e socio-morali che sono “possibilità oggettive”, sebbene non ancora istituzionalizzate. Questi apprendimenti che possono risolvere le sfide sistemiche dipendono dalle risorse del mondo della vita necessarie per la genesi di nuovi “principi di organizzazione” che, a loro volta, saranno poi in grado di sviluppare un incremento qualitativo nelle stesse capacità di autoregolazione e di adattamento dei sistemi sociali⁴⁰.

Se le questioni della razionalità e universalità della civilizzazione occidentale trovano risposta nella teoria dell’evoluzione sociale – per i cui concetti fondamentali, teoremi e ricostruzioni qui non possiamo che rimandare a scritti precedenti⁴¹ –, allora si presentano gli stessi dubbi e critiche che Habermas non ha mai risolto dopo l’intenso e fruttuoso periodo di lavoro collettivo condotto al Max Planck Institut di Starnberg. In sintesi, le riserve non riguardano un suo presunto cedimento a filosofie della storia e del progresso. Ferma è la distanza dalle ipotesi di linearità, continuità, necessità e irreversibilità della logica di sviluppo evolutivo, come se potesse essere ricondotto a trame teleologiche e le diverse culture fossero degli epifenomeni di una civiltà al singolare, un *Gattungssubjekt*.

Le ricostruzioni razionali *ex post* descrivono i passaggi evolutivi che creano le condizioni di possibilità per la razionalizzazione e la genesi di nuovi principi di organizzazione sociale. Tuttavia, il carattere atipico delle asserzioni teoretiche sull’evoluzione sociale non consente, a differenza delle scienze nomologiche, di inferire delle “previsioni condizionate” sugli avvenimenti storici del futuro e le limita ai soli «processi di sviluppo riconoscibili retrospettivamente». Non solo «tutto sarebbe potuto essere diverso» ma molte delle possibilità strutturali non

³⁷ *Ivi*, p. 59.

³⁸ *Ivi*, p. 119.

³⁹ J. HABERMAS, *Storia ed evoluzione*, cit., p. 182.

⁴⁰ *Id.*, *Una storia della filosofia*, cit., p. 124.

⁴¹ L. CORCHIA, *Il programma di ricerca e la sua recezione critica*, in M. AMPOLA, L. CORCHIA, *Dialogo su Jürgen Habermas*, Ets, Pisa 2010, pp. 7-86; *Id.*, *Le tendenze di crisi nella società tardo-capitalista. Il modello habermasiano e la sua attualità per la sociologia*, in M. PENDENZA, F. ANTONELLI, R. IANNONE, G. RICOTTA (a cura di), *Riassemblare la società*, Morlacchi, Perugia 2022, pp. 75-90.

sono state ancora socialmente istituzionalizzate e forse non avranno mai un'oggettivazione istituzionale⁴²:

[S]e ed eventualmente quando si arrivi a nuove formazioni strutturali, dipende da condizioni contingenti di contorno e da processi di apprendimento empiricamente indagabili. [...] Sono molti i sentieri che possono portare al medesimo livello di sviluppo; tanto più sono improbabili sviluppi *unilineari*, quanto più numerose sono le unità evolutive. D'altra parte, non c'è neanche alcuna garanzia di sviluppi *interrotti*; dipende semmai da costellazioni accidentali se una società si arresta improduttivamente a una certa soglia dello sviluppo, oppure se risolve i suoi problemi sistemici nello sviluppo di nuove strutture. Infine, sono possibili, ed empiricamente documentati in gran numero, *regressi* nell'evoluzione⁴³.

La critica alla filosofia della storia, inoltre, restituisce a ciascun attore la responsabilità storica dei "futuri possibili" prodotti dal processo di razionalizzazione:

Questo tipo di interpretazione storica non mira a proiezioni utopiche e non fornisce alcuna garanzia di progresso [...]. Ma può fornire ragioni per credere che le capacità razionali umane si sviluppino in modo tale da rendere possibile la ricerca di soluzioni ai problemi pratico-politici attraverso l'istituzionalizzazione delle potenzialità razionali costruite dall'apprendimento sociale, e quindi incoraggiare i movimenti sociali a tradurre tali potenzialità in realtà⁴⁴.

Habermas rimarca di aver utilizzato il termine "imparare" nel senso pragmatico di "affrontare i problemi con i propri sforzi". E se i tali risultati sono per lo più cumulativi, «questi progressi non sono dovuti a uno spirito che attraversa la storia [...] ma a un'attività di *problem solving* più o meno riuscita di molte generazioni»⁴⁵.

Un rilievo critico a questa nuova grande sintesi, per contro, concerne la mancata ripresa della giustificazione epistemologica e chiarificazione metodologica delle ricostruzioni razionali *ex post* che orientano la genealogia storica dei processi di apprendimento. La divisione dei compiti che Habermas assegna alla teoria dell'evoluzione sociale e alla ricerca storiografica rimane immutata. Mentre la prima ricostruisce la logica di sviluppo delle formazioni storico-sociali, la seconda fornisce la spiegazione di avvenimenti contingenti e contestualizzati nello spazio e nel tempo. La complementarità però è ambigua.

⁴² J. HABERMAS, *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, cit., pp. 196-197.

⁴³ ID., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, cit., p. 115. Nell'ultima opera si legge ancora che «la forma di vita di *homo sapiens* è strettamente congiunta a "progressi", che però dischiudono anche la dimensione delle "regressioni"» (ID., *Una storia della filosofia*, cit., p. 152).

⁴⁴ ID., *Reply*, in «Constellations», 28, n. 1, pp. 67-78, qui p. 68.

⁴⁵ *Ivi*, p. 75.

Il primo problema deriva da fatto che le ricostruzioni razionali *ex post* – così come i modelli neo-funzionalisti sistema/ambiente – non possono avere un'applicazione storiografica⁴⁶. Tali “modelli” sono adatti, al massimo, a indicare agli storici dove cercare gli specifici compiti che determinati attori o sistemi sociali hanno dovuto affrontare in determinate situazioni, i tentativi intrapresi tra i possibili e gli apprendimenti che hanno condotto a una soluzione innovativa⁴⁷. Tuttavia, il passaggio dalle genealogie storiche di “limitati processi innovativi” alla “logica di sviluppo di competenze universali” oltrepassa il quadro teorico con cui la storiografia intende spiegare la sequenza degli accadimenti. Habermas ritiene, infatti, che il contributo della teoria dell'evoluzione sociale a una storiografia pur “sociologizzata” si limiti a fornire dei concetti astratti, problemi di ricerca e interpretazioni generali. Ogni storia stabilisce delle relazioni tra gli eventi di una data situazione selezionando una “serie possibile di condizioni necessarie” a partire da uno sfondo di sapere che è presupposto globalmente e che non avanza “pretese di validità empirica”. L'offerta “seppur modesta” della teoria sociale alla storiografia dovrebbe essere proprio quella di elaborare «una metateoria per valutare le storie concorrenti di una stessa sfera di fenomeni. Forse se ne possono ricavare punti di vista atti alla critica o alla giustificazione di direttrici problematiche e di prospettive narrative»⁴⁸.

Il secondo problema concerne l'apporto della ricerca storica nella definizione per la scoperta e per il controllo delle ipotesi delle scienze ricostruttive. Secondo Habermas, essa svolge, per un verso, una “funzione euristica” per la formazione di teoremi sull'evoluzione suggerendo raffronti tipologici fra le strutture sociali e le logiche di sviluppo delle formazioni storico-sociali e mettendo in evidenza l'eventuale ristrettezza provinciale del campo di applicazione di teorie sociali che presentano “pretese di universalità”. Per altro verso, la ricerca storica esercita l'insostituibile “funzione tecnica” di procurare i dati storici necessari alla verifica dei teoremi sulle “condizioni necessarie alla riproduzione sociale”. I principi di organizzazione, infatti, circoscrivono soltanto lo “spazio logico evolutivo” dei processi di apprendimento ma “se” e “quando” si determinino le condizioni che pongono una sfida evolutiva, quelle favorevoli o meno alla genesi e al consolidamento di nuovi principi di organizzazione e strutture di coscienza nel mondo della vita, dipende dalle circostanze “contingenti di contorno” che sono oggetto della ricerca storica. Essa «deve spiegare, in termini genetici, *se, come e quando* una determinata società abbia raggiunto un determinato *livello* di sviluppo nelle sue strutture-base»⁴⁹. La questione controversa, tuttavia, è che Habermas ha specificato che si tratta di una «verifica indiretta» di «*teoremi quasi-empirici*».

⁴⁶ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 705.

⁴⁷ ID., *Storia ed evoluzione*, cit., p. 168.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 196-197.

⁴⁹ *Ivi*, p. 184.

Il fatto che egli non abbia compiuto dei tentativi di precisare l'epistemologia dell'approccio ricostruttivo rischia di minare alle fondamenta uno dei programmi di ricerca più ambiziosi teso a combinare la teoria dell'evoluzione sociale e la ricerca storica – «metodicamente tenute distinte» ma «riferite l'una all'altra»⁵⁰. Si tratta di una lacuna che investe la ricostruzione del materialismo storico, la teoria dell'agire comunicativo e la più recente genealogia.

Bibliografia essenziale

- CORCHIA LUCA, *Il programma di ricerca e la sua recezione critica*, in M. AMPOLA, L. CORCHIA, *Dialogo su Jürgen Habermas*, Ets, Pisa 2010, pp. 7-86.
- *Le tendenze di crisi nella società tardo-capitalista. Il modello habermasiano e la sua attualità per la sociologia*, in M. PENDENZA, F. ANTONELLI, R. IANNONE, G. RICOTTA (a cura di), *Riassemblare la società*, Morlacchi, Perugia 2022, pp. 75-90.
- HABERMAS JÜRGEN (1975), *Tesi per la ricostruzione del materialismo storico*, in ID., *Dialettica della razionalizzazione*, a cura di Emilio Agazzi, Milano, Unicopli, 1983, pp. 151-165.
- (1976), *Storia ed evoluzione*, in ID., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, trad. it. e a cura di Furio Cerutti, Etas Libri, Milano 1979, pp. 154-206.
 - (1981), *Teoria dell'agire comunicativo*, trad. it. di P. Rinaudo e a cura di Gian Enrico Rusconi, il Mulino, Bologna 1986; trad. it. di L. Ceppa, il Mulino, Bologna 2022.
 - (1985), *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.
 - (1996), *Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo*, in ID., *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, trad. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 88-115.
 - (2012), *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, trad. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015.
 - (2019a), *Una storia della filosofia*, a cura di Luca Corchia e Walter Privitera, Feltrinelli, Milano 2022, vol. 1: *Per una genealogia del pensiero postmetafisico*.
 - (2019b), *Postskriptum*, in ID., *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Berlin 2022, Band II: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, pp. 767-806.
 - (2020), *L'universalismo morale in tempi di regressione politica. Habermas sull'attualità e sul proprio percorso di ricerca*, Intervista di Claudia Czingon, Aletta Diefenbach e Victor Kempf, trad. it. di G. Andreozzi e L. Ceppa, Nuova Trauben, Torino 2020.
 - (2021), *Reply*, in «Constellations», 28, n. 1, pp. 67-78.
 - (2022), *Nachwort zur Taschenbuchausgabe*, in ID., *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Berlin 2022, Band II: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, pp. 811-834.
- PRIVITERA WALTER, CORCHIA LUCA, *Introduzione dei curatori*, in J. HABERMAS, *Una storia della filosofia*, cit., vol. 1, pp. IX-XXIV.

⁵⁰ J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 303.

PAOLO COSTA

Charles Taylor
(1931)

1. Charles Taylor, filosofo canadese, nato a Montreal nel 1931, è essenzialmente uno studioso dell'identità moderna¹. Che cosa significa, in breve, per lui indagare l'identità moderna? Significa, anzitutto, concepire la modernità come un problema ermeneutico. La modernità solleva cruciali questioni interpretative per due motivi principali: 1) perché rappresenta una cesura epocale nella storia dell'umanità (esistono validi motivi, infatti, per ritenere il cosiddetto "antropocene" un sinonimo di civiltà moderna); 2) perché fin dalle sue origini è esistito un radicale conflitto di interpretazioni circa il reale significato della sua genesi e della sua destinazione storica.

Più in particolare, Taylor è uno studioso dell'identità moderna occidentale (o, come preferisce dire lui, «nordatlantica»), con una particolare sensibilità per la complessità e l'ambivalenza di tale identità, più precisamente per la pluralità delle sue traiettorie locali². Il retroterra biografico di questa ricettività ermeneutica è un elemento significativo che va tenuto sempre presente quando si leggono i suoi scritti. La terra di origine di Taylor, il Québec, come l'Italia, ha vissuto una fase di modernizzazione tarda e impetuosa, che nel giro di pochi decenni ha trasformato un Paese che alla fine della Seconda guerra mondiale era ancora etnicamente omogeneo, tradizionalista, cattolico, rurale, politicamente moderato

¹ Per una disamina complessiva del pensiero di Taylor, cfr. H. ROSA, *Identität und kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. / New York 1998; R. ABBEY, *Charles Taylor*, Princeton University Press, Princeton 2000; P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano. Filosofia politica e antropologia filosofica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001; N.H. SMITH, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity Press, Cambridge 2002; A. LAITINEN, *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*, Walter de Gruyter, Berlin 2007. Eccellenti raccolte di saggi sulla sua opera sono: J. TULLY (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; R. ABBEY (ed.), *Charles Taylor*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; G. LAFOREST, PH. DE LARA (éd.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Presses de L'Université Laval - Éditions du Cerf, Sainte-Foy - Paris 1998; M. KÜHNLEIN, M. LUTZ-BACHMANN (hrsg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2011; S. TAUSSIG (éd.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Cnrs Éditions, Paris 2014.

² C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

in una nazione plurale, secolare, urbana, postindustriale, politicamente radicale. A dispetto della sua veemenza, la transizione epocale vissuta negli ultimi sessant'anni dalla provincia francofona del Canada non ha avuto però alcunché di lineare ed è stata accompagnata da costanti controversie interpretative circa il suo significato, valore e prospettive future.

Osservata dai margini, la Grande Trasformazione moderna appare per sua stessa natura policentrica. Come ha notato Taylor in uno dei suoi rari testi autobiografici: «Esistono solo eccentricità, esistono solo posizioni eccentriche, la nostra tra le altre»³. La credenza nell'«universalità del particolarismo» accomuna Taylor a uno degli autori che più lo hanno influenzato negli anni del suo apprendistato intellettuale: il filosofo tedesco Johann Gottfried Herder (1744-1803)⁴.

Secondo Herder, la specie umana può realizzare la propria essenza solo attraverso espressioni culturali particolari. Non esiste cioè l'umanità se non nelle sue manifestazioni storiche distinte, che rappresentano, per così dire, uno scorcio su una realtà irriducibilmente stereoscopica. Ogni nazione, insomma, ha il proprio spirito, il proprio carattere archetipico, che rappresenta un contributo insostituibile alla realizzazione della “forma” umana. Da questa convinzione deriva l'adesione di Herder a una variante di nazionalismo non esclusivista, che riconosce cioè a ogni nazione il diritto di fiorire assecondando la propria matrice culturale e linguistica distintiva⁵.

2. Come si giustifica, però, l'applicazione del concetto di “identità” a entità sovraindividuali come le civiltà, nazioni o culture?

Per comprendere le ragioni che stanno alla base della scelta teorica di Taylor sono necessari alcuni cenni alla sua antropologia filosofica – alla sua concezione dell'essere umano⁶.

Secondo il filosofo canadese, gli esseri umani sono degli agenti speciali, non facili da identificare con precisione. Conformemente agli altri animali, gli umani operano entro un ambiente intenzionale. Le cose che incontrano nel loro contesto d'azione, che entrano nel loro campo percettivo, che attivano le loro risposte intenzionali, non sono mai affettivamente o assiologicamente neutrali. Detto più semplicemente, queste cose contano, hanno un significato specifico, se vogliamo

³ C. TAYLOR, *The Tradition of a Situation* (1988), in ID., *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. by G. Laforest, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston 1994, p. 139.

⁴ ID., *Living with Difference*, in A.L. ALLEN, M.C. REGAN (ed.), *Debating Democracy's Discontent*, Oxford University Press, Oxford 1998, pp. 212-226.

⁵ J.G. HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità. Contributo a molti contributi del secolo*, Meltemi, Milano 2020.

⁶ Per quanto segue cfr. soprattutto i saggi contenuti in C. TAYLOR, *Etica e umanità*, a cura di Paolo Costa, Vita & Pensiero, Milano 2004.

persino un «valore» *self-related*, ossia collegato al sé in maniera costitutiva. Per capire un essere umano, in breve, bisogna comprendere a fondo la sua collocazione entro questo spazio di beni e fini. La sua identità, cioè, è determinata dalla sua topografia morale: dal modo in cui si posiziona nel campo prasseologico.

Nel caso degli umani, questo campo d'azione è organizzato secondo un primo piano e uno sfondo. La distinzione va intesa anche in senso metaforico. Dal punto di vista volizionale, infatti, gli esseri umani si fanno guidare sia da desideri e valutazioni immediate, di primo grado, sia da valutazioni più "forti", di secondo livello, che non si limitano a registrare e tradurre in pratica nel modo strumentalmente più razionale l'impulso verso qualcosa di desiderabile, ma misurano qualitativamente l'effettiva desiderabilità dello scopo prescelto, ossia il suo essere meritevole o degno di essere perseguito. Questa distinzione tra fatto e valore conferisce uno speciale dinamismo e una tensione dialettica al processo di costituzione della soggettività umana. L'identità agentiva dei membri della nostra specie si caratterizza insomma per uno scarto, una fessura, una differenza interna, che può essere descritta anche come una costitutiva apertura all'alterità, dato che la "desiderabilità" di secondo grado è una qualità per principio sottratta all'arbitrio individuale⁷.

Potremmo riassumere questo punto dicendo che, per avere un'identità funzionante, l'essere umano deve avere anzitutto un centro di gravità – deve cioè occupare una posizione salda all'interno del proprio spazio morale che gli consenta di muoversi con agio e senza esitazioni, tra desideri e doveri, vizi e virtù, modelli e contromodelli. I beni, i valori, gli scopi, in altre parole, devono farsi corpo. Ciò non significa, tuttavia, che questo posizionamento sia un fatto del mondo incorreggibile e immodificabile. Non si tratta, infatti, di una posizione, ma di un posizionamento precario e dinamico rispetto a una realtà stereoscopica che viene approcciata solo di scorcio e può fare attrito con i propri desideri. Il centro che identifica un agente umano non è quindi fisso o statico, ma viene occupato gradualmente e in una continua relazione dialogica con la propria comunità. L'autarchia, detto altrimenti, non è una condizione "naturale" per gli esseri umani.

Riassumendo, l'identità personale è l'espressione simultanea di uno specifico senso di sé e del reale, ossia una domestichezza personale con ciò che non cambia semplicemente perché vorremmo che non ostacolasse i nostri desideri immediati. L'identità è un certo modo di immaginare e praticare quello che Martin Heidegger chiamava il *Dasein*: l'esistenza situata in un mondo che ci sta a cuore e che, mentre ce ne prendiamo cura, definisce chi siamo⁸.

⁷ Per un'approfondita disamina filosofica della distinzione tra valutazioni deboli e forti, cfr. M. MEIJER, *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation: Ethics and Ontology in a Scientific Age*, Rowman & Littlefield, London 2018.

⁸ Cfr. C. TAYLOR, *The Person*, in M. CARRITHERS, S. COLLINS, S. LUKES (ed.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, New York 1985, pp. 257-281.

3. Tornando alla questione dell'identità moderna, ciò che si può desumere da quanto detto sopra, allora, è che essere un membro della civiltà moderna nordatlantica significa possedere una specifica topografia morale entro cui si è culturalmente addestrati a posizionarsi, a "centrarsi" il più possibile, pur essendo continuamente esposti a sfide endogene ed esogene che richiedono risposte adattive creative.

Se, per esempio, l'autonomia rappresenta un bene costitutivo nella suddetta mappa morale, la difficoltà a scindere il legame con la famiglia di origine può costituire una fonte di dissonanza che disturba il posizionamento e quindi l'identità del soggetto. Se la fedeltà a se stessi è vissuta come un bene sovraordinato ai beni della vita ordinaria, la moralità sociale può apparire come un fardello intollerabile. Se il contatto con la natura è una fonte morale irrinunciabile, la *civilité*, l'urbanità possono diventare un drammatico ostacolo alla piena realizzazione di sé.

Dobbiamo immaginarci, perciò, l'individuo moderno come immerso in un processo non scontato, e per lo più impersonale, di donazione di senso – di *sense-making* – che è allo stesso tempo un tentativo di aggiustare le pratiche in cui è quotidianamente impegnato allorché queste si inceppano in maniera più o meno disturbante. Tale sforzo di autocorrezione può essere interpretato come un tentativo di ricentrarsi mediante un atto di decentramento che permetta un'autochiarificazione.

Detto altrimenti, la centratura identitaria tipica di ogni comunità d'azione è sempre relativa e suscettibile di una torsione riflessiva che, facendo leva sull'alterità interna cui si è fatto riferimento sopra, può sfociare nei casi più problematici in un'autocritica chiarificatrice e in un cambiamento che sblocchi definitivamente i processi decisionali e le risorse agentive.

Esempi canonici di una simile chiarificazione sono l'abolizione della schiavitù e della tortura, l'introduzione del suffragio universale, il riconoscimento della parità tra uomo e donna, innovazioni, cioè, che hanno risolto contraddizioni inibenti nelle fasi aurorali della forma di vita moderna. Ai nostri giorni le disuguaglianze sistemiche dovute al cosiddetto "merito" rappresentano un altro caso esemplare di una dissonanza identitaria ancora alla ricerca di una soluzione al livello degli immaginari e delle pratiche sociali.

Perché è importante non perdere di vista questo aspetto strutturalmente dinamico dell'identità moderna?

Per Taylor è essenziale non concepire la civiltà moderna nella sua variante nordatlantica né come l'unica identità ragionevole ai nostri giorni né come una forma di particolarità storica incorreggibile, incapace cioè di rispondere a richieste esterne di giustificazione di sé. La cultura occidentale moderna esprime soltanto uno dei possibili posizionamenti nella topografia morale emersa dal crollo dell'antico regime e, per di più, è solo una delle innumerevoli costellazioni culturali compatibili con le costanti antropologiche basilari della specie umana (l'ambito di studi delle indagini "trascendentali" dell'antropologia filosofica). Ciò, da un lato, relativizza la pretesa di universalità della civiltà occidentale moderna, senza però escludere,

dall'altro lato, la possibilità di un apprendimento reciproco tra le culture che agevoli o potenzi il processo interminabile di donazione di senso menzionato sopra in uno spirito di collaborazione nella diversità che è l'esatto opposto dello scontro di civiltà.

Come gli individui nella loro vita quotidiana, anche le diverse civiltà possono imparare le une dalle altre e capire come superare contraddizioni disabilitanti della propria forma di vita⁹. A questo scopo, devono però riuscire a realizzare una fusione degli orizzonti di senso da cui scaturisca un linguaggio esplicativo che renda perspicui i contrasti e trasformi l'etnocentrismo a cui sono tendenzialmente soggette tutte le comunità umane in una forma di eccentricità o, meglio, di etno-eccentricità che valorizzi quella complementarità spirituale che Herder aveva identificato come il senso ultimo della pluralità linguistica umana. Etno-eccentricismo significa, in breve, fare fronte alle sfide poste dalla competizione storica con altre soggettività, identità, forme di agentività collettiva, mediante la curiosità per l'altro, l'autorelativizzazione, la negoziazione, l'apprendimento reciproco, il riposizionamento autochiarificatore nella propria topografia morale.

Anche se oggi viviamo tempi che non inducono certo all'ottimismo, non è impossibile immaginare una fuoriuscita pacifica dall'inimicizia simbolica tra, per dire, gli eredi dell'ex cristianità latina e parte dell'Oriente cristiano o tra i sostenitori della forma di vita liberale e le spesso sconcertanti varianti di modernità islamica in costruzione nel mondo arabo. Tale compito sarebbe infatti impossibile solo se le culture fossero inemendabili o esistesse un'unica destinazione storica per il genere umano nel suo complesso. Clausole che, per le ragioni esposte sopra, non appaiono plausibili.

4. La cornice teorica appena abbozzata ci permette di comprendere fino in fondo due aspetti cruciali del mondo contemporaneo. Per cominciare, 1) la modernità occidentale o nordatlantica non va vista come l'esito meramente sottrattivo, il residuo, di un processo storico di autocorrezione o smascheramento delle illusioni dell'umanità intera, ma come il prodotto storicamente contingente di una transizione culturale specifica che, pur contenendo al proprio interno sviluppi potenzialmente universali (ad esempio, l'affermazione dei diritti umani o la scoperta di alcune leggi fisiche o proprietà chimiche della materia), non rappresenta l'ultima e definitiva parola in materia di progresso umano. 2) Proprio perché è contingente, l'impulso alla modernizzazione non può che procedere secondo traiettorie locali sia all'interno della forma di modernità temporaneamente egemone (quella nordatlantica) sia nelle sue varianti alternative in costruzione,

⁹ Per quanto segue, cfr. C. TAYLOR, *Understanding and Ethnocentricity*, in ID., *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 116-133; ID., *Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes*, in ID., *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011, cap. 2.

talvolta pacifica, talvolta conflittuale, sul pianeta. 3) Questa pluralità strutturale della forma di vita moderna, infine, ha un retroterra storico preciso, che rischia di passare inosservato a causa del pregiudizio secolarista prevalente nelle scienze umane *mainstream*. Le odierne modernità multiple hanno infatti la loro radice comune in quell'evento storico verificatosi nel primo millennio a.e.v. che, seguendo Karl Jaspers, siamo soliti chiamare, oggi, «svolta assiale» o, sulla scia di Shmuel Eisenstadt, «scoperta della trascendenza»¹⁰.

Taylor interpreta l'*Axial Turn* come un fenomeno storico stupefacente di sradicamento o, più letteralmente, di disincapsulamento (*disembedding*) degli individui dai loro contesti concentrici di azione (società, cosmo, ordine sacro). Osservato col senno di poi, questo *breakthrough*, questa rottura storica epocale, appare come un cambiamento vettoriale il cui punto d'origine risiede nella scissione costitutiva dell'identità agentiva umana (valutazioni forti e deboli), cioè nella più volte menzionata incorporazione identitaria dell'alterità, e che procede nella direzione indicata dall'amplificazione progressiva dell'eccentricità umana fino a immaginare uno spazio morale metatopico.

In quest'ottica, ciò che accomuna Platone, Confucio, i profeti ebraici, Gautama, e gli anonimi estensori delle *Upaniṣad* è la scoperta di una via di fuga dal mondo fisico che relativizza ogni cosa, scompaginando il senso comune e capovolgendo la comprensione intuitiva della distinzione tra reale e apparente. La svolta assiale, insomma, offre agli individui un punto archimedeo, la leva immateriale in grado di rovesciare il mondo, di concepire la propria esistenza indipendentemente dalla società e dal cosmo, che – al limite – rende possibile immaginare entrambi come artefatti (artificio di un contratto tra individui la prima; di un disegno provvidenziale volontario il secondo). E la chiave di questo sradicamento è la novità epocale rappresentata dal concetto di un bene umano infinitamente «superiore», irriducibile cioè alla «fioritura personale ordinaria», terrena. Come osserva Taylor, «tra tutte, la novità in assoluto più cruciale è l'atteggiamento revisionistico verso il bene umano che si riscontra nelle religioni assiali»¹¹. In altri termini, «il grande sradicamento avviene sotto forma di una

¹⁰ Sulla nozione di «età assiale», cfr. K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965; S.N. EISENSTADT, *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics*, in «European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie», 23, n. 2, 1982, pp. 294-314; R.N. BELLAH, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011; H. JOAS, *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Schwabe, Basel 2014; R.N. BELLAH, H. JOAS (ed.), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012; C. TAYLOR, *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, a cura di Paolo Costa, Edb, Bologna 2014, cap. 3; P. COSTA, *La sfida teorica dell'assialità*, in «Politica & società», 4, n. 2, 2015, pp. 169-190; H. JOAS, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Suhrkamp, Berlin 2017, cap. 5.

¹¹ C. TAYLOR, *L'età secolare*, a cura di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2009, p. 200.

rivoluzione nella nostra concezione dell'ordine morale»¹². Come suggerito sopra, lo scarto infinito tra il bene concreto e il suo metro di misura è uno straordinario fattore di dinamicizzazione che rende possibili livelli prima inimmaginabili di ascesi e sacrificio personale, introducendo un elemento di tensione nello stato di cose presente che incita alla lotta contro l'imperfezione, a una disciplina sempre più ferrea e a una condizione di inquietudine permanente, totalmente diversa dallo «stato d'animo di assenso» (*mood of assent*) tipico delle religioni preassiali. Il dinamismo radicale dell'identità moderna era, in un certo senso, «già implicito nella rivoluzione assiale»¹³.

La svolta assiale, però, è un evento talmente radicale che fin da principio ha faticato a tradursi in un ordine sociale e in una visione del mondo stabile. Ne consegue che le società postassiali trovano il loro punto di equilibrio in una forma di ibridazione precaria, di amalgama tra forme di vita preassiali e postassiali, tra individui «virtuosi» che si sentono votati alla nuova logica perfezionistica e totalizzante del sacro trascendente e dinamiche sociali saldamente ancorate entro un ordine cosmico naturale. Si creano così le condizioni perché la società entri in conflitto con se stessa, non per motivi temporanei e contingenti, ma per una scissione ideale, prima ancora che ideologica.

Dalla nostra prospettiva moderna, con tutta la saggezza del senno di poi, sembra quasi che le spiritualità assiali non siano riuscite a produrre completamente il loro effetto di radicamento perché, per così dire, vennero arginate dalla forza della vita religiosa maggioritaria, rimasta saldamente ancorata al vecchio stampo¹⁴.

La metafora è chiaramente quella di una potenza trasformativa ingabbiata (ci sono assonanze, qui, con la visione hegel-marxiana della dialettica storica innescata dalle contraddizioni insite nelle forme di vita anacronistiche).

5. Nella *forma mentis* resa possibile dalla svolta assiale si riconoscono facilmente alcuni tratti tipici della cultura morale che ha guidato il processo moderno di civilizzazione nel contesto nordatlantico: il perfezionismo, la *single-mindedness*, la serietà, la dedizione alla causa, il «*rage for order*», il desiderio di rimodellare

¹² C. TAYLOR, *What Was the Axial Revolution?*, in ID., *Dilemmas and Connections*, cit., p. 379.

¹³ ID., *L'età secolare*, cit., p. 193. L'aggettivo «implicito» sta a indicare la coerenza, l'intelligibilità del compimento alla luce delle sue premesse, non la sua inevitabilità. I presupposti storici sono infatti compatibili con diversi «*spin*» o «orientamenti» che dipendono dal campo prasseologico (culturale) in cui il «germe» del cambiamento si è andato sviluppando. Questo spiega perché la modernità si presenti sempre in forme «molteplici» e «aperte». In altri termini, la «Cornice immanente», entro cui prende forma l'identità moderna nordatlantica non va intesa come il destino, e tanto meno come il tramonto, dell'Occidente.

¹⁴ *Ivi*, p. 203.

la società da cima a fondo, di purificare il mondo dalle sue scorie di impurità, la sensazione di avere accesso a un punto di vista critico privilegiato ecc. La tesi di Taylor è, dunque, che dal punto di vista della storia religiosa di lungo periodo, l'identità moderna sia interpretabile come il frutto (contingente) di una macrotransizione storica che affonda le sue radici nell'instabilità postassiale, ossia nell'«emergenza, concettualizzazione e istituzionalizzazione di una tensione basilare tra gli ordini trascendenti e mondani»¹⁵.

Ma fino a che punto è legittimo insistere sull'idea che l'identità moderna sia anche il prodotto di un'evoluzione religiosa quando uno dei suoi capisaldi è proprio l'orgoglio per la compiuta emancipazione dagli ordini eteronomi della dominazione clericale e la trasformazione della fede in un'«opzione» personale¹⁶? Per rispondere a questo quesito bisogna capire meglio che cosa Taylor intenda per «secolarizzazione».

Nel suo *opus magnum*, *L'Età secolare*, Taylor si è proposto di comprendere il significato profondo del cosiddetto processo di secolarizzazione. La cosa che lo interessa di più è stabilire come siano cambiate nella modernità le condizioni della fede religiosa. La sua intuizione di fondo è che la religione sia un fenomeno che riguarda l'identità, cioè il «*background sense*» delle credenze più resilienti, di cui è difficile immaginare una repentina scomparsa nello stesso modo in cui spariscono le opinioni sbagliate o semplicemente desuete¹⁷. Il punto, perciò, non è tanto diagnosticare o profetizzare la fine della «credenza» (*belief*), quanto piuttosto comprendere i motivi della sua trasformazione in un'opzione tra le altre: il suo «decentramento» nel *sense of self* degli individui moderni.

Ciò che Taylor vuole spiegare è, in breve, la nascita (stupefacente) di una civiltà radicalmente immanente e umanocentrica, focalizzata, cioè, sulla promozione dei beni umani e fiduciosa nella possibilità di affidare alle scelte e alle preferenze individuali i destini generali¹⁸. Questo è il succo dell'Ordine Morale Moderno, la cui comparsa e il cui trionfo è esattamente il fenomeno storico, sociale e culturale che Taylor pone al centro della sua impresa ermeneutica¹⁹.

La «secolarizzazione», ridotta in pillole, è il processo storico complesso, disordinato, carsico, ma in ultima istanza unitario, che sfocia nella nascita della «cornice immanente»²⁰. Quest'ultima chiede di essere pensata come una costellazione o un

¹⁵ S.N. EISENSTADT, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany (NY) 1986, p. 1.

¹⁶ Cfr. H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, a cura di Paolo Costa, Queriniana, Brescia 2013.

¹⁷ C. TAYLOR, *Modernity and the Rise of the Public Sphere*, in «The Tanner Lectures on Human Values», 25 febbraio 1992, vol. XIV, p. 258.

¹⁸ Cfr. G. MAZZONI, *I destini generali*, Laterza, Roma-Bari 2015.

¹⁹ C. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, a cura di Paolo Costa, Meltemi, Roma 2005, cap. 1.

²⁰ Cfr. P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019, cap. 3.

campo di pratiche e «*idées-forces*»²¹ da cui scaturiscono tendenze, linee di sviluppo, effetti di irreversibilità (*ratchet effects*), possibilità privilegiate, insomma vettori che conferiscono al panorama storico una sua specifica riconoscibilità. La Grande Narrazione tayloriana della secolarizzazione è il macrocontesto esplicativo da cui affiorano *patterns* di lungo periodo come il disincantamento, la transizione da una forma porosa di soggettività a una schermata, l'autonomizzazione prima della natura e poi della società come ordini impersonali – tutti processi storico-culturali che non solo hanno una rilevanza spirituale, ma intersecano in più punti lo sviluppo del cristianesimo in quanto frutto tardivo, insieme all'islam, della rivoluzione assiale.

In tal senso, la secolarizzazione è in parte anche il prodotto di una spinta all'autoriforma nata e perseguita fino alle estreme conseguenze all'interno della cristianità latina. Questo spiega perché «la secolarizzazione sia proceduta di pari passo con un'intensificazione della fede religiosa» e perché secolaristi e credenti abbiano più cose in comune di quanto non immaginino²². Non si tratta, però, solo di una deviazione intellettuale. La questione è più profonda e ha un legame diretto con il processo di disincantamento che, secondo Taylor, è uno dei fattori che più ha contribuito a minare i «bastioni della credenza», costruendo una forma storicamente inedita di soggettività e, di conseguenza, di identità. L'Ordine Morale Moderno è quindi anche il modo in cui si è ricucita in Occidente la frattura tra realtà e trascendenza apertasi con l'epoca assiale. Una variante di stoicismo cristianizzato o di deismo razionalistico si è rivelato alla fine la soluzione spirituale più adatta per rispondere a quel desiderio di maggiore ordine e coerenza che ha periodicamente scosso la cristianità fin dalle riforme gregoriane dell'XI secolo e dalla conseguente lotta per le investiture. La sua fisionomia è così descritta da Taylor in un passo dell'*Età secolare*:

[L]a nascita e lo sviluppo tra importanti élite della cristianità latina di un'identità schermata, estranea al cosmo incantato, che incoraggiò pratiche disciplinari in materia di pensiero e condotta, venendone al contempo rafforzata²³.

Il punto essenziale è che, in questo quadro interpretativo, la svolta assiale rappresenta il fulcro dell'evoluzione spirituale dell'umanità: «qualsiasi visione di lungo periodo della storia religiosa ruota intorno all'interpretazione dell'epoca assiale»²⁴. Riconcettualizzando il sacro in termini di trascendenza – nei termini cioè di qualcosa che si trova al di là del mondo ordinario e che, in quanto tale, offre un punto di vista privilegiato su di esso e sulle categorie con le quali lo pensiamo e lo mettiamo in prospettiva, rendendone possibile la percezione come soltanto

²¹ C. TAYLOR, *Radici dell'io*, cit., p. 257.

²² ID., *L'età secolare*, cit., p. 88.

²³ *Ivi*, p. 192.

²⁴ ID., *What Was the Axial Revolution?*, cit., p. 367.

uno dei mondi possibili, e per di più un mondo a cui non siamo destinati ad appartenere e che non incarna affatto lo standard di perfezione – la svolta assiale ha dato origine a un processo millenario di sradicamento, enucleazione, rimozione degli individui dai loro contesti vitali (cosmici e sociali). È questo il «*Great Disembedding*» menzionato sopra, in cui Taylor intravede il senso profondo della Grande Trasformazione e quindi dell'identità moderna.

Da questo punto di vista, l'età secolare segna «la fine dell'instabile equilibrio postassiale» e con essa «il grande sradicamento, implicito nella rivoluzione assiale, raggiunge la sua conclusione logica»²⁵. Paradossalmente, l'identità schermata moderna, che si trova perfettamente a suo agio all'interno della Cornice Immanente, sarebbe perciò anche il prodotto di un'esigenza religiosa insoddisfatta di *Entzauberung* (demaigificazione), riforma, impegno personale autentico.

Anche se la condizione di secolarità radicale che caratterizza l'identità moderna nordatlantica non equivale *tout court* alla scomparsa della religione, essa rappresenta comunque uno sviluppo storico ermeneuticamente ambiguo e, in questo senso, è il terreno propizio per un'interrogazione radicale sui significati spirituali della transizione moderna. Che fine hanno fatto le aspirazioni e le frenesie spirituali in un'età secolare? Dove ne vanno cercate le tracce? Sotto quali vesti?

Taylor sceglie di seguire le peripezie del desiderio di pienezza nella modernità anzitutto studiandone i sommovimenti dell'identità. In particolare – prendendo in parola alcuni pilastri dell'Ordine Morale Moderno – egli ricerca le tracce del presentimento che non possa essere tutto «qui» in quelle esperienze limite che, se non destabilizzano, quantomeno forzano la logica della soggettività schermata moderna, che nell'*Età secolare* viene denominata «*buffered self*»²⁶. Esperienze di trascendimento di sé e della vita, «desiderio di eternità», vissuti non ordinari del tempo, attimi di pienezza: per Taylor la spiritualità che permane anche all'interno di una cornice immanente ha in sostanza a che fare con l'identità e quindi con la relazione pratica (*coping*) degli individui con uno spazio morale che tende a diventare sconfinato²⁷. La novità più rilevante dell'età secolare è che tali esperienze occorrono in larga misura al di fuori dei recinti culturali tradizionali, sono cioè non solo extraquotidiane, ma irrituali e, in senso lato, «mistiche», e perciò difficili da conciliare con la vita di ogni giorno. È in questa specifica accezione che ha senso dire che i moderni, anche quando hanno conservato un'esistenza spirituale florida, sono rinchiusi entro un *Immanent Frame* e hanno come unica opzione realistica quella di capire se questa cornice sia una gabbia d'acciaio o un ambiente permeabile in cui ha ancora senso chiedersi se vi sia qualcos'altro oltre i beni della vita.

²⁵ *Ivi*, p. 378.

²⁶ C. TAYLOR, *L'età secolare*, cit., cap. 2.

²⁷ Cfr. R.N. BELLAH, *Religion in Human Evolution*, cit., p. 102: «[P]iù di ogni altra cosa, la religione è un modo di dare senso al mondo, di formarsi un'identità in relazione al mondo».

6. Avviandoci verso la conclusione, le domande che è ragionevole porsi in un'ottica comparativa sono ancora molte. Le principali riguardano il significato metastorico della transizione moderna: la sua presunta *Besonderheit*, unicità, eccentricità.

Fin dai suoi albori, la matrice assiale dell'identità moderna nordatlantica si è manifestata nella propensione al cambiamento, alla continua messa in discussione dei suoi principi ordinatori, delle sue fonti di legittimità, nell'inquietudine costante dei suoi portavoce o rappresentanti. Ma questa inquietudine esiste ancora? Ha solo subito una metamorfosi? Oppure sono reali i sintomi di decadenza o senescenza che tanti commentatori riscontrano nell'Occidente contemporaneo? E se questi segnali vanno presi sul serio, che cosa ci dovrebbero suggerire sul progetto moderno e la sua compiutezza/incompiutezza? Che la modernità non è mai esistita e ciò a cui abbiamo assistito è, in realtà, solo un lunghissimo autunno del Medio Evo? Oppure che la *High Modernity* è stata una breve età dell'oro che, per ragioni legate alla sua stessa discendenza, non poteva reggere alle proprie contraddizioni interne? Ha senso sostenere che siamo entrati in una nuova epoca assiale (o «controassiale») o non aveva piuttosto ragione Robert Bellah quando ha sostenuto che, «pur avendo elaborato enormemente le intuizioni assiali, non le abbiamo ancora superate, non ancora, quantomeno»²⁸? La modernità, detto altrimenti, non è altro che un macrorizzante al cui interno sono possibili, se non infinite, almeno variegata costellazioni di quegli orizzonti fratturati lasciatici in eredità dalla svolta assiale²⁹?

Sono tutte domande a cui potrà essere data una risposta plausibile solo col senno di poi. Dall'angolazione adottata in questo capitolo vale comunque la pena chiedersi, in conclusione, che cosa aggiunga alla nostra comprensione delle modernità alternative il fatto di interpretare il Grande Sradicamento moderno come un frutto tardivo della svolta assiale e, allo stesso tempo, come una nuova sfida per chiunque ambisca, nella sua scia, a trascendere l'esistente.

Da un lato, Taylor sembra restare fedele all'idea che le religioni assiali ci abbiano rivelato qualcosa di essenziale riguardo alla posta in gioco della condizione umana. Come ha osservato in uno dei suoi lavori più recenti:

²⁸ R.N. BELLAH, *What is Axial about the Axial Age?*, in «European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie», 46, n. 1, 2005, p. 73. Cfr. anche ID., *Religion in Human Evolution*, cit., p. XIX: «Alcuni hanno suggerito che siamo nel bel mezzo di una seconda età assiale, ma se così fosse, dovrebbe stare emergendo una nuova forma culturale. Forse sono cieco, ma non la vedo. Penso che ci troviamo di fronte a una crisi di incoerenza e alla necessità di integrare in modo nuovo le dimensioni con cui abbiamo dovuto fare i conti a partire dall'età assiale».

²⁹ In questo contesto è importante rimarcare il nesso tra critica e crisi o, per citare l'illuminante binomio proposto da E. WELLS, *What Is a Breakthrough in History?*, in «Daedalus», 104, n. 2, 1975, pp. 21-36, tra «breakthrough» e «breakdown». Se le cose stanno così, il nostro giudizio sul significato storico della modernità rischia tragicamente di dipendere dall'esito, più o meno catastrofico, di quella che molti biologi contemporanei definiscono la «sesta estinzione».

Viviamo spesso in uno spazio mentale/emotivo angustamente centrato su noi stessi: su di me e sulle cose che mi stanno a cuore, incluse le relazioni più strette. Siamo però anche consci di abitare uno spazio etico in cui contano anche altre persone e scopi superiori, in cui riconosciamo pretese che altri avanzano nei nostri confronti e modelli di realizzazione umana che sono parti più piene ed essenziali della nostra natura. Questi due spazi, il più angusto e il più ampio, sono in tensione l'uno con l'altro, ma di tanto in tanto possiamo saltare/spingerci oltre e sentire tutta l'ispirazione e la forza di tale appello a vivere una vita più larga, a vivere davvero in questo spazio molto più grande – sentire, cioè, che questo è il nostro luogo primario, di cui la regione incentrata sull'io costituisce solo una piccola provincia. Sebbene i pericoli, le preoccupazioni, i richiami che definiscono tale provincia siano ancora presenti, non rappresentano però più le questioni cruciali, non saturano più l'intero orizzonte.

Tali pretese fuori dall'ordinario incarnano al meglio la sensazione che «non sia tutto qua» o che

non tutto sia in ordine nel nostro rapporto con il mondo in cui viviamo. [...] Questo spazio più grande solleva una questione per chi dimora in centri più angusti, cioè per tutti noi che tali siamo e rimaniamo. La questione è come nutrire la pace e la concordia con gli altri abitanti di questo spazio. Ed è una richiesta difficile, di cui non siamo mai riusciti a essere all'altezza. Abbiamo disaccordi, critiche reciproche e condanne che ci fanno tribolare e per i quali dobbiamo trovare soluzioni. È proprio qui che acquista rilievo l'idea che la storia umana sia la sede di una lenta crescita della visione etica. Il punto omega di tale crescita è l'essere universalmente all'altezza delle richieste di questo spazio³⁰.

Secondo il filosofo canadese, insomma, l'individuo schermato moderno sarebbe ancora in grado di avvertire la forza e riconoscere la peculiarità delle esperienze di trascendenza di sé e della vita, di identificarle come vissuti a sé stanti, decisivi per la propria identità in quanto fonti di un cambiamento di vita essenziale – esperienze *spirituali* per l'appunto. In questo senso, anche gli sporadici momenti di pienezza sperimentati dai moderni all'interno della cornice immanente sarebbero manifestazioni di una sensibilità vigorosa per qualcosa che si riesce solo a intravedere e mai a possedere.

Osservati sotto questa luce, i protagonisti dell'epoca assiale appaiono come gli autori di una scoperta spirituale che non ha ancora esaurito il suo slancio propulsivo. Tornando a Herder e all'intuizione in senso lato “romantica” da cui ha preso le mosse il capitolo, il prototipo di crescita etica globale adombra l'utopia di una convergenza, pur nella diversità profonda, delle grandi civiltà entro

³⁰ C. TAYLOR, *Storia della crescita etica*, in «Annali di studi religiosi», 23, 2022, pp. 21-22 (disponibile all'indirizzo web https://books.fbk.eu/media/uploads/files/2_Storia_della_crescita_etica.pdf).

l'orizzonte ideale di una complementarità spirituale. Se si rinuncia a una visione lineare e aculturale del processo di modernizzazione si può interpretare il tempo presente come un moltiplicatore, anziché come un livellatore delle opzioni spirituali, da cui possono scaturire non solo scontri di civiltà, ma occasioni di mutuo apprendimento e, di conseguenza, di un genuino progresso morale e spirituale. Salvo catastrofi, questa crescita etica dell'umanità non sfocerà in alcuna forma di omogeneità culturale in quanto la specie umana conosce solo identità eccentriche e vie di trasformazione spirituale irriducibilmente plurali³¹.

Bibliografia essenziale

- BELLAH ROBERT N., *Religious Evolution*, in ID., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1970, cap. 2.
- *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011.
- COSTA PAOLO, *Verso un'ontologia dell'umano. Filosofia politica e antropologia filosofica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001.
- *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019.
- HERDER JOHANN GOTTFRIED, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità. Contributo a molti contributi del secolo*, Meltemi, Milano 2020.
- JASPERS KARL, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965.
- JOAS HANS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, a cura di Paolo Costa, Queriniana, Brescia 2013.
- JOAS HANS, BELLAH ROBERT N. (ed.), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012.
- TAYLOR CHARLES, *Understanding Ethnocentricity*, in ID., *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 116-133.
- *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.
- *Etica e umanità*, a cura di Paolo Costa, Vita & Pensiero, Milano 2004.
- *La modernità della religione*, a cura di Paolo Costa, Meltemi, Roma 2004.
- *L'età secolare*, a cura di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2009.
- *Incanto e disincanto*, a cura di Paolo Costa, Edb, Bologna 2014.
- *A Catholic Modernity 25 Years On*, in A.J. CARROLL, S. HELLEMANS (ed.), *Modernity and Transcendence: A Dialogue with Charles Taylor*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2021, pp. 180-205.
- TULLY JAMES (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

³¹ La ricerca che sta alla base di questo lavoro è stata condotta all'interno dell'Interregional Project Network IPN 175 "Resilient Beliefs: Religion and Beyond", finanziato dall'Euregio Science Fund.

MATTEO ANDOLFO

Jan Assmann
(1938-2024)

Jan Assmann, già docente di Egiptologia all'Università di Heidelberg e di Scienze culturali generali all'Università di Costanza, scomparso a febbraio di quest'anno, nelle sue ricerche ha sempre dimostrato un interesse che spaziava ben oltre i confini geografici e temporali della civiltà faraonica. Mi concentrerò su tre suoi saggi che ritengo emblematici per la metodologia di tipo comparativo tra le civiltà del Vicino Oriente antico (VOA) in essi adottata.

1. *Memoria culturale e teologia politica in Egitto e Israele*

L'identità, quale struttura connettiva di un sapere e di un'immagine di sé comuni ai membri di una società, è *culturale*, afferma Assmann nel primo saggio considerato¹, poiché tematizza la coscienza dell'appartenenza sociale riflettendo sulla propria partecipazione a una cultura. Le è connessa l'identità "etnica", allorché la religione offre ai membri di una società un modello di vita che li separa da *tutte* le altre comunità. Tali identità sono perpetuate mediante la *cultura del ricordo*, che opera una continua "riorganizzazione" del passato con l'evolversi dei quadri di riferimento del presente. Nello stesso saggio² Assmann compara due forme di *identità etnico-culturale distintiva difensiva* che caratterizzano l'Egitto e Israele in due periodi della loro storia.

Con la conquista persiana e poi macedone dell'Egitto, la rottura della tradizione sul piano politico e il timore della profanazione inducono la cultura egizia ad assumere il *tempio* quale "canone" (la forma più vincolante e formalizzata) della propria tradizione da proteggere: la sua pianta "a inscatolamento", delimitata da baluardi tipici dell'architettura militare, isola il sacrario dal mondo *profano* circostante; le iscrizioni geroglifiche sulle pareti codificano l'intero sapere egizio in una sorta di "enciclopedia illustrata" del reale (immagini sacre – i geroglifici

¹ J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997, pp. 99-128.

² *Ivi*, pp. 131-189.

sono una scrittura *iconica* – che manifestano i pensieri del Dio artefice del cosmo³ e li rendono misteri impenetrabili in virtù dell’uso di scritture crittografiche); il sacerdozio, con le sue regole di purità, diviene il modello di vita.

Analogamente, l’esperienza della deportazione a Babilonia causa un “trauma” nell’identità collettiva di Israele, che reagisce creando un’*identità distintiva*: il Deuteronomio, come testo giuridico, esortando a non dimenticare l’esodo dall’Egitto⁴, fonda la speranza di ritornare a Gerusalemme e funge anche da “canone” intoccabile, senza il quale l’esilio avrebbe significato la perdita dell’identità etnico-culturale. Quale testo sapienziale, fa apprendere un’educazione *sacerdotale di isolamento dai profani* applicata a *tutta* la comunità ebraica⁵ e inaugura una nuova forma di identità culturale del tutto sganciata da istituzioni esterne (come il tempio) e basata solo sulla *Torah*, mantenuta viva nell’osservanza e nel ricordo, amplificato dalla sua possibilità di ripresa dalla scrittura.

Se è vero che la cattività babilonese implica la scomparsa di tutte le istituzioni su cui Israele si era retto per secoli (monarchia, Stato, Terra santa ecc.), la ricostruzione del tempio in età postesilica gli fa recuperare un’importanza vitale, mentre è con la distruzione di Gerusalemme e del Secondo Tempio nel 70 d.C. che sparisce la classe sacerdotale e ciò porta a impennare il giudaismo dei secc. I-II d.C. sulla sola Scrittura, con la conseguente nascita degli unici legittimi esperti della sua interpretazione, i *rabbini*, che si autodesignano successori delle autorità religiose precedenti, assumendo la guida del popolo. A loro si deve il *Talmud*, fondamento dell’identità culturale del giudaismo tardoantico e medievale, che, alla maniera egizio-mesopotamica, dispone ciascuna realtà nella propria *categoria* facendo una sorta di “inventario della creazione”, collegandola, tratto peculiarmente giudaico, al *primo atto di santificazione, la creazione*, che ha collocato ogni creatura al proprio posto e con il proprio nome, costituendo un ordine benedetto da Dio il sabato. Inoltre, regola *tutti* gli aspetti dell’esistenza ebraica sull’osservanza della Legge sia scritta (*Torah*) sia orale (*Mishnah*⁶), al fine di realizzare le condizioni del patto tra Dio e Israele per mezzo dell’azione di ogni ebreo, che ha uguale peso nel processo di redenzione: il fine è di suscitare pensieri affini nei singoli individui, modellandoli sulla figura del rabbino quale esempio di virtù e di saggezza. Infatti, una volta distrutto il Tempio e abolito il suo culto, la santità

³ In età tolemaica il tempio è il *fine ultimo* della teo-cosmogonia, nei suoi ambienti replica l’intero *kosmos*, che è circoscritto al tempio singolo e alla regione in cui è sito. Cfr. M. ANDOLFO, *L’Uno e il Tutto. La sapienza egizia presso i Greci*, Edizioni Ares, Milano 2008, pp. 31-81.

⁴ Dio ha *eletto* Israele quale suo popolo liberandolo dalla schiavitù, stringendo con esso un’alleanza e conducendolo alla terra promessa.

⁵ Il Decalogo è integrato da precetti rituali, norme giuridiche, leggi umanitarie, disposizioni per le feste e sanzioni che nel complesso costituiscono la “legislazione mosaica” o *Torah* (*Es* 20,2-17.20-25 e 34,11-26; *Dt* 5,6-21 e 12-26; *Lv* 1-26).

⁶ A lungo non viene messa per iscritto perché i cristiani non possano appropriarsene.

di Israele permane nella condotta di vita del popolo, in qualsiasi luogo e tempo⁷. È il *Talmud* a costituire, a mio parere, il *pendant* del tempio egizio, poiché rende possibile agli ebrei di *distinguersi dalle altre nazioni* in cui sono sparsi tra VO, Africa settentrionale ed Europa.

Nel secondo saggio qui considerato⁸, Assmann sostiene che il Dio legislatore dell'AT è un'idea innovativa di Israele, frutto della "teologizzazione" del concetto di *giustizia connettiva* della letteratura sapienziale egizia: a un'azione buona o cattiva segue una conseguenza corrispondente. All'interno di questa visione è impensabile che il male possa aver successo; anzi, le nozioni di "giusto", di "bene" e di "successo" sono equivalenti. La *maat* (giustizia, diritto, verità e ordine) è il concetto ispiratore di tutte le norme di comportamento a cui deve conformarsi ogni egizio e nella società si realizza attraverso un "patto di solidarietà verticale": i ricchi devono provvedere ai poveri, i forti non devono sopraffare i deboli; il superiore deve proteggere l'inferiore, che dev'essergli leale. Questa visione etica non produce la vicinanza di Dio, effetto del culto, che pressoché in tutto il VOA è una sfera separata da quella della giustizia, *tranne in Israele*, che connette la giustizia con la volontà di Dio:

Perché mi offrite i vostri sacrifici senza numero? – dice il Signore. [...] Cessate di fare il male, imparate a fare il bene, cercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova (*Is* 1,11.16-17).

La giustizia soddisfa il Dio biblico più del culto e così diviene norma dell'agire rilevante per la salvezza e che procura la vicinanza di Dio. Nel Nuovo Regno il patto egizio di solidarietà verticale è "teologizzato": in cambio della solidarietà di Dio occorre sottomettersi alla sua volontà. Qualcosa di simile accade anche in Israele, ma in questo caso è *l'intero popolo* a istituzionalizzare il rapporto con Dio secondo il modello della sottomissione alla sua volontà sovrana. Tuttavia, in Egitto la connessione tra giustizia e volontà divina non sfocia nella figura del Dio *legislatore*, bensì in quella del Dio *giudice* del "tribunale dei morti", nel quale «le norme della convivenza sono rese metro di misurazione d'una condotta di vita di cui ogni singolo, dopo la morte, deve rispondere»⁹. Gli egizi hanno redatto due liste di 40/42 colpe, in riferimento alle quali il defunto deve dichiarare la propria innocenza nel tribunale infero (*Libro dei Morti*, cap. 125), che condividono con la *Torah* il fatto di codificare norme di giustizia assunte come fondamento della

⁷ Cfr. J. NEUSNER, *Il Talmud. Cos'è e cosa dice*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, p. 74.

⁸ J. ASSMANN, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino 2002.

⁹ *Ivi*, p. 128. Le norme religiose del tribunale divino presieduto da Osiri sono quelle della saggezza terrena e la sentenza divina non fa che confermare il riconoscimento o il disprezzo che la società ha già pronunciato sul singolo. La funzione del giudizio ultraterreno è di non dare via di scampo a chi riesca a sfuggire alla sanzione giudiziaria o sociale terrena delle proprie colpe.

giurisprudenza divina, mentre ne divergono per il fatto di non considerarle come rivelazione divina¹⁰.

Tra la XIX e la XX dinastia compaiono testi definiti di “devozione personale”, in cui il vivo dichiara di aver commesso un atto colposo che ha adirato un dio, il quale lo ha punito con qualche disgrazia, ma l’ammissione della colpa testimonia che il dio lo ha “perdonato” salvandolo dalla punizione inflittagli. Dall’esame di questi testi emerge che per gli egizi centrale è il mutamento dell’“umore” del dio da punitivo a conciliante. Non ha rilevanza l’idea del pentimento a cui segua una conversione interiore quale, invece, è espressa nell’AT dal termine ebraico *t’shuvah*. Per questo Assmann¹¹ distingue l’idea egizia di *colpa*, violazione di una norma della *maat*, che può essere *purificata*, dal concetto ebraico di *peccato*, infedeltà al “patto” con l’*unico* Dio che equivale alla rikusazione della Legge nel suo complesso e inficia la promessa di salvezza che solo Dio può garantire¹².

2. Analogie con la Mesopotamia

La correttezza della concezione di Assmann dell’identità culturale è confermata dalla Mesopotamia, pressoché assente nei suoi tre saggi. Il ruolo di conservazione della memoria culturale in Mesopotamia è il *palazzo reale*, che funge da dimora privata per il re e la sua famiglia, da luogo di rappresentanza, da centro dell’amministrazione e della vita artistica, di cui il re è il principale committente. In esso si trova la *biblioteca*, in cui erano raccolti per volontà del sovrano tutti i tipi di testi, nel caso di Assurbanipal (668-626 a.C.), l’ultimo grande re assiro, provenienti da tutto l’impero, una sorta di *summa* della cultura mesopotamica: dai vocabolari bilingui sumerico-accadici, alle liste lessicali, vero “*inventario del mondo*”, alle menologie ed emerologie (miranti a stabilire quali date fossero propizie per determinate azioni), al poema di Gilgamesh, che rappresenta per la civiltà mesopotamica quello che l’*Iliade* e l’*Odissea* sono stati per la civiltà greca. Eccezionalmente, la documentazione relativa alle varie redazioni del poema si distribuisce cronologicamente su quasi duemila anni di storia letteraria e sociale, dal principio del II millennio a.C. sino all’epoca seleucide, ma “l’epopea classica”, di cui è noto il nome dello scriba-redattore (Sin-leqi-unnini), risale probabilmente al regno di Nabucodonosor I (1125-1104 a.C.) e riflette la realtà politico-sociale dell’epoca: Babilonia è stata ridimensionata politicamente e umiliata dalla potenza

¹⁰ In virtù del principio di giustizia connettiva queste norme si scoprono soltanto con l’esperienza, traendo la prova della propria validità dal successo che ottiene nella vita chi vi si conforma.

¹¹ J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, cit., pp. 147-150 e 173.

¹² Siccome la sottomissione alla volontà di Dio riguarda tutto il popolo di Israele, la punizione che segue al distacco dalla Legge concerne tutto il popolo e non la salvezza del singolo.

assira, sicché l'eroe Gilgamesh diviene il prototipo dello scriba colto ed esperto del mondo, che serba in sé la conoscenza e la memoria del patrimonio culturale della tradizione¹³. Una strategia "vincente" di persistenza della "memoria culturale", perché dopo la caduta dell'impero assiro e poi di quello neobabilonense la civiltà mesopotamica diede ancora il suo apporto all'impero molto più vasto e composito realizzato dai persiani e ampliato da Alessandro Magno.

Un altro spazio rilevante nel palazzo è costituito dalle sale adornate dai bassorilievi, al di sotto dei quali scorrono le iscrizioni storiche come loro "didascalia". Sulle pareti della maestosa sala del trono del Palazzo di Nord-Ovest che Assurnasirpal II (883-858 a.C.) fece edificare sull'acropoli di Kalhu/Nimrud si dipanano le raffigurazioni delle sue imprese e vittorie belliche: interi cicli scultorei rappresentano episodi di battaglie, assedi, marce, guadi, sfilate per tramandare la gloria e la maestà regale, ponendo l'accento sul ritmo narrativo di specifici avvenimenti storici con un piacere di raccontare che si espande in dettagli non direttamente necessari alla celebrazione. Accanto vi sono le raffigurazioni simbolico-rituali, ad esempio geni alati che si prodigano nella cura dell'albero sacro, che grazie al suo radicamento nella madre terra è simbolo assiale della forza rigeneratrice della vita di cui il re si appropria, incarnando egli stesso l'asse del mondo, all'interno di un palazzo che è il *centro del regno collocato al centro della capitale*, la quale è il *centro del cosmo*¹⁴. Celebrano l'autorità sacrale del sovrano assiro, che agisce sia nello spazio divino sia in quello terreno, mostrando di acquisire nel primo il diritto alle azioni compiute nel secondo. Se le iscrizioni reali sottolineano il mandato del dio Assur al re di conquistare il mondo per estendere la civiltà mesopotamica, i bassorilievi pongono in primo piano l'effetto della decisione regia di conquista, realizzata collettivamente dall'esercito, che si identifica con il popolo assiro¹⁵. A mio parere, è un esempio di quella "letteratura dell'architettura", che è caratteristica dei templi egizi: le iscrizioni su parete sono in connessione con gli spazi architettonici delle varie aree del tempio, che diviene così esso stesso "testo" (il dio Ptah è il patrono degli artigiani, degli artisti e degli scribi del geroglifico epigrafico-monumentale). È una concezione *ontologica* dell'arte: la raffigurazione delle fasi della teo-cosmogonia nei templi tolemaici le riattualizza costantemente permettendo la reale rigenerazione ciclica dell'esistente¹⁶.

¹³ Cfr. F. D'AGOSTINO, *Gilgamesh alla conquista dell'immortalità. L'uomo che strappò il segreto agli dei*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 220-223.

¹⁴ Il palazzo reale è immagine dell'intero universo e ripete su scala ridotta l'impianto urbanistico della città. Il palazzo era anche realmente al centro di una rete di palazzi secondari, di officine, di magazzini e di imprese agricole disseminati nella città e nel Paese.

¹⁵ Cfr. M. ANDOLFO, *Il Milite Ignoto: corrispondenze nelle culture dell'Oriente antico*, in S. BOLOGNINI (a cura di), *Il Milite Ignoto: alle radici dell'identità italiana*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 9-30, e la bibliografia ivi citata.

¹⁶ Cfr. ID., *Egitto e Venezia: ontologia dell'arte*, in «Studi cattolici», n. 611, 2012, pp. 54-57.

Non mancano i parallelismi anche con l'ebraismo. Nella "teofania del Sinai" (Es 19 e ss.), l'incontro tra Dio e il popolo di Israele è descritto mediante il termine ebraico *berit*, "alleanza". Si tratta di un concetto tipico dei trattati di vassallaggio (*adê*) mesopotamici. Come nel caso del vassallaggio di un re più debole a uno più forte, così l'alleanza tra Dio e Israele non è un rapporto tra eguali, bensì un dono unilaterale di Dio, che deve mantenere le promesse, mentre Israele deve obbedire ai comandamenti; ma l'idea che sia Dio stesso il contraente del patto è originale dell'ebraismo¹⁷.

3. La "mnemostoria" tra Oriente e Occidente

Nel terzo saggio qui considerato¹⁸, Assmann qualifica l'identità culturale giudaica come *contraddistintiva* proprio in rapporto a quella egizia: l'Egitto perde la propria realtà storica e diventa la "controimmagine" di Israele, la menzogna contrapposta alla verità. Molti aspetti della Legge ebraica sarebbero l'inversione normativa di elementi della cultura egizia¹⁹, *in primis* il comandamento che vieta di fare immagini di Dio rispetto all'idea egizia che lo scrivere i geroglifici imiti l'attività del "creatore" Ptah, che chiama in esistenza le cose nominandole. Assmann²⁰ cita l'*Onomasticon di Amenemope*: «Tutto ciò che Ptah ha creato e Thot ha messo per iscritto». Thot può legare parola e cosa in quanto trae il nome dalla cosa, generata da Ptah *mediante la Parola*. Ptah non scrive, dice (fa esistere), mentre Thot scrive le *immagini* (geroglifici) delle parole-pensieri di Ptah.

Anche il *monoteismo* giudaico per Assmann è frutto della "distinzione mosaica", l'inversione normativa del *cosmoteismo* della religione tebana postamarniana: Amon è l'Uno che si manifesta *come* cosmo (il Tutto). Tale cosmoteismo, a sua volta, sarebbe il risultato della reazione ramesside alla "distinzione amarniana", la riforma della religione tebana operata dal faraone Amenhotep IV/Akhenaten (1352-1338 a.C. ca.), che introduce per la prima volta nella storia il *monoteismo*, incentrato sul dio Aten, termine che indica il Disco solare.

[Akhenaten] scoprì la dipendenza del mondo dalla luce e credette quindi di aver individuato il principio centrale a cui si poteva ricondurre tutto [...]. Tuttavia con la luce egli

¹⁷ «Il popolo non è un'unità naturale per il sangue e per il territorio ma una creazione storica di Dio [...]; Israele diventa una nazione santa, il popolo di Dio, e Jahvè il Dio di Israele» (R. FALSI-NI, *Introduzione alla Bibbia. Guida alla storia della salvezza*, Vita e Pensiero, Milano 1994³, p. 57).

¹⁸ J. ASSMANN, *Mosé l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2000.

¹⁹ Cfr. Lv 18,1-2: «Il Signore parlò a Mosè e disse: [...] "Non farete secondo le usanze della terra d'Egitto dove avete abitato"».

²⁰ J. ASSMANN, *Mosé l'egizio*, cit., pp. 179-180.

si vincolò al visibile e fu costretto a negare tutto quello che non apparteneva al mondo della percezione²¹.

Ciò dimostra, secondo Assmann, che la memoria culturale consta di più correnti di tradizione, con rifiuti, influssi criptici e riabilitazioni, che permettono di elaborare una “mnemostoria”, una storia del passato non in quanto tale, *ma come lo si ricorda*; infatti, Mosè, di cui storicamente non sappiamo pressoché nulla, è una *figura della memoria più che della storia*, mentre Akhenaten è una *figura della storia, ma non della memoria*, perché le numerose prove filologico-archeologiche che ne attestano l'esistenza sono state sottoposte dai suoi successori a una ben riuscita *damnatio memoriae* e sono state riportate alla luce solo dall'egittologia moderna. Nondimeno, l'influsso di Mosè sulla cultura anche occidentale è stato determinante e forse è carsicamente collegato al precedente amarniano²².

Assmann richiama l'idea di Cudworth secondo cui Orfeo, comunemente ritenuto iniziato ai misteri egizi, avrebbe portato in Grecia la dottrina dell'Uno-e-Tutto, che nel suo carattere cosmoteistico (la “e” nella formula equipara l'Uno divino al Tutto cosmico) è così divenuta «il denominatore comune in grado di unire religione egizia, ermetismo, neoplatonismo, stoicismo e spinozismo»²³. Ciò avrebbe portato a una progressiva “egittizzazione” della figura di Mosè nel pensiero occidentale – da Cudworth a Schiller, passando per Toland, Warburton, Reinhold e Spencer²⁴ – tesa ad assimilare il monoteismo mosaico al cosmoteismo egizio²⁵: Reinhold interpreta il Tetragramma YHWH alla maniera del Dio anonimo dell'ermetismo (*Asclepio*, 20-21), che a sua volta sarebbe collegato all'essenza di Amon; tale operazione avrebbe un precorrimento in Cusano (1401-1464) – in

²¹ E. HORNUNG, *Akhenaton. La religione della luce nell'antico Egitto*, Salerno, Roma 1998, p. 89.

²² È la tesi di M. SABBAH, R. SABBAH, *I segreti dell'Esodo. L'origine egizia degli ebrei*, Marco Tropea, Milano 2005, due studiosi ebrei che, basandosi su un *esame comparativo* tra il libro della Genesi e i testi cosmogonici egizi, tra l'alfabeto ebraico e i geroglifici, tra i nomi dei patriarchi (a partire da Abramo) e dei faraoni della XVIII dinastia, ritengono di poter provare che il nucleo originario del “popolo eletto” sarebbe stato costituito dal “resto” dei fedeli del monoteismo amarniano, esiliati nel 1344 a.C. dal faraone Ay nella terra di Canaan, in cui avrebbero fondato il regno di Giudea. Invece, per J. ASSMANN, *Potere e salvezza*, cit., pp. 248 e ss., si tratta di due correnti di memoria prive di raccordo causale tra loro, ma che sarebbero confluite.

²³ ID., *Mosé l'egizio*, cit., p. 218.

²⁴ Cfr. anche ID., *Potere e salvezza*, cit., pp. 264-279.

²⁵ Questa tesi implica che il passaggio dal politeismo al monoteismo caratteristico dell'*età assiale* non è stata una rottura così radicale da imporsi definitivamente. In un suo recente studio (ID., *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, Beck, München 2018), Assmann considera l'idea di *età assiale* come un “mito scientifico”, incredibilmente suggestivo, ma i cui presupposti di base non vengono messi in discussione e perciò non da rifiutare, ma da *demistificare*. Sarebbe nato dalla svolta culturale avvenuta in Europa alla fine del XVIII secolo, quando le origini del mondo spirituale, religioso e culturale occidentale non furono più viste in Egitto e in Mesopotamia, a cui anche Atene e Gerusalemme guardavano come a un'antichità che le precedeva, ma in India e in Persia.

De docta ignorantia, I 24, richiama l'ermetismo e intende il Tetragramma come "Uno e Tutto", "Tutto nell'Uno", "Uno"²⁶ – e sarebbe stata portata a compimento da Freud (*L'uomo Mosè e la religione monoteistica*), che disponeva, a differenza dei predecessori, della conoscenza della riscoperta del monoteismo di Akhenaten.

Assmann ha ragione nell'individuare nel concetto di Uno-e-Tutto (*Hen kai Pan*) l'elemento che accomuna la teologia egizia e la filosofia greca dallo stoicismo all'ermetismo e al neoplatonismo, ma sbaglia a considerare identico il significato dell'espressione nelle correnti sopra citate. Se nel pensiero stoico e spinoziano essa ha un senso panteistico (*Deus sive natura*), non lo ha affatto nel neoplatonismo, in cui l'Uno è principio di tutte le altre realtà ed è il Tutto che le unifica, ma nel senso di *Parmenide*, 145 B-146 A, ossia di unità metafisicamente anteriore e superiore ai molti che produce trascendendoli (eminenza) ed essendo nel contempo in loro immanente per unificarli (partecipazione)²⁷. La stessa dialettica, sia pure in forma aporetica, è presente nell'ermetismo, che, come ho cercato di dimostrare in altra sede, tenta di esprimere la religione egizia con categorie medioplatoniche²⁸. In Cusano, poi, la dialettica neoplatonica di trascendenza-immanenza di Dio rispetto al mondo raggiunge il massimo rigore: Dio è l'Assoluto infinito, svincolato da (*ab-solutus*) ogni proporzione con il finito, è in sé *al di sopra* della dimensione degli enti finiti tra loro commensurabili, poiché solo così può essere *origine* di tale dimensione e del nesso di identità e differenza che la caratterizza. La coincidenza degli opposti nell'infinito è *l'essere superato degli opposti*, perché nulla si oppone a ciò che è al di sopra degli opposti (che limitandosi reciprocamente appartengono all'ambito del finito); il Creatore nella sua natura non è determinato dall'opposizione. Per questo Cusano denomina Dio come *Non-altro*: è Colui che *non* è tutto ciò che è *altro* nel modo in cui questo altro è se stesso, ossia come finito, ma nel contempo, quale Principio unico e creatore di tutte le altre realtà, Egli è Colui che, costituendo e conservando *l'essere* di questo *altro*, *non* è altro dall'altro. Il Non-altro *si partecipa* all'altro per fondarlo nella sua identità individuale, ma non è *totalmente* immanente in nessuna creatura, poiché, se lo fosse in una, non potrebbe fondare l'identità individuale delle altre. La sua partecipazione rinvia alla sua trascendenza.

Tuttavia, anche riguardo alla religione egizia la questione è più articolata. Nel pap. di Leida I 350, un inno ad Amon di età ramesside basilare per la religione tebana postamarniana, il dio sole Ra e il dio Ptah sono definiti il *ba* (manifesta-

²⁶ Questo perché, secondo ID., *Mosè l'egizio*, cit., p. 277, un Dio creatore è extramondano e perciò per conoscerlo con la mente si devono tralasciare tutte le creature, mentre gli apologeti ebrei e cristiani ellenistico-tardoantichi hanno iniziato a cancellare i confini tra creazionismo e cosmoteismo per sostenere la tesi che i filosofi greci cosmoteisti avevano attinto tutto da Mosè.

²⁷ Cfr. M. ANDOLFO, *L'ipostasi della "Psyche" in Plotino. Struttura e fondamenti*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 103-112.

²⁸ Cfr. ID., *L'Uno e il Tutto*, cit., pp. 143-206.

zione) di Amon, rispettivamente il volto e il corpo manifesti di Amon, il *Deus absconditus*, che è qualificato come più lontano del cielo lontano e più profondo dell'Oltretomba sotterraneo. Questo per Assmann²⁹ significa che Amon è l'Uno che si è manifestato *emanativamente* trasformandosi nella totalità del pantheon e del cosmo, permanendo Uno in quanto *Uno nei molti*, "anima" (*ba*) invisibile che vivifica *dall'interno* tutte le realtà, mentre per Allen³⁰ indica che Amon è trascendente in quanto esiste prima e al di fuori del mondo creato. Non concordo con nessuna delle due interpretazioni, poiché tutta la religione egizia è un "pensare per universali fantastici" in senso vichiano³¹, sempre incarnati in individui *sensibili*, sicché è *al di qua* della distinzione materiale-immateriale, "figlia" della "seconda navigazione" platonica³²; pertanto, in essa non si ritrovano né la trascendenza metafisica ammessa da Allen né il cosmoteismo nell'accezione di Assmann, che si addice solo a una teologia cosmica consapevolmente e deliberatamente anti-metafisica, materialistica, quale è quella stoica.

È vero che per gli egizi il *ba* di una realtà le è *consustanziale*, sicché Ptah, quale manifestazione di Amon come cosmo, è della stessa sostanza di Amon, ma l'altro *ba* di Amon, Ra, come sole, è *astronomicamente trascendente* rispetto al resto del cosmo. Inoltre, il permanere Uno di Amon anche dopo essersi manifestato nell'unitotalità dell'esistente non può essere inteso alla maniera di Assmann, poiché Amon è l'Uno-Uno, invisibile (in quanto la luce solare, condizione della visibilità, è generata da esso), in cui tutto il generato preesiste latente (il nome "Amon" significa "il Nascosto"), indiscernibile nell'oscurità che rende tutto indifferenziato. Se permanesse Uno solo come anima immanente al mondo, diverrebbe l'Uno-Tutto quale Uno-nel-Tutto, smettendo di essere Uno-Uno, ma questo contrasta con la *forma mentis* egizia, che suddivide la realtà nei tre *stati* del preesistente, dell'esistente e del postesistente (l'Oltretomba) e in due *categorie ontologiche in rapporto bipolare tra loro*, statico-latente-potenziabile e dinamico-manifesto-attuato-performativo, che si riflettono anche nel lessico. In quest'ultima categoria rientra l'ambito dell'esistente, nella prima gli altri due stati. Il nome di

²⁹ J. ASSMANN, *Theological Responses to Amarna*, in G.N. KNOPPERS, A. HIRSCH (ed.), *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World. Studies in Honor of Donald B. Redford*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 179-191, pp. 186-189.

³⁰ J.P. ALLEN, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, Yale University, New Haven, Connecticut 1988, pp. 53-54.

³¹ È l'analisi della struttura della scrittura geroglifica *ideografica* a fondare l'applicabilità a essa del concetto vichiano di universale fantastico: cfr. M. ANDOLFO, *L'Uno e il Tutto*, cit., pp. 23-26. A riprova, non c'è immagine che la fantasia non possa raddoppiare o dimezzare, segno del suo legame con la corporeità.

³² La questione della trascendenza o immanenza del divino nel mondo a rigore si pone, a mio parere, solo in conseguenza della distinzione *tematica* tra l'essere soprasensibile e l'essere materiale, perché, una volta introdotta, è impossibile ritornare al modo di pensare preplatonico, in quanto l'incorporeo resta un punto di riferimento dialettico anche per il pensiero che lo nega.

Amon, che ne esprime l'essenza³³, lo colloca nella prima categoria, mentre il *ba*, essendo dinamico, appartiene alla seconda. Perciò, *per essenza* Amon permane Uno-Uno pur manifestandosi come cosmo, Uno-Tutto, in cui è presente come partecipato-*ba*. Allora si dà una sua trascendenza *relativa* rispetto al cosmo, che eccede in quanto è “più ampio” dell'esistente, abbracciando anche il preesistente e il postesistente³⁴. Non essendo metafisica, la trascendenza di Amon per me è più simile alla condizione del *Nous* di Anassagora (non a caso un presocratico *al di qua* della distinzione platonica), che nel fr. 12 Diels-Kranz è descritto come illimitato, indipendente, non mescolato ad altro, più sottile e più puro di tutto il resto. La sua sottigliezza e illimitatezza sono prossime all'incorporeo e all'infinito metafisico, ma non sono né l'uno né l'altro. Quella tebanica è una concezione aporetica della dialettica di trascendenza e immanenza, ma non riducibile al panteismo materialistico. Del resto, lo stesso Assmann è costretto a riconoscere che l'egiziano «non riteneva di poter incontrare un dio a ogni piè sospinto, in una fonte o in un albero, in un uccello, in un sogno o in un'altra persona. Gli dèi, per l'egizio, erano lontani e nascosti, e ciò per effetto d'un tragico distacco fra divinità e uomini di cui riferiscono i miti»³⁵.

4. Conclusioni

A mio parere, l'approccio di Assmann manifesta emblematicamente i limiti del comparativismo, connessi soprattutto alla difficoltà di padroneggiare bene ambiti disciplinari differenti, come l'egittologia e la filosofia, ma ancor più le sue potenzialità.

La comparazione tra le diverse civiltà orientali ha come condizione di possibilità la loro *forma mentis* comune. La permanenza dell'identità nel tempo è “memoria culturale” e “tradizione” (dal latino *tradere*, “tramandare, trasmettere”). Secondo Guénon³⁶, ogni civiltà orientale è *tradizionale*, poiché la sua lingua e

³³ Nel papiro suddetto il nome di Amon è qualificato come ineffabile, poiché per gli egizi “conoscere” è “vedere” e Amon, in quanto invisibile, non è raffigurabile-nominabile e perciò inconoscibile e indicibile. Il nome (visivo-sonante) equivale al *ba*, perché al pari di questo manifesta *direttamente* l'essenza dell'ente, di cui è l'uguaglianza assoluta. Perciò, l'unitotalità degli enti cosmici costitutivi del corpo-Ptah di Amon è la sua *polinomia*, mentre in se stesso Amon è *anonimo* (“*ba* nascosto” è il suo nome, si legge nel papiro) in quanto ciò che non si è ancora manifestato – gli egizi non trascendono mai le categorie spazio-temporali – non ha ancora un nome, concetto differente dall'eminenza ermetica e neoplatonica.

³⁴ La triade “preesistenza (Amon), esistenza (Ra-Ptah-cosmo), postesistenza (Amon-Ra-Osiri)”, più che percorrere la triade procliana “manenza (Uno-Uno), processione (Diade indefinita), conversione (Uno-che-è)”, anticipa quella hegeliana “in sé (Idea), fuori di sé (natura), per sé (Spirito)”.

³⁵ J. ASSMANN, *Mosé l'egizio*, cit., p. 35.

³⁶ R. GUÉNON, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano 2005, pp. 53-123.

le sue istituzioni sociali dipendono da una dottrina ultimativamente metafisica. Nondimeno, ciascuna civiltà possiede un “principio di unità” che la distingue dalle altre: la religione per la civiltà islamica; la pura metafisica per la civiltà indù; la demarcazione tra la dottrina metafisica (taoismo), per pochi, e la tradizione sociale (confucianesimo), per tutti, nella civiltà cinese. Anche nelle culture del VOA (III-I millennio a.C.) ritengo si possa individuare una *forma mentis* comune, radicata in lingue “tradizionali” (le più antiche sono l’egiziano classico, nella sua scrittura geroglifica, il sumerico e il babilonese letterario, nella loro scrittura cuneiforme), che si riverbera nelle istituzioni e trova massimamente espressione nella religione, ma che è implicitamente metafisica, sebbene venga declinata diversamente da ognuna di quelle civiltà, dall’Egitto alla Mesopotamia, all’Iran mazdaico³⁷.

Invece, la possibilità di comparare le culture orientali con quella occidentale si fonda sul fatto che tutte sono espressioni della *Philosophia perennis* nell’accezione di Jules Monchanin, ossia come problematica del rapporto dell’Uno con i molti ricorrente in tutte le filosofie e le religioni in forma aporetica, tranne che nel cristianesimo, grazie alla *novità* dell’unità trinitaria: l’*Uno-molteplice assoluto*, assolutamente Uno e assolutamente molteplice (l’infinito di distinzione delle Ipostasi, irriducibili a un’unità ontologica superiore, eppure consustanziali). Il molteplice è elevato all’assoluto quale pienezza ontologica dell’Uno³⁸. Le aporie del paradigma metafisico della *Philosophia perennis* sono risolte dalla *Philosophia christiana* e, secondo me, nel modo più rigoroso da Cusano in quanto adotta la “prospettiva anagogica”, il punto di vista dell’Assoluto (*sub specie aeternitatis*), sia pure di riflesso³⁹. L’adozione dell’anagogia conduce al “capovolgimento” della *Philosophia christiana* nel “cristianesimo filosofico” operato da Alberto Boccanegra⁴⁰: l’originario è l’ambiente divino, in cui è creata e vive la natura, concepita e strutturata per vivere in Dio, fuori dal quale non ha compiutezza. Questo “ambiente” è il Disegno divino, Origine e Meta escatologica: la divinizzazione dell’uomo. Pertanto, nella grazia originaria increata si decanta l’aspetto naturale che è la filosofia, il cristianesimo filosofico.

Sul piano di una teologia escatologico-anagogica⁴¹, il Disegno è la destinazione dell’intero creato alla trasfigurazione nel Pleroma o Chiesa universale con-

³⁷ I quattro stati dell’essere che Guénon (*ivi*, pp. 183-206) individua nel sâmkhya indù si rinven-
gono analogicamente nella metafisica implicita nelle religioni egizia, mesopotamica e mazdaica. Cfr.
M. ANDOLFO, *La moderna logica aletica tra realismo tomistico e interiorità neoplatonica. “Noocentri-*
simo” occidentale e “verbocentrismo” orientale a confronto, Leonardo da Vinci, Roma 2018, pp. 15-43.

³⁸ Cfr. Y. VAGNEUX, “Co-Esse”. *Il mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin*, Esd, Bologna 2020.

³⁹ Cfr. M. ANDOLFO (a cura di), *Niccolò Cusano. L’occhio mistico della metafisica*, Esd, Bologna 2017, pp. 26-48.

⁴⁰ A. BOCCANEGRA, *Rapporti tra filosofia e teologia*, in «Sapienza», nn. 1-2, 1968, pp. 143-205.

⁴¹ Cfr. M. ANDOLFO, *Una visione escatologico-anagogica della storia. Con Monchanin oltre Mon-*
chanin, in «Divus Thomas», 125, n. 3, 2022, pp. 91-120.

gregata, tematizzata anche da Solov'ëv, peraltro proprio in termini di *unitotalità*, l'unità che non è opposta alla pluralità, «l'essere *uno* che ha *tutto* in se stesso»⁴², fondata sulla Trinità e sull'incarnazione: Cristo, unendo perfettamente il divino e l'umano sul piano individuale, ha reso possibile realizzare tale unione nell'umanità *in quanto essere sociale e politico*, come Chiesa-suo corpo *universale*. Solov'ëv sottolinea il ruolo storico della Chiesa *cattolica romana* quale via al Pleroma *sub specie temporis*, poiché tutte le eresie dei primi secoli (arianesimo, nestorianesimo, monofisismo, monotelismo, iconoclastia), accomunate dalla negazione dell'unità teandrica e confutate dai primi sette concili ecumenici (325-787), che per Solov'ëv costituiscono la *summa* delle verità dottrinali, hanno incontrato un ostacolo insormontabile nella Chiesa di Roma, mentre sono state accolte dalla maggioranza del clero greco, portando allo scisma d'Oriente (1054). La Chiesa ortodossa, senza mutare la specificità del proprio spirito religioso⁴³, deve rendersi conto che è solo una parte della Chiesa universale, il cui centro la Provvidenza ha posto in Occidente, e riconoscersi solidale con quest'ultimo.

Mi sembra una proposta di soluzione *ante litteram* alla diagnosi, formulata da Chantal Delsol⁴⁴, di “fine della cristianità occidentale” e di un *redde rationem* culturale e ideologico tra l'Occidente e la Russia ortodossa. Per lei è una crisi dell'*universalismo* sia cristiano sia della modernità illuministica occidentale, di cui possono “approfittarsi”, da un lato, l'islam, la cui società vive schiavizzando parte della sua popolazione (le donne), qualcosa di inaccettabile per noi occidentali, e, dall'altro, la pluralità delle correnti postmoderne, spesso intrise di ideologie (ecologismo, *gender*, scientismo ecc.), di sincretismi di religiosità orientale e panteismo materialistico, magismo naturalistico, neospiritismo ed esoterismo, non alieno da venature fantascientifiche.

Questa diagnosi è così lucida e realistica che appare incontestabile e ineluttabile. Tuttavia, la si può anche intendere come una fase di “imbarbarimento” in senso vichiano della civiltà occidentale, che Monchanin interpreterebbe come una delle forme di “resistenza”, causata dal peccato, all'evoluzione del creato verso il Pleroma escatologico, ma che lascia aperta la possibilità del ricorso storico di una nuova cristianità. Al Pleroma, per Monchanin, tendono anche le civiltà, che non sono un mero insieme biologico o storico, poiché il Corpo mistico conferisce realtà ontologica e valore di assoluto ed eterno a tutte le forme di comunione tra gli uomini. Per lui è la *religione* a unificare le civiltà in ciò che ciascuna ha di irriducibile alle altre e a condurne i membri verso l'Assoluto trascendente, ma

⁴² v. SOLOV'ËV, *La Russia e la Chiesa Universale*, a cura di Adriano Dell'Asta, La casa di Matriona, Milano 1989, p. 171.

⁴³ L'unitotalità salvaguarda le diversità all'interno della Chiesa e nel contempo rende possibile che si completino reciprocamente.

⁴⁴ CH. DELSOL, *La fine della cristianità e il ritorno del paganesimo*, Cantagalli, Siena 2022.

nel Pleroma ogni civiltà sarà *trasfigurata* nella propria eterna vocazione singolare (senza sincretismi), nel contempo in piena comunione con quella di tutte le altre. Allora la missione della Chiesa è di *inculturarsi* nelle civiltà, evidenziando ogni verità presente nelle religioni non-cristiane, *islam compreso*, ma *purificandole* degli errori introdotti in esse dal peccato e *trasfigurandole*, affinché s'intraveda in esse la loro autentica vocazione escatologica.

Quanto alla situazione negativa del pensiero laico postmoderno, ha ragione Delsol nel rilevare che, se la fede cristiana nasce dal fatto che il *Deus absconditus* (Gv 1,18) si fa carne, si rivela come presenza all'uomo che ha sempre avuto il desiderio di verificare la sua esistenza, l'uomo contemporaneo non può più accettare come Verità, in un mondo ove le presunte verità sono molteplici, tutto ciò che discende dal riconoscere quella Verità essenziale e originale. Tuttavia, la *teologia anagogica* asseconda consapevolmente la tendenza odierna di fede e ragione a isolarsi l'una dall'altra, così che ciascuna possa *liberamente estendersi a misura di totalità*. Solo allora, dato che in sé e per sé la Totalità *non è che una*, la loro relazione si articolerà naturalmente e necessariamente mostrandosi per quel che originariamente è⁴⁵. L'esercizio della ragione mossa da *quello sguardo oggettivo e disincantato alla base della stessa assenza di fede* può pervenire al grado massimo dell'evidenza, l'*incontrovertibilità*, che dipende dalla forza necessitante del principio di non contraddizione: *l'essere è e il non essere non è*, da cui il pensiero è posto nell'impossibilità *anche solo di pensare* come verità ciò che si dà come negazione di una verità incontrovertibile. Dato che nulla di ciò che è può in precedenza *non essere ancora* né successivamente *non essere più*, lo stesso sguardo negatore di ogni fede è così necessario spettatore dell'orizzonte dell'*Exemplar*⁴⁶, al quale rinvia l'orizzonte dell'esperienza in cui immediatamente siamo e che attesta l'annientamento. La coscienza assoluta di Dio, che *deve* essere riconosciuta come struttura necessaria dell'Essere, sul piano *filosofico* è soltanto una presenza formale, vuota di contenuto: riconosco che *deve esistere* la vita divina, ma non la *vivo*. La fede cristiana dice che Dio stesso ha disposto l'accesso a essa *per grazia*. La teologia anagogica non conduce alla fede con necessità, ma riconduce la fede alla necessità, nel senso che può essere accolta anche dall'uomo postmoderno *senza tradire la ragione*.

Sono consapevole che le "terapie" proposte alla "diagnosi" di Delsol sono teoretiche, di difficile attuazione pratica, ma la cultura non è solo filosofia, poiché l'opera di sistemazione dei valori in un ordine razionalmente giustificato non può

⁴⁵ Cfr. A. POSTORINO, *La scienza di Dio. Il tomismo anagogico di Giuseppe Barzagli O.P. come testa di ponte verso una teologia per il terzo millennio*, Esd, Bologna 2018.

⁴⁶ Dio concepisce la propria essenza come partecipabile e ogni creatura non è altro che una realizzazione similitudinaria della stessa essenza di Dio. Cfr. G. BARZAGHI, *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*, Esd, Bologna 2015.

fermarsi agli aspetti più universali, ma dev'essere calata nel particolare mediante la specificazione dei valori-base conseguita con il contributo delle scienze umane, politiche e sociali⁴⁷, così come alla teologia si affianca la pastorale. E proprio la *sociologia* può agevolare questa operazione culturale nella cultura occidentale e nei rapporti con le culture orientali odierne attraverso l'analisi delle società e delle loro dinamiche interne e interrelazionali, magari mediata dalla *filosofia delle scienze sociali*⁴⁸ in quanto esprime una prospettiva *teoretica* sull'esperienza sociologica quale attività *pratica* dell'uomo, muovendosi tra la metafisica e la sociologia, tra la *prescrizione* dello stato di cose che sarebbe doveroso soddisfacesse i *valori* e la *descrizione dei fatti*.

Bibliografia essenziale

- ANDOLFO MATTEO, *L'Uno e il Tutto. La sapienza egizia presso i Greci*, Edizioni Ares, Milano 2008.
- *La moderna logica aletica tra realismo tomistico e interiorità neoplatonica. "Noocentrismo" occidentale e "verbocentrismo" orientale a confronto*, Leonardo da Vinci, Roma 2018.
- ASSMANN JAN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997.
- *Mosé l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2000.
 - *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino 2002.
 - *Theological Responses to Amarna*, in G.N. KNOPPERS, A. HIRSCH (ed.), *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World. Studies in Honor of Donald B. Redford*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 179-191.
 - *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, Beck, München 2018.
- FALES FREDERICK MARIO, *L'impero assiro. Storia e amministrazione (IX-VII secolo a.C.)*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- NEUSNER JACOB, *Il Talmud. Cos'è e cosa dice*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.
- ROCCATI ALESSANDRO, *Il senso dell'architettura templare in Egitto*, in CENTRO STUDI DEL VICINO ORIENTE (a cura di), *La casa del Dio. Il tempio nella cultura del Vicino Oriente antico. Atti del Convegno internazionale* (Milano, 31 gennaio 2004), Edizioni Ares, Milano 2005, pp. 53-64.
- SABBAH MESSOD, SABBAH ROGER, *I segreti dell'Esodo. L'origine egizia degli ebrei*, Marco Tropea, Milano 2005.

⁴⁷ Cfr. A. BAUSOLA, *Natura e progetto dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 36-37.

⁴⁸ Cfr. S. BORUTTI, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 3-83 e 203-252.

SERENA MEATTINI

Rémi Brague
(1947)

1. *Cenni biografici*

Rémi Brague nasce a Parigi nel 1947. Dopo la formazione al Liceo Michelet e al Liceo Louis-le-Grand si iscrive all'École normale Supérieure di rue d'Ulm nel 1967. In questi anni entra a far parte della redazione della rivista «Résurrection» che successivamente darà vita alla sezione francese della rivista internazionale «Communio». Prosegue il proprio percorso di ricerca con un Dottorato svolto sotto la guida di Pierre Aubenque e concluso nel 1976 con una tesi su Platone che sarà alla base della prima monografia dell'autore¹. L'interesse per la filosofia antica è al centro degli anni tra il 1976 e il 1988 trascorsi al Centre Léon Robin di Parigi, organo del Cnrs, allora diretto da Aubenque². Il 1988 è l'anno di pubblicazione della monografia *Aristote et la question du monde* e dell'uscita dal Centre Léon Robin, che contestualmente apre una fase di studio intensivo di alcune lingue iniziate a studiare anni prima, in particolare l'ebraico, l'arabo e il latino, che risulterà essenziale per lo sviluppo del proprio percorso accademico e filosofico. Nel 1990 Brague succede a Pierre Thillet nell'insegnamento di *Philosophie en langue arabe* all'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, un incarico che durerà fino al 2010. Dal 2002 al 2012 insegna Filosofia della religione presso la Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco.

¹ R. BRAGUE, *Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon*, Vrin, Paris 1978.

² La vicinanza alla figura di Pierre Aubenque marca profondamente gli scritti giovanili bragueani, al punto che l'autore in quegli anni è considerato parte dell'"école Aubenque": cfr. D. JANICAUD, *Heidegger en France*, Albin Michel, Paris 2001, vol. I: *Récit*, p. 492; F. VOLPI, *Wittgenstein et Heidegger*, in *La Métaphysique*, Vrin-Pul, Paris-Québec 1999, p. 71.

2. «Una storia delle idee sul lunghissimo termine»

2.1 La storia delle idee

L'ampia produzione di Rémi Brague, la cui varietà tematica è segno di una considerevole vitalità intellettuale, può essere organizzata in due momenti principali, assumendo come punto di cesura la pubblicazione di *Europe, la voie romaine*, avvenuta nel 1992, edito in Italia con il titolo *Il futuro dell'Occidente*³. La fase giovanile, della quale fanno parte gli scritti tra gli anni '60 e '80, è caratterizzata da una riflessione che si muove simultaneamente lungo due direttrici: l'una filosofica, incentrata sullo studio del pensiero antico, l'altra teologica. Una doppia linea di sviluppo che resterà costante nell'evoluzione del pensiero bragueano, giungendo a una progressiva integrazione dei due ambiti in seno alla storia delle idee che connota la produzione matura. Quest'ultima è organizzata dall'autore in tre trilogie: una «piccola», a cui è affidato l'approfondimento del quadro storico che va dall'antichità (*Introduction au monde grec*, 2005) alla modernità (*Modérément moderne*, 2014), passando per il medioevo (*Au moyen du Moyen Âge*, 2006)⁴; una «grande», incentrata sulle idee di mondo (*La sagesse del mondo*, 1999), di Dio (*La loi de Dieu*, 2005) e di uomo (*Le Règne de l'homme*, 2015)⁵; infine, la trilogia «teologica» per il momento composta da *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?* e da *Sulla religione*⁶.

³ Cfr. R. BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Critérion, Paris 1992; ID., *Europe, la voie romaine*, Gallimard, Paris 2005; trad. it. A. SOLDATI, A.M. LORUSSO, *Il futuro dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2006. Lo schema tracciato è quello adottato nel nostro s. MEATTINI, *L'Europa e la crisi del moderno. Il pensiero di Rémi Brague*, Studium, Roma 2019. Sulla lunga gestazione delle tesi espresse ne *Il futuro dell'Europa*, che rende maggiormente sfumato il confine cronologico identificato con il 1992, si veda in particolare *ivi*, pp. 75-115.

⁴ Cfr. R. BRAGUE, *Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie*, Éditions de la Transparence, Chatou 2005; ID., *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Éditions de la Transparence, Chatou 2006; ID., *Modérément moderne*, Flammarion, Paris 2014.

⁵ Cfr. ID., *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris 1999; trad. it. M. ZANNINI, *La Sagesse del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; ID., *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris 2005; ID., *Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, Paris 2015. All'ultimo volume della grande trilogia si aggiungono due "satelliti": *Le ancore nel cielo* (2011) e *Le Propre de l'homme* (2013). L'uno incentrato sulla riflessione attorno l'"infrastruttura metafisica della vita umana", l'altro dedicato all'indagine circa la legittimità dell'umano. Cfr. ID., *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Éditions du Seuil, Paris 2011; trad. it. M. PORRO, *Ancore nel cielo. L'infrastruttura metafisica*, Vita e pensiero, Milano 2012; ID., *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Flammarion, Paris 2013.

⁶ Cfr. ID., *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris 2008; trad. it. M. SORI, *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009; ID., *Sur la religion*, Flammarion, Paris 2018; trad. it. G. IBBA, *Sulla religione*, Edb, Bologna 2019.

Nell'itinerario intellettuale di Brague la riflessione filosofica si intreccia costantemente con un interesse di carattere storico ed è in particolar modo negli scritti della maturità che la sua concezione della storia assume una configurazione sempre più chiara. Infatti, il ruolo che questa gioca viene chiarito a partire da «una preoccupazione assolutamente attuale, quella dei nostri problemi contemporanei»⁷. Per cui, come lo stesso autore ha affermato, rispetto agli elementi del passato «*mi interessa innanzitutto a ciò che trova compimento nel nostro presente*»⁸. L'importanza della ricostruzione storica risulta comprensibile alla luce della profonda connessione con l'orizzonte filosofico, che si struttura nei termini di un equilibrio tra questi due ambiti. Così, se da un lato la trattazione sul piano concettuale necessita dell'inquadramento storico affinché non si verifichi una «degenerazione del linguaggio filosofico in gergo tecnico», dall'altro la dimensione storica che prescinde dallo sguardo filosofico rischia di perdere il proprio senso, cadendo nell'«anacronismo e [nello] storicismo»⁹. Pertanto, l'interazione tra storia e filosofia consente di evitare la duplice astrazione della chiusura del concetto in se stesso oppure della fissazione in un determinato momento storico escludendo «prioritariamente la possibilità che un autore possa anticipare successivi sviluppi»¹⁰.

Quale sia la forma assunta da una simile articolazione tra filosofia e storia è chiarito dalla definizione scelta da Brague per tracciare i contorni della sua stessa figura intellettuale, come quella di «uno storico delle idee a lunghissimo termine»¹¹. Tale definizione fa esplicito riferimento alla tradizione di pensiero inaugurata da Arthur Oncken Lovejoy e ampiamente diffusa in Francia come *histoire des idées*¹². Questo significa che l'indagine filosofica si concentra su alcuni temi specifici, le *idee-unità* (*unit-ideas*), dei quali viene proposta una ricostruzione storica interdisciplinare che consente di procedere con particolare libertà. Ogni idea-unità viene seguita nel suo sviluppo mediante l'analisi dei differenti ambiti nei quali si presenta: filosofico, scientifico, artistico, religioso, politico ecc.

Filosofia e storia risultano inestricabilmente legate, come due facce di una stessa medaglia, il cui valore è costituito dalla dimensione morale poiché i con-

⁷ K. TREGO (éd.), *L'avenir du passé. Rencontre autour de Rémi Brague. Actes du Colloque organisé le 3 Juin 2011 à Budapest*, Archives Karéline, Paris 2013.

⁸ R. BRAGUE, *La saggezza del mondo*, cit., p. IX.

⁹ ID., *Histoire de la philosophie et liberté*, in *Introduction au monde grec*, cit., pp. 20-21 e 27 [T.d.A.].

¹⁰ ID., pp. 33 e 35. Di tale convinzione costituisce un esempio chiarissimo lo studio su Aristotele del 1988. Cfr. ID., *Aristotele e la questione del mondo. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Puf, Paris 1988.

¹¹ ID., *Dove va la storia?*, a cura di Giulio Brotti, La Scuola Sei, Brescia 2015, p. 26. Cfr. K. TREGO (éd.), *op. cit.*, p. 205.

¹² A.O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1936; trad. it. L. FORMIGARI, *La Grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966.

cetti nei loro processi di sviluppo non sono mai neutrali, in quanto costantemente rapportati all'esistenza umana. La storia delle idee non è una "raccolta" di concetti e prospettive declinati nel tempo ma una presentazione organica della loro evoluzione, guidata da una precisa interpretazione filosofica che concepisce il passato come elemento indispensabile per comprendere il presente. L'intera produzione matura è consacrata a questo intento, in virtù del quale la considerazione storica viene condotta a partire dalle domande e dalle criticità che segnano il tempo attuale. Questi sono fondamentalmente variazioni di un unico quesito che si ripropone costantemente nella storia delle idee bragueana, dettandone l'andamento, e che riguarda:

La necessità di giustificare l'esistenza stessa dell'uomo [che] obbliga a riconsiderare gran parte degli orientamenti di base del pensiero moderno. Non si tratta di rinunciare ad acquisizioni preziose e conquistate a caro prezzo, e ancor meno di tornare a un passato sognato. Al contrario si tratta di permettere a chi è soggetto e oggetto di questi benefici, cioè l'uomo, di proseguire la sua avventura, più esattamente di volerla continuare¹³.

Infatti, i volumi delle trilogie presentano «una storia a lunghissimo termine delle idee occidentali [...] con la speranza di comprendere meglio la nostra modernità»¹⁴. Al centro di tali scritti il «tema comune è la conoscenza dell'uomo», quale fulcro dell'intera produzione matura, la cui organizzazione ruota attorno a unico e ricorrente interrogativo riguardante l'esistenza umana sulla terra¹⁵. In tal senso, le trilogie non fanno altro che tracciare una storia del posto e del ruolo assunti nei secoli dall'essere umano in relazione a ciò che gli è esterno, quindi il mondo e Dio. Detto in altri termini, si tratta di delineare l'articolazione che l'antropologia e l'etica riescono a stabilire con la cosmologia (*La saggezza del mondo*) e con la teologia (*La loi de Dieu*), in una linea di progressiva emancipazione che rende l'essere umano autonomo rispetto al mondo e a Dio (*Le Règne de l'homme*). Ciascun volume ripropone una medesima parabola storica che da un primo rapporto di unità, tipico del mondo antico, passa a una sorta di «secondarietà» nel periodo medievale, per poi giungere all'autonomia e all'autoreferenzialità moderne¹⁶. Ogni idea-unità – mondo, Dio, uomo – viene presentata seguendone l'evoluzione nel corso delle tre epoche storiche, ponendo di volta in

¹³ R. BRAGUE, *Ancore nel cielo*, cit., p. 99.

¹⁴ ID., *La Loi de Dieu*, cit., p. 9 [T.d.A.]. Cfr. ID., *Le Règne de l'homme*, cit., p. 8.

¹⁵ Ivi, p. 7 [T.d.A.]. Cfr. ID., *Modérément moderne*, cit., pp. 49-73.

¹⁶ La nozione di secondarietà viene formulata in senso culturale per la prima volta in *L'avenir romaine de l'Europe* (1984) e si configura come l'emblema di un rapporto di profonda influenza che non degenera in un'assimilazione che annulla l'elemento esterno o nella totale identificazione con esso. Lo schema soggiacente alle trilogie recupera alcune intuizioni maturate nel corso delle riflessioni sull'Europa. Cfr. ID., *L'avenir romaine de l'Europe*, in «Communio», 52, 1984, pp. 123-

volta particolare attenzione al momento di maggior sviluppo del tema trattato, rispettivamente, antichità, medioevo e modernità. In tutti i volumi, quest'ultima costituisce il punto di crisi e il luogo genetico degli interrogativi sul presente da cui trae stimolo lo sguardo sul passato. In questa prospettiva, la storia delle idee è

una maschera utile a dissimulare ciò che la mia impresa ha di audace, e perciò anche rischioso. Questa componente d'azzardo consiste, da una parte, nel fatto che io prendo in esame il complesso della storia umana, partendo da un suo inizio convenzionale con l'invenzione della scrittura [...]. D'altra parte, anziché criticare dei concetti e delle teorie, io cerco di mostrare come il loro stesso sviluppo, condotto all'esito estremo, le possa portare ad autodistruggersi¹⁷.

2.2 Sul punto di partenza: un'epoca assiale? Uno sguardo sull'idea di mondo

L'inizio della storia narrata da Brague attraverso l'evoluzione delle Idee-unità è di natura «convenzionale» e coincide con l'invenzione della scrittura. Su questo aspetto l'autore si è soffermato in differenti luoghi della sua produzione, precisando lo stretto legame con un'altra invenzione, che è quella dello Stato¹⁸. La questione è affrontata anche nel corso dell'intervista dal titolo *Dove va la storia? Dilemmi e speranze*:

Fare iniziare la storia con l'invenzione della scrittura è appunto una comoda convenzione. Purtuttavia, è chiaro che non risulta affatto semplice tracciare una frontiera netta tra ciò che è già scrittura e ciò che ancora non è altro che una semplice immagine. Questo, a maggior ragione, per il fatto che i primi sistemi di scrittura inventati – in Egitto, in Mesopotamia, in Cina – sono ideografici [...]. D'altronde, queste iscrizioni testimoniano della comparsa di una coscienza storica, nella misura in cui esse commemorano degli avvenimenti particolari [...]. La scrittura, che ferma il flusso continuo e labile della parola, e la storia, che fissa il corso del divenire, sono dunque così intimamente legate che è difficile dire quale delle due sia stata la “causa” dell'altra. Come ulteriore concausa, bisogna considerare anche la nascita dello Stato, al servizio del quale si pongono gli “specialisti della scrittura”, una classe di scribi, appunto che fungono al tempo stesso da giuristi, storici e contabili¹⁹.

130; ora in R. BRAGUE, E. GRIMI, *Contro il cristianesimo e l'umanesimo. Il perdono dell'Occidente*, Cantagalli, Siena 2015, pp. 77-86.

¹⁷ R. BRAGUE, *Dove va la storia?*, cit., pp. 26-27. Sulla questione ci permettiamo di rinviare al nostro: S. MEATTINI, *L'Europa tra secondarietà e identità: prospettive e mutamenti nel pensiero francese contemporaneo*, in «Rivista di Politica», n. 3, 2019.

¹⁸ «L'invenzione dello Stato e quella della scrittura sono strettamente legate. E con la scrittura comincia, per definizione, la storia» (R. BRAGUE, *La Loi de Dieu*, cit., p. 30 [T.d.A.]).

¹⁹ ID., *Dove va la storia?*, cit., pp. 30-31.

La risposta di Brague si colloca nel quadro di una domanda riguardante la possibilità di sostituire un simile inizio convenzionale con la proposta di Karl Jaspers di un «periodo assiale» che, tuttavia, non sembra convincere pienamente l'autore:

Quanto all'idea di un "Periodo assiale", proposta da Jaspers, è assai suggestiva, e invita a considerare assieme i profeti d'Israele, i filosofi greci, Zarathustra, e forse anche Confucio. Tuttavia, gli storici dell'antichità non vedono in questa definizione molto più che una formula artificiosa, certamente capace di dare a pensare, ma priva di rigore. Vi sono alcuni, per la verità, che vorrebbero includere nel "periodo assiale" anche la nascita dell'islam. In tal caso, un segmento di demarcazione ancora relativamente breve si trasformerebbe in un lungo nastro, che andrebbe a coprire un millennio abbondante²⁰.

Brague non accoglie la possibilità di riconfigurare quell'inizio facendo ricorso alla nozione jaspersiana. Una posizione che trova conferma nella ricostruzione del proprio percorso intellettuale proposta nel 2011, quando, dopo aver ribadito l'adozione dell'invenzione della scrittura come inizio del percorso storico che il suo «programma delirante» intende considerare, si sofferma sulla datazione stabilita da Jaspers in base all'idea di *Achsenzeit*²¹. Questa trova un punto di coincidenza con il momento individuato nel volume del 1999 per indicare la comparsa della parola "mondo" sul piano lessicale, un evento che tuttavia misura un certo ritardo rispetto all'invenzione della scrittura:

[L]a scoperta dell'idea di "mondo" coincide così, più o meno, con ciò che Karl Jaspers ha chiamato l'"età assiale". [...] Le grandi civiltà fluviali, avendo inventato la scrittura, possiedono certamente dei nomi per la terra, non come pianeta, si intende, ma come spazio abitato [...]. Ma non sembra che queste civiltà avessero una parola per indicare il mondo nella sua interezza, nell'unità delle sue componenti. [...] Perché sia possibile una parola che significhi "mondo", bisogna che l'idea che essa esprime, sia giunta a coscienza²².

²⁰ *Ivi*, p. 31.

²¹ «L'insegnamento europeo, ponendo il punto zero verso il 1000 a.C., ci ruba niente meno che due millenni del nostro passato, due millenni durante i quali degli eventi considerevoli hanno avuto luogo: come l'invenzione dello Stato. Questa carenza era abbastanza comprensibile fino a prima dell'era moderna. È divenuta imperdonabile dall'inizio del XIX secolo, all'incirca dopo Champollion. Ed è tanto più deplorabile, in quanto i più antichi documenti egiziani e sumerici sono anteriori a questa cerniera della storia intellettuale dell'umanità che Karl Jaspers ha chiamato "età assiale" (*Achsenzeit*). Sembra che qualcosa si sia rovesciato un po' dappertutto nel vecchio continente e, visto da Sirio, verso la stessa epoca con i Profeti d'Israele e i Presocratici in Grecia, ma anche con Zarathustra in Iran, il Buddha in India e Confucio in Cina. Pochi filosofi si sono interessati a questi pensieri iniziali, troppo spesso abbandonati ai filologi, i soli attrezzati a leggerli nel testo» (R. BRAGUE, *L'avenir du passé*, in K. TREGO [éd.], *op. cit.*, pp. 208-209 [T.d.A.]).

²² *Id.*, *La saggezza del mondo*, cit., p. 6.

Ed è infatti l'indagine attorno alla «*storia dell'essere-nel-mondo [...] delle mutazioni del modo di fare esperienza nell'universo in cui l'uomo vive*» a caratterizzare le pagine de *La saggezza del mondo*, con cui si apre la grande trilogia²³. Al centro di tale ricerca vi è una «cosmologia vissuta» che quindi non riguarda il «cosmo» comunemente inteso, ma il «mondo» considerato a partire dall'esperienza che l'essere umano fa di esso. In tal modo, l'esistenza della cosmologia è condizionata da quella del soggetto, che nell'esperire il mondo in quanto totalità lo rende tale²⁴.

La comparsa dell'idea di mondo coincide con l'epoca assiale individuata da Jaspers ed è il punto di partenza per la riflessione riguardante l'«incidenza delle concezioni del mondo sull'umanità dell'uomo»²⁵. Quanto precede tale avvento assume il carattere di una «preistoria» della cosmologia, che pertanto riguarda quelle civiltà definite da Jaspers «preassiali», dove è possibile individuare un'immagine del cosmo («cosmografia») che probabilmente si interseca con una visione mitica di esso («cosmogonia»), senza tuttavia potervi intravedere un «mondo» né il tentativo di «cercare di rendere conto dell'umanità dell'uomo» che lo abita²⁶. È quindi tra i greci che Bregue vede affiorare l'idea di mondo, dalla quale prende avvio la storia della saggezza che lo riguarda. Nell'antichità l'autore identifica le principali concezioni del mondo riconducendole a quattro modelli – Timeo, Epicuro, le Scritture rivelate e la gnosi – dalla cui articolazione derivano anche i paradigmi caratterizzanti la visione medievale e moderna²⁷.

Il modello del *Timeo* sintetizza la rivoluzione cosmologica operata da Platone, tanto rispetto alla visione arcaica quanto alla scissione tra cosmologia e antropologia stabilita da Socrate al fine di promuovere l'autonomia dell'essere umano²⁸. Il tema non è nuovo, infatti la cosmologia platonica occupa alcune

²³ *Ivi*, p. IX.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. XVII-XVIII. L'idea di «mondo» esposta nelle pagine del 1999 mostra un'evidente continuità con gli scritti giovanili, in particolare con *Aristotele et la question du monde* (1988), dove il «mondo» concepito sulla scorta dello Heidegger di *Essere e Tempo* come l'«essere situato dell'uomo» era uno degli elementi impliciti al pensiero aristotelico. Cfr. s. MEATTINI, Phronèsis e Prudentia. Fatticità e dimensione etica nel pensiero di Rémi Bregue, in «Studium - Ricerca», 115, 2019.

²⁵ R. BRAGUE, *La saggezza del mondo*, cit., p. 333. La scelta misura una differenza rispetto al secondo volume della grande trilogia, incentrato sulla storia dell'idea di legge divina. Sebbene la struttura de *La loi de Dieu* sia simile tanto nell'articolazione del piano antropologico ed etico con quello teologico, quanto nella progressione «a lunghissimo termine» che procede con una scansione temporale che va dalla «preistoria» identificata con il Vicino Oriente antico, per giungere fino alla modernità, passando per la Grecia e per le tre religioni rivelate. Il focus che nella trattazione della cosmologia rintracciava elementi paradigmatici nel mondo antico, si colloca ora prioritariamente nel quadro medievale.

²⁶ *Id.*, *La saggezza del mondo*, cit., p. 5.

²⁷ *Ivi*, p. 29.

²⁸ *Ivi*, p. 37. Il *Timeo* ha «ristabilito il legame tra cosmologia e antropologia. Ma ormai tale legame è inverso: al contrario di quanto accadeva nel mondo arcaico, non è l'uomo che assicura l'ordine dell'universo, ma è l'imitazione dell'ordine preesistente delle realtà non umane, fisiche,

pagine significative degli scritti giovanili nei quali l'autore formula dei giudizi analoghi, mosso dalla convinzione che

la cosmologia di Platone sia molto meno una fisica che una morale e/o una politica, e che il suo scopo sia prima di tutto quello di fornire una giustificazione oggettiva, perché ancorata nel cosmo, di una pratica umana²⁹.

Così come l'analisi del *Timeo* di qualche anno prima, condotta considerando le implicazioni morali e politiche del dialogo platonico in virtù della corrispondenza stabilita tra la struttura dell'universo e quella del corpo umano³⁰.

Nel paradigma platonico la cosmologia costituisce il fondamento dell'antropologia e dell'etica e ha come vertice l'idea di Bene, quale principio regolativo che trova la propria rappresentazione nel cielo (*ouranos*)³¹. Tale articolazione viene meno con la concezione epicurea, il secondo modello presentato, che ricolloca il mondo in un piano esclusivamente fisico rinunciando così a qualsiasi eccedenza di tipo etico-antropologico. La conoscenza del mondo si riduce a quella della natura e diviene moralmente neutrale.

La cucitura platonica sarà ripristinata e rinnovata nel terzo modello, nel quale rientrano le concezioni dell'Antico e del Nuovo Testamento così come del Corano, unificate nel «modello abramitico» in virtù di alcuni elementi comuni, seppure attraverso una serie di distinzioni e precisazioni. In esso la Creazione restituisce valore etico alla natura, poiché la bontà delle creature viene riconosciuta a partire da quella del Creatore, il quale diviene «modello di condotta» per l'essere umano, attraverso la Legge, come nel caso dell'ebraismo e dell'islam, o mediante l'Incarnazione, nel cristianesimo³².

che viene ad aiutare l'uomo a raggiungere la pienezza della sua umanità. La saggezza sarà, come vedremo, una imitazione del mondo» (*ivi*, p. 41).

²⁹ R. BRAGUE, *La cosmologie finale du Sophiste (265b4-e6)*, in P. AUBENQUE (éd.), *Études sur le 'Sophiste' de Platon*, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 269-288: p. 218 [T.d.A.]; riedito in *id.*, *Introduction au monde grec*, cit., pp. 195-218. Cfr. *id.*, *Sur le plan du Timée*, in *ivi*, pp. 145-194. Il primo scritto citato è del 1991, mentre il secondo del 1985.

³⁰ Cfr. *id.*, *La saggezza del mondo*, cit., p. 39.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 25; *id.*, *Pour en finir avec "le temps, image mobile de l'éternité" (Platon, Timée, 37 d)*, in *id.*, *Du temps chez Platon et Aristote*, Puf, Paris 2003, pp. 11-71.

³² Cfr. *id.*, *La saggezza del mondo*, cit., pp. 80-81. Il contributo offerto dalle riflessioni avviate nel 1992 traspare anche nello schema di fondo. Quando ai primi due modelli, appartenenti al mondo greco, si affianca quello ebraico-cristiano nel confronto con il suo "altro". Così, le riflessioni sull'Europa trovano piena conferma e applicazione, tanto che la concezione medievale, chiamata «visione standard del mondo» (*ivi*, p. 119), deriva da una sintesi del paradigma platonico e di quello abramitico: «La visione del mondo che sto cercando di ricostruire, non consiste solo nello sviluppo delle idee nate in Grecia – termine che indica, nello stesso tempo, un Paese e un atteggiamento di insieme. Ci sono delle radici a "Gerusalemme" come ad "Atene" e, per l'islam, alla Mecca e Medina. Da questa seconda fonte è possibile ricavare un ben preciso atteggiamento nei confronti

Infine, nel quarto modello, quello gnostico, vi è un'ulteriore rottura tra uomo e mondo, che tuttavia si distingue dalla scissione epicurea. Mentre quest'ultima si radicava nella neutralità morale del mondo, la concezione gnostica ne promuove una visione negativa che investe l'intera dimensione materiale e corporea, implicando così una presa di distanza da parte dell'uomo³³.

La delineaione dei quattro modelli tratti dall'antichità ha lo scopo di avviare una riflessione sul rapporto che il medioevo e la modernità intrattengono con essi. Nelle pagine de *La saggezza del mondo* la storia è interpellata a partire da alcuni interrogativi che riguardano il presente. Gli elementi paradigmatici individuati non hanno un interesse di carattere squisitamente storiografico, ma prioritariamente etico, poiché intendono fare chiarezza su alcuni tratti caratterizzanti la cultura occidentale al fine di metterne in luce le possibilità residue e analizzarne le battute d'arresto. Un'impostazione inaugurata da *Il futuro dell'Occidente* e portata avanti per tutta la «grande» trilogia. Per questa ragione, la storia delle idee tracciata in quei volumi segue sempre la medesima parabola storica, dall'inizio della storia ai giorni nostri, ed è guidata da interrogativi che riguardano il presente, considerato come l'esito ultimo dell'epilogo moderno. Come ogni volume, *La saggezza del mondo* si conclude con il punto di crisi raggiunto nella modernità, quando vengono meno i riferimenti esterni all'uomo che fino a quel momento avevano contribuito a determinarlo e a sostenerlo³⁴. Questa "perdita" consegue al recupero del modello gnostico alternativamente a quello epicureo, entrambi caratterizzati dalla scissione tra i piani cosmologico e antropologico-etico, e conduce alla visione per cui:

Il mondo è a-morale [...] l'uomo è visto in modo radicale come parte della natura; non ne costituisce un'eccezione e ha cessato di essere un "regno nel regno". Natura fisica e natura spirituale (*geistig*) o morale sono messe sullo stesso piano³⁵.

La conclusione cui giunge l'autore, ritenendola urgente, è che tanto la neutralizzazione morale del mondo dell'epicureismo quanto la connotazione negativa di stampo gnostico costituiscono il terreno fertile per l'agire tecnico-scientifico, poiché sia nella riduzione al biologico che nell'identificazione con il male, l'umano e il mondano divengono modificabili, al punto che la tecnica assume un ruolo morale:

del mondo; atteggiamento che è diventato una componente della sintesi che si è formata alla fine dell'Antichità» (*ivi*, p. 55).

³³ *Ivi*, pp. 93-94.

³⁴ Cf. R. BRAGUE, *Le géocentrisme comme humiliation de l'homme*, in R. BRAGUE, J.-F. COURTINE (éd.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Puf, Paris 1990, pp. 203-223.

³⁵ *Id.*, *La saggezza del mondo*, cit., pp. 303 e 314.

Il problema del fondamento etico del mondo non è puramente accademico. Anzi ha assunto un carattere nuovo e scottante con la modernità e il progetto di una “conquista” tecnica della natura, resa possibile grazie a una scienza matematizzata. Perché, di conseguenza, è la stessa questione dell’essere che si pone diversamente [...] la nostra stessa esistenza è il risultato della conoscenza scientifica e della padronanza tecnica della natura [...] oggi la tecnica non è più solo ciò che permette di sopravvivere; essa è sempre più ciò che ci permette di vivere³⁶.

Il giudizio bragueano sulla tecnica lo approssima ad alcune importanti interpretazioni novecentesche, tra le quali ha avuto particolare influenza la lettura offerta da Romano Guardini, unitamente alle tesi sulla gnosi di Hans Jonas ed Eric Voegelin. Tuttavia, la complessità del quadro tracciato nelle trilogie vi aggiunge un elemento importante riconducibile allo schema adottato nelle pagine de *Il futuro dell’Occidente*. La secondarietà che li consentiva di comprendere la natura romana dell’articolazione tra fonte greca ed ebraico-cristiana sembra divenire il paradigma dell’atteggiamento che l’uomo deve tornare ad avere nei confronti del mondo, nel volume del 1999, e di Dio, in quello del 2005, dopo l’avvento del moderno *Règne de l’homme*, che fornisce il titolo del volume posto a chiusura della grande trilogia.

La coincidenza tra Essere e Bene stabilita dagli antichi modelli, platonico e abramitico, così come dal «modello standard» medievale, risulta spezzata conducendo alla totale perdita del carattere etico della presenza umana nel mondo³⁷. Per questo motivo, la storia dell’idea di mondo assume il carattere di urgenza e si chiude con la delineazione di un compito di si faranno carico i volumi successivi:

[B]isogna cercare un altro concetto di mondo, non più fisico, ma che esprima il modo stesso in cui l’uomo è presente e vive nel “mondo”. [...] [Il legame tra uomo e mondo] potrebbe rinsaldarsi ancora strettamente. Ma ciò potrebbe avvenire al costo di una doppia riformulazione dell’idea del mondo e di quella di uomo, pensate nella loro reciproca appartenenza³⁸.

³⁶ *Ivi*, p. 336. Cfr. il “marcionismo tecnico” di cui parlava già nella prima edizione di *Europe, la voie romaine* (1992), coeva all’inizio della stesura di *La saggezza del mondo*.

³⁷ Cfr. R. BRAGUE, *La saggezza del mondo*, cit., p. 334.

³⁸ *Ivi*, pp. 337 e 350. È questo il punto di apertura in direzione di un recupero delle istanze metafisiche, il cui carattere risulta essere infrastrutturale, vero e proprio compito che sembra affidato dai quesiti attorno alla legittimità dell’esistenza umana nel mondo e alla sua pertinenza etica. Cfr. ID., *Ancore nel cielo*, cit.; ID., *Le propre de l’homme*, cit. Cfr. S. MEATTINI, *Metafisica e morale: un percorso possibile nella riflessione matura di Rémi Brague*, in «La Nottola di Minerva», 17, 2019, pp. 34-47.

Bibliografia essenziale

Opere di Rémi Brague

- Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon*, Vrin, Paris 1978.
- Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Puf, Paris 1982.
- L'avenir romaine de l'Europe*, in «Communio», 52, 1984, pp. 123-130.
- Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Puf, Paris 1988.
- Europe, la voie romaine*, Critérian, Paris 1992.
- La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, Paris 1999; trad. it. M. ZANNINI, *La Sagghezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- Europe, la voie romaine*, Gallimard, Paris 2005; trad. it. A. SOLDATI, A.M. LORUSSO, *Il futuro dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2006.
- Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie*, Éditions de la Transparence, Chatou 2005.
- La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris 2005.
- Au moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Éditions de la Transparence, Chatou 2006.
- Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris 2008; trad. it. M. SORI, *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.
- Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Éditions du Seuil, Paris 2011; trad. it. M. PORRO, *Ancore nel cielo. L'infrastruttura metafisica*, Vita e pensiero, Milano 2012.
- Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Flammarion, Paris 2013.
- Modérément moderne*, Flammarion, Paris 2014.
- Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, Paris 2015.
- Sur la religion*, Flammarion, Paris 2018; trad. it. G. IBBA, *Sulla religione*, Edb, Bologna 2019.
- BRAGUE RÉMI, COURTINE JEAN-FRANÇOIS (éd.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Puf, Paris 1990.
- BRAGUE RÉMI, GRIMI ELISA, *Contro il cristianesimo e l'umanesimo. Il perdono dell'Occidente*, Cantagalli, Siena 2015.

Bibliografia secondaria

- JANICAUD DOMINIQUE, *Heidegger en France*, Albin Michel, Paris 2001, vol. I: *Récit*.
- LOVEJOY ARTHUR O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1936; trad. it. G. FORMIGARI, *La Grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966.
- MEATTINI SERENA, *L'etica senza valori nella riflessione di Rémi Brague*, in I. POMA (a cura di), *I fondamenti dell'etica*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 347-354.
- *Misericordia e Grazia nel pensiero di Rémi Brague*, in A. PIERETTI (a cura di), *La misericordia tra fragilità e cura*, Ancora, Milano 2017, pp. 138-146.

- *L'Europa e la crisi del moderno. Il pensiero di Rémi Brague*, Studium, Roma 2019.
 - *L'Europa tra secondarietà e identità: prospettive e mutamenti nel pensiero francese contemporaneo*, in «Rivista di Politica», n. 3, 2019.
 - *Metafisica e morale: un percorso possibile nella riflessione matura di Rémi Brague*, in «La Nottola di Minerva», 17, 2019, pp. 34-47.
 - *Phronèsis e Prudentia. Fatticità e dimensione etica nel pensiero di Rémi Brague*, in «Studium-Ricerca», 115, 2019.
- TREGO KRISTELL (éd.), *L'avenir du passé. Rencontre autour de Rémi Brague. Actes du Colloque organisé le 3 Juin 2011 à Budapest*, Archives Karéline, Paris 2013.
- VOLPI FRANCO, *Wittgenstein et Heidegger*, in *La Métaphysique*, Vrin-Pul, Paris-Québec 1999.

RICCARDO PRANDINI

François Jullien
(1951)

Nella sua ultima ricerca, un'opera monumentale dove le grandi civiltà mondiali e i loro sistemi di pensiero vengono analizzati genealogicamente come sistemi capaci di un apprendimento orientato a una (possibile) ragione postmetafisica, Jürgen Habermas riprende il tema dell'epoca assiale schizzando una comparazione tra le tradizioni ebraica, buddhista, greca, confuciana e taoista. La svolta "assiale" che caratterizza queste immagini del mondo – tra l'800 e il 200 a.C. – le sradica dalle loro più arcaiche narrazioni mitiche e dalle pratiche rituali conseguenti, portando all'elaborazione di qualcosa di simile a una "religione"¹. Un passaggio dal *Mithos* al *Logos*, per così dire, caratterizzato dall'emergere: *a*) di un piano trascendente ben distinto dai fatti immanenti; *b*) da percorsi di salvezza legati all'osservanza di *ethos* universalistici; *c*) da un culto incentrato su sacre scritture capaci di disincantare le pratiche magiche che ancora presidiavano i beni di salvezza e di sventura.

Il confucianesimo è interpretato da Habermas (sulla scorta di Weber) come un'"etica e una religione di formazione" – a differenza per esempio dalla religione "di redenzione" ebraico-cristiana – che si confronta con l'immanenza accettandola e conformandovisi, anche per il suo stretto rapporto con la forma politica di un governo imperiale che la sostiene (e ne viene a sua volta sostenuta) in quanto *religio*. La dottrina di Confucio, legata all'idea taoista che esista uno sfondo cosmologico capace di mantenere il Mondo in costante movimento ed equilibrio, viene elaborata non tanto come una "Rivelazione" divina, bensì piuttosto come un sapere pratico da apprendere in modo disciplinato. Questo accesso e approccio "epistemico" (un "sapere", appunto, e non una rivelazione) alla trascendenza, non è però solo un mero *ethos* perché viene trasformato da Confucio anche come "via di salvezza" collettiva, insegnata e appresa mediante pratiche e rituali che redimono l'individuo almeno nel senso di una "pacificazione interiore liberatoria". Seguendo il senso cinese per la salvaguardia della continuità e delle tradizioni, Confucio lega la sua dottrina sia alla trascendenza del *Tao* che ai riti tradizionali, istituendo una modalità di formazione individuale che può essere tramandata. Essa, però, ha una rilevanza spiccatamente

¹ J. HABERMAS, *Una storia della filosofia. I. Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, Feltrinelli, Milano 2022.

sociale, poiché mira principalmente alla salvezza dello Stato e della società, lasciando i “bisogni di salvezza” individuale largamente insoddisfatti (a differenza, per esempio, del buddhismo che rappresenta una vera e propria “via di salvezza” epistemica individuale). Diversamente dal confucianesimo, invece, la grande trazione taoista opera proprio su questo lato individuale della redenzione, predicando il distacco dalla politica e il ritiro dal mondo, rifiutando così la via della formazione personale e la presenza di mediatori con il *Tao*. Per Lao-tse l’ordine cosmologico, il *Tao*, si autoregola e ogni tentativo d’apprendere o d’insegnare questa autoregolazione non fa altro che allontanare da esso. Occorre solo saper ascoltare il *Tao* e lasciare che faccia il suo corso. In tal senso confucianesimo e taoismo sono in forte competizione: dove il primo cerca d’elaborare un sapere, sostenuto da rituali, capace di redimere – se appreso e praticato nel modo giusto – ancora fortemente legato al mantenimento del proprio *status* sociale e attento alle tradizioni, il secondo seleziona forme di autoriflessione che predicano il non-agire come forma di redenzione individuale che non ha alcun bisogno di sostenere né forme sociali né politiche. In entrambi i casi si tratta comunque di vie epistemiche e non rivelate di contatto con il trascendente che le distinguono in modo netto dalle religioni di redenzione ebraico-cristiane.

La lunga e ricca ricerca di François Jullien sulla lingua-pensiero cinese difficilmente potrebbe accettare un simile modo di procedere per comparazioni². Il suo obiettivo, piuttosto, è quello di elaborare un “pensiero dal di fuori” che sappia mettere in discussione riflessivamente le categorie e i concetti della tradizione filosofica occidentale. Si tratta dunque di un progetto di ricerca rivolto all’osservazione dell’Occidente attraverso una lingua-pensiero che non sembra con-dividere nulla con la tradizione occidentale, neppure le famose istituzioni della lingua indoeuropea. Non essendo qui possibile presentare, neppure in forma persintetica, il lavoro del filosofo francese, scelgo una strategia diversa.

Nell’opera, non a caso intitolata *De l’Être au Vivre: Lexique euro-chinois de la pensée*³, dove, più che in altre, Jullien prova a fare un bilancio del suo lungo percorso, emergono almeno due punti fermi. Il primo riguarda l’incontro tra le due lingue-pensiero – quella cinese e quella europea – che, attraversandosi l’un l’altra, permettono di scoprire diverse “risorse” e d’utilizzarle per una reciproca inter-pretazione. Come avremo modo di vedere, non si tratta affatto di comparare alcunché – *in primis* delle culture – magari presentando un catalogo delle categorie mediante cui si strutturano. Siamo ben lontani da quell’idea che, semplicemente, scontrerebbe per il solo motivo di provarcisi, il pre-giudizio invi-

² Una breve, ma ottima introduzione ai temi del pensiero di Jullien, con anche un bibliografia molto aggiornata a cui rimando, è quella di M. PORRO, *Che ne è di Dio dopo la sua morte*, in F. JULLIEN, *Mosè o la Cina. Quando l’idea di Dio non si sviluppa*, Medusa, Milano 2023, pp. 5-17.

³ F. JULLIEN, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano 2016.

sibile già determinato dalla propria lingua-pensiero⁴. Per Jullien si tratta, invece, di in(s)contrare lessici il cui avvicinamento genera uno scarto, una fessurazione, uno squadramento. La logica dello “scarto”, diversamente da quella greca della “differenza”, non cerca un ordine di somiglianze, bensì una forma di tensione e fessurazione che ripensi l’uno attraverso l’altro (e viceversa) e che rilanci continuamente il già noto riaprendolo all’impensato-inaudito di una lingua-pensiero⁵.

Il secondo punto è riportare questo insieme di scarti a uno (s)fondo comune che permetta di riannodare i fili sciolti, così che non rimangano semplicemente isolati e indifferenti gli uni agli altri. Non una comparazione, ma una riflessione capace d’innestare un processo di condivisione inclusiva per lasciar tralucere un “comune” che – a differenza di un universale prescrittivo – sia figlio della scelta di lasciare gli scarti divaricarsi ed entrare così in tensione reciproca: un comune dell’intelligibile⁶.

Il libro di Jullien, di cui provo a presentare la logica intesa come sintesi del suo modo di operare, elenca un insieme di coppie concettuali tipiche delle due lingue-pensiero – europea e cinese – così da leggerle le une attraverso le altre. Ogni concetto-termini si pone in relazione con un altro che sembra il suo omologo, ma che attraverso lo scarto si mostra come un contraddittorio. Non si tratta affatto di osservare differenze interne alla lingua-pensiero occidentale. Per fare un solo esempio: nel capitolo dedicato alla *Connivenza* (vs *Conoscenza*) – dove il primo termine riguarda la lingua-pensiero cinese e il secondo la lingua-pensiero greco(occidentale) – il contrario, l’opposto della *Conoscenza* – la sua “differenza interna” – sarebbe l’*Ignoranza*. Jullien non vuole però opporre alla lingua-pensiero greco-(occidentale) un “contro-concetto” interno – magari per compararlo con quello della lingua cinese⁷. Vuole invece scartare da quel pensiero, affiancandogli un concetto che dice “qualcosa di simile” nella lingua-pensiero cinese, mostrando così simultaneamente la contingenza del *logos* occidentale e quindi la possibilità di osservarlo dal di fuori, riflessivamente (e viceversa). Nell’incontro-scontro tra questi concetti-termini, Jullien legge una linea di fuga profonda (in realtà mi pare molto più europea che cinese, essendo egli un filosofo europeo) che indirizzerebbe fuori dalla “questione dell’Essere” per entrare, a piccoli passi, in quel “pensiero del vivere” – o per meglio dire nella de-coincidenza *ex-sistenziale* del vivere – che la filosofia occidentale ha solo intuito e mai davvero sviluppato⁸. Questo continuo de-coincidere da se stesso, che segue come un’ombra

⁴ Sulla forte critica di Jullien contro la comparazione di culture, si veda F. JULLIEN, *L’identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2018.

⁵ ID., *Contro la comparazione. Lo «scarto» e il «tra». Un altro accesso all’alterità*, Mimesis, Milano 2014.

⁶ Sul tema, si veda l’ultimo ID., *L’incommensurable*, Édition de l’Observatoire, Paris 2022, ma anche ID., *L’inaudito*, Feltrinelli, Milano 2021.

⁷ ID., *Strategie del senso in Cina e in Grecia*, Meltemi, Roma 2004.

⁸ Sul tema della de-coincidenza: F. JULLIEN, *Politique de la décoïncidence*, Éditions de l’Herne, Paris 2020. Sul tema dell’esistenza e del vivere, Jullien ha lavorato molto nell’ultimo decennio, ma

il pensiero europeo soprattutto nel '900 con le figure di Heidegger e Wittgenstein *in primis*, indica la strada per pensare l'*inaudito incommensurabile*. Ma questa è propriamente la prestazione filosofica di Jullien, di cui non mi occupo.

A introdurci in questa riflessione sul lessico euro-cinese del pensiero, che scarto-dopo-scarto ci mostra gli impensati della nostra lingua-pensiero, è lo stesso Jullien, che sceglie di aprire e di chiudere il suo percorso con uno scarto davvero fondamentale: quello *Soggetto (vs Situazione)*. Il cominciamento, il fondamento, l'inizio assoluto, la cesura che rende possibile il resto: l'«Io penso, dunque sono» di Cartesio. Sempre ad accompagnare ogni rappresentazione del pensiero, di ogni e ciascun pensiero, fosse anche quello «che l'Io penso non sia un assoluto», deve stare l'Io penso. Tale vero e proprio idolo del pensare occidentale non crolla neppure se quel soggetto è ben ficcato nel mondo (l'essere-nel-mondo), nelle sue circostanze e ambienti, contesti, perché comunque questi sono posti come correlati di quel primo e fondamentale inizio. Non a caso da Nietzsche a Freud, fino alla decostruzione e alla filosofia dell'Alterità, tutto il pensiero del '900 ha provato a contrapporre al *Cogito, Ergo Sum*, una panoplia di critiche tutte convergenti verso quella definitiva che ha genealogicamente voluto mostrare come il *substratum* sostanziale – *sub-stantia* – che poi diverrà nella Modernità il Soggetto, *sub-jectum*, è un costruito contingente. A questo inizio assoluto, secondo Jullien, la Cina risponde – per noi occidentali in modo “incredibile” – con indifferenza, non pensando un puro pensare, ma alla situazione dove ciò accade.

Tale soggetto appare alla lingua-pensiero cinese un mero prodotto della sintassi indoeuropea, della struttura grammaticale di quella lingua. La lingua cinese non coniuga verbi e perciò non ha bisogno di fissare alcun soggetto della sintassi. Jullien parla esplicitamente di un non-sviluppo del suo sistema pronominale, tanto che il termine stesso “soggetto” non esiste nella lingua cinese. Di fronte a questa messa in contingenza del *logos* europeo, occorre però rispondere alla seguente domanda paradossale: come allora cominciare, ecco appunto il paradosso, “a pensare” in altro modo? Una risposta all'altezza del problema non può che indicare che non si può affatto cominciare ponendosi la questione del cominciamento! Non si può che cominciare, mostrando che

la lingua cinese non ha mai pensato – immaginato – alcun *cogito*, non ha interrogato la possibilità di un cominciamento senza precedenti [...] neppure ha staccato e separato dal mondo il punto di emancipazione di un “soggetto”⁹.

si tratta di un tema per lui dall'inizio fondamentale. Si vedano, tra gli altri ID., *Nutrire la vita. Senza Aspirare alla felicità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006; ID., *Una seconda vita*, Feltrinelli, Milano 2017; ID., *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Feltrinelli, Milano 2019; ID., *La vera vita*, Laterza, Roma-Bari 2020.

⁹ F. JULLIEN, *Essere o vivere*, cit., p. 230.

Questa affermazione sembrerebbe riportare immediatamente alla opposizione frontale *Soggetto (vs Situazione)*. Se così fosse, allora significherebbe che tutto il pensiero, cioè i pensieri, rappresentati nelle loro lingue, cominciano con delle opposizioni: delle differenze polari. E non è forse vero che nel pensiero aristotelico gli “opposti” sono modi d’essere, stati, il cui mutamento accade-scorre in un “frammezzo-relazione”, ragione per cui va logicamente sempre presupposto un supporto (*hypokeimenon*) di tale mutamento che rimane, in sé, nella pura contingenza circostanziale (*Fisica*, 190a)? E, a ulteriore fondamento di questo fondamento, lo stesso pensiero-lingua greco non articola un soggetto di cui tutto si predica e che non è mai predicato di un altro soggetto (*Metafisica*, 1007b, 1017b, 1028b)? E non è forse questa opposizionalità la stessa che caratterizza il pensiero cinese, almeno nella sua tradizione taoista? L’icona taoista dello *yin* e dello *yang* – il *Taijitu* che tanto è stato riprodotto dai movimenti tardo-novecenteschi critici della razionalità occidentale – non è la perfetta rappresentazione di modo di operare per differenze identificanti, per negazioni determinanti?

Secondo Jullien è proprio questo l’errore attraverso cui la lingua-pensiero occidentale si rappresenta e pensa quella cinese: un gioco tra opposti che si determinano scontrandosi, *per differentiam*. Solo che «in Cina gli opposti sono dei vettori del soffio-energia (*qi*) e formano una polarità (i famosi *yin* e *yang*); è sufficiente la loro semplice interazione, da cui proviene per correlazione il processo delle cose»¹⁰. Il *Tao* va invece pensato senza alcuna de-marcazione, tanto che tutta la sua tradizione non fa che affermare che – se qualcosa si distingue – allora certamente non è il *Tao*. Il “dire” del *Tao* non è affatto un dire, un indicare. È un modo di rimanere silenti dentro la parola. Il fondo senza fondo del *Tao* è del tutto indicibile; va pensato come un “attraverso che lascia passare”, un dispiegamento infinito, un paesaggio, un “tra” che mette in tensione dei fattori. Lao-tze stesso chiede di immaginare una persona che cammina su una strada, portando sulle spalle un fusto di bambù. Alle due estremità del bambù, sono appesi due secchi. I due secchi rappresentano lo *yin* e lo *yang*. Il bambù rappresenta il *Tai Chi*, l’entità che collega lo *yin* e lo *yang*. L’andamento di quella persona sulla strada è il *Tao*. Da ciò deriva anche la tipica aspirazione etica confuciano-taoista che, a differenza di quella greco-cristiana, non valorizza tanto l’autonomia e la libertà del soggetto, bensì la sua disponibilità. Ciò dà un tono peculiare al comportamento del “virtuoso” che continuamente si regola e viene regolato spontaneamente: un adeguamento alla *Situazione* che non prevede affatto un “prendere posizione” – uno dei valori dell’individualismo occidentale –, che ostacolerebbe soltanto il processo di rinnovamento continuo reso possibile dalla mera situazione. Agire in modo morale, perciò, significa rimanere in risonanza con tutti “i possibili” della situazione, senza cadere nella necessaria parzialità dell’intenzione o del comportamento “retti”. Nel lessico della lingua-pensiero cinese, con

¹⁰ *Ivi*, p. 231.

Situazione viene espressa la “non-rottura”, l’in-determinazione, con il mondo; la non-separazione, la non-scelta, il rimando al com-possibile. Morale sarebbe quel comportamento capace di mantenere tutte le cose nella loro eguaglianza di principio – situazionalmente equivalente – proprio perché ogni stato-evento svolge una funzione nel grande gioco dell’equilibrio. Bisogna perciò conformarsi alla coerenza regolatrice della *Via*, che sempre è in mutamento, fino a che essa non propende in una qualche direzione da cogliere *in-situ*, nella sua pura immanenza¹¹. Da qui un’immagine che per l’Occidente sembra indicare una certa “passività” di chi «deve avanzare solo se spinto e seguire se tirato», ecc. Un esempio perfetto di questo modo di rappresentare lo scorrere del *Tao*, nella lingua-pensiero cinese – tradotta senza provare a occidentalizzarla – riguarda Zhuangzi, che al cospetto della morte dell’amatissima moglie giustifica così un atteggiamento che, per la sensibilità occidentale, parrebbe quasi di totale indifferenza:

confuso-indistinto: tra
modificare (modificazione), da cui vi è soffio-energia
soffio-energia modificar(si), da cui vi è forma-che-si-attualizza
forma attualizzantesi, da cui vi è il vivere
oggi, nuova modificazione, da cui arrivare a morire.

Le traduzioni occidentalizzanti raccontano di una vita che si fa, si attua e poi si spegne nella morte – implicando così un Soggetto, una causalità, delle azioni determinate, dei valori, una temporalità lineare, un fine ecc. –, ma la lingua-pensiero cinese mostra solo processi che accadono senza far emergere alcun soggetto-predicato-finalità.

Un altro esempio che Jullien propone sovente e a cui ha dedicato più studi nel tempo è quello relativo al “paesaggio” che viene discusso nel lemma *Potenziale di situazione* (vs *Iniziativa del soggetto*). Invece di pensare-descrivere il paesaggio come una parte dell’ambiente circostante che si para davanti a un soggetto che osserva (come un *ob-jectum*), in Cina esso è indicato con i termini «montagna(-e)-acqua»¹². Si nomina sempre una correlazione di fattori (a monte e a valle) che interagiscono e, nel processo, si costituiscono in polarità. Il soggetto è sì presente, ma è coinvolto, imbricato in questo campo tensionale: un “potenziale di situazione” dove a contare non è la libera iniziativa del soggetto, bensì la capacità di comprendere da che parte pendono favorevolmente, o meno, i fattori che vi si congiungono; la capacità di tracciare un diagramma di fattori in gioco e sempre in trasformazione. Sotto questo potenziale di situazione sta

¹¹ F. JULLIEN, *Figure dell’immanenza. Una lettura filosofica del I Ching*, Laterza, Roma-Bari 2005.

¹² ID., *La Grande Immagine non ha forma. Pittura e filosofia tra Cina antica ed Europa contemporanea*, Colla, Costabissara 2004.

un flusso di energia (*qi*) e non un Essere che informa un soggetto agente la cui *agency* sta nello specificare fini e mezzi dell'azione.

Per tale motivo la morale, a partire da Mencio, più che determinare criteri di giudizio e di orientamento alla corretta azione di un soggetto, mostra una tipologia di "situazioni virtuose". Così l'I Ching o *Libro dei Mutamenti*, conosciuto anche come Yi Jing o I King – il testo più antico della cultura cinese la cui prima stesura risale a circa 3.000 anni orsono durante la dinastia Zhou e considerato da Confucio come un libro di saggezza –, è composto da un sistema di 64 figure che rappresentano i processi delle cose. Da essi derivano "tipologie di situazioni" considerate nella loro propria struttura e non come semplici e circo-stanze centrate su di un Soggetto. È un libro privo di *Logos* e *Mythos*, senza alcun Messaggio-Rivelazione, ma semplicemente composto da due tipi di tratti pieno (-) e spezzato (--), più un gioco di flussi e d'energie verso cui occorre sempre rimanere disponibili. Si prendano come esempio le "figure" dello Sviluppo e del Declino: se i due fattori opposti dello *yin* e dello *yang* cooperano, allora si dà Sviluppo; se si dissociano, allora si darà Declino. La *Situazione* deriva da una messa in tensione interna tra fattori che entrano in correlazione: emerge così fenomenicamente una polarità, una configurazione di opposti-complementari che si inter-incitano. Non esistono perciò Cielo e Terra distinti, ma solo correlati: Cielo-Terra. Una Situazione è perciò sempre in un processo di trasformazione-modificazione silenziosa, senza inizi e fini de-terminati, senza eventi dirompendi. Se ogni cosa è in (un) processo, allora non è categorizzabile né come Essere né come Divenire (che per l'Occidente non è "processo", in quanto è sempre mancanza d'Essere oppure energia di realizzazione futura)¹³. Così una *Situazione* è di per sé un'implicazione di fattori o d'istanze che entrano in correlazione (1); da cui procede una messa in tensione (2); e da cui deriva un'evoluzione (3). Il Mondo è un insieme di momenti-situazioni che incitano a un processo senza fine e senza fini. La morale occidentale, al contrario, pensa sempre la situazione semplicemente come un contesto, come delle circostanze (attenuanti o aggravanti), in cui l'azione del soggetto prende piede e che verranno "pesate" come fattori attenuanti o aggravanti della liberà volontà del soggetto. Questo primo confronto lessicale porta alla successiva figura, quella composta dai fondamentali termini di *Propensione* (*vs Causalità*).

Per poter pensare-dire gli eventi, la lingua-greca separa l'Essere dal divenire. Così decidendo non permette d'osservare contemporaneamente le cose e i processi nella loro configurazione e trasformazione: ciò che lo sguardo greco manca di vedere è l'effettuarsi delle cose – il loro passare dall'Essere ad altro, invece, lo vede mediante il divenire – il fatto che esse si costituiscono proprio perché evolvono. Il legame causale connette due momenti – separati, tagliati, isolati – in modo tale che uno rimanga esterno all'altro, producendolo. Il pensiero cinese rimanda invece all'implicazione processuale, quella propensione che non è né perdita di essere né

¹³ F. JULLIEN, *Processo o creazione. Introduzione al pensiero dei letterati cinesi*, Pratiche, Parma 1991.

vocazione a realizzarsi dopo, bensì inclinazione spontanea da non ostacolare o incitare, dovuta ai pesi situazionali. Il corso del mondo non può essere analizzato come sintesi di momenti discreti che si relazionano, bensì come discernimento situazionale che osserva il gioco dei fattori in correlazione del corso del mondo (*tian-xing, ren-xing*). Il termine di “Propensione” (*shi*), scarta in modo netto dal regime occidentale della “causalità”, dove il principio, l’inizio, la causa prima (Dio causa creatrice del mondo; la libertà come causa dell’agire; il soggetto come *causa sui*) rendono conto delle cose dal loro esterno. A questo modo di pensare si collega anche la figura composta da *Disponibilità (vs Libertà)*, dove la Libertà, il progetto, la scelta dei fini e dei mezzi, dipendono dalla volontà fondamentale del soggetto – presupposta come libera, almeno inizialmente –: il lato della Disponibilità rinuncia all’iniziativa e al progetto proprio per non dover decidere, cioè per non dover negare le possibilità (non selezionate) privandosi così di opportunità ulteriori. La “disponibilità” caratterizza la virtù del saggio che, come si legge nei *Dialoghi* di Confucio (IX, 4), «non ha “né idea, né necessità, né posizione, né io”». L’antidogmatismo che deriva da questo modo di pensare viene poi compensato socialmente dal ritualismo, dove l’uomo buono e saggio è l’uomo completo che non lascia da parte nessuna opportunità, ma che si tiene aperto al com-possibile. Di nuovo a decidere sarà la situazione, la sua propensione, la “pendenza” del momento, il famoso “giusto mezzo” che non significa affatto mediocrità, bensì poter fare una cosa quanto l’altra, offrire un accesso uguale all’uno e all’altro. D’altronde la “Via” non può essere spogliata, disgiunta, a piacimento. A differenza della libertà che si esprime attraverso l’emancipazione e il contrasto alla servitù, la disponibilità va verso l’integrazione. Questo potrebbe anche spiegare come la Cina, un vasto impero, non si sia sviluppata come l’antica Grecia attraverso una lotta per l’indipendenza civica, bensì abbia concepito il “politico” come uno sviluppo-prolungamento delle forme familiari; come vocazione regolatrice del Re-padre, sostenendo queste propensioni mediante un insieme capillare di riti e norme integranti. Per tale motivo, e a differenza di quanto non sia stato elaborato in Occidente, la moralità non viene pensata nei termini di intenzioni sincere che “causano” l’agire, quanto come una forma di comportamento affidabile nel tempo e di condotte di vita su cui poter confidare.

Questa sottovalutazione dell’agire libero e sincero (la *parresia* greca) è uno dei poli del lemma *Affidabilità (vs Sincerità)*. Il comportamento non viene giudicato secondo la sua sincerità, bensì mediante la sua specifica “viabilità”, cioè sulla base della sua capacità di seguire il cammino del *Tao*. Da qui potrebbe derivare anche un’idea di coesione sociale di tipo (per noi Moderni) tradizionale, cioè di lungo termine e capace di condensare forme d’affidabilità comportamentale che non necessitano affatto di comprendere le intenzioni profonde del soggetto e quindi neppure che siano interessate alla trasparenza dei processi¹⁴. Lo stesso

¹⁴ F. JULLIEN, *Cinque concetti proposti alla psicanalisi*, La Scuola, Brescia 2014.

concetto fondamentale di “volontà”, che insieme a quello di soggetto e di azione de-liberata compone un trittico basilare del pensiero occidentale – anche e soprattutto in termini giuridici e religiosi (il “peccato” e il volere-potere il male) –, non è valorizzato nella lingua cinese, che gli preferisce quello di “tenacia” come indica bene il lemma *Tenacia* (*vs Volontà*). La condotta individuale e collettiva viene infatti concepita nei termini della propensione e del potenziale presente nei fattori sempre in campo¹⁵. Non vi è davvero molto spazio per il “momento eroico”, de-cisivo, che svela una Volontà capace di tagliare i nodi dei processi sempre in trasformazione. Non si tratta quindi tanto di pianificare un’azione che abbia la forza di sconvolgere le propensioni in gioco, quanto piuttosto di lavorare sui condizionamenti cercando di resistere alla tentazione di forzare i fattori in gioco provocando una cascata incontrollabile d’effetti e contro-effetti artificiali. La Tenacia si lega alla logica dell’“affidabilità” e della “disponibilità”, dell’aderire alla coerenza interna dei processi, mantenendo sempre quella “viabilità” che non ha né causa né fine. Questo pensiero della polarità – cioè degli opposti complementari – va ben compreso perché è centrale nella lingua-pensiero cinese e potrebbe essere facilmente confuso con qualcosa di molto simile in Occidente. Essa si manifesta in un’altra figura del lessico, quella della *Obliquità* (*vs Frontalità*).

È soprattutto qui che le ormai classiche riflessioni cinesi sulle “arti della guerra” mostrano la distanza dal pensiero pro-gettuale, lineare, causale, volontaristico dell’Occidente, dove – almeno a partire dall’invenzione della falange – la guerra la si fa scontrandosi frontalmente con l’ad-versario¹⁶. Questo vero e proprio metodo oppositivo-frontale riluce anche nelle altre forme agonistiche tipiche della storia occidentale come quelle del dibattito oratorio (nell’assemblea-parlamento), giuridico (nei tribunali), ma anche teatrale ed etico (il “Volto” dell’altro di fronte a cui dovrebbe emergere il riconoscimento dell’umano) e in tutte quelle arti del discorso dove a “vincere” è l’argomento migliore che si scontra e sconfigge quello peggiore. In Cina a questa collisione-scontro diretto viene preferita ovunque l’Obliquità, il diversivo, lo sbieco, la consapevolezza che sul campo non stanno volontà isolate e compatte in confronto diretto, bensì un diagramma potenziale di forze che continuamente vanno soppesate e comprese per scoprire le propensioni e le mosse indirette che “piegano” a proprio favore la situazione. Tale obliquità viene esaltata pure in un’altra configurazione lessicale che riguarda un altro dei fondamenti della lingua-pensiero greca, quello tra *Sbieco* (*vs Metodo*). Certamente il *Methodos*, insieme al Soggetto (di cui abbiamo già parlato) e al *Logos* (di cui vedremo), è uno dei punti cardinali della lingua-pensiero occidentale. Sottintende che uno scopo possa essere raggiunto razionalmente mediante un percorso (da costruire), una procedura, una modellizza-

¹⁵ F. JULIEN, *L'ombra del «male». Il «negativo» e la ricerca di senso nella filosofia europea e nel mondo cinese*, Colla, Costabissara 2005.

¹⁶ ID., *Trattato dell'efficacia*, Einaudi, Torino 1998.

zione astratta: una vera e propria struttura logico-ideale che sia comunicabile a tutti e riutilizzabile da tutti, uni-versalmente. Il Metodo dal pensiero greco arriva fino a quello moderno di Descartes, che ne fa il segno dell'onnipotenza di un soggetto che parte verso un obiettivo, costruendo la sua via che poi va mostrata agli altri. Senza metodo, nessuna scienza moderna possibile, nessun esperimento, nessun controllo intersoggettivo del fatto empirico. Metodo significa padroneggiare i fatti (i casi) mediante cause e principi; significa dominio della modellizzazione sulla fattualità. Già nella tradizione occidentale a tale percorso se ne affianca uno del tutto diverso, rappresentato dal "fiuto", dal "saper fare" dell'artigiano, del suo sapere tacito, della scoperta intuitiva, da un approccio alla ricerca che va di Sbieco, cioè che si mette alla prova nel processo e non come paradigma che lo anticipa-prevede. Questa strategia dello sbieco viene valorizzata nell'insegnamento della saggezza – e non tanto della ricerca di verità (anche interiore) –, laddove il Maestro (Confucio) si confronta con un interlocutore che vuol far valere-vincere le sue ragioni. In quella situazione, cercare di ad-frontare dialetticamente l'altro, di persuaderlo direttamente è tanto inutile quanto dispendioso. Il Maestro, invece, lascia che il suo interlocutore argomenti le sue ragioni finché non si apre una faglia nel suo discorso e si presenta così un potenziale ricettivo, così che obliquamente si possa cogliere l'opportunità d'inserire una parola che scompagnerà lo scambio facendolo propendere verso il Maestro. Questi, difatti, non vuole insegnare nulla; non intende con-vincere; non mira a per-suadere. Semplicemente dà una piccola spinta – induce e non conduce – limitandosi a rimettere sulla "Via" l'interlocutore, a cui poi spetta di proseguire autonomamente il cammino¹⁷. Questo modo obliquo verrà poi sviluppato in seguito dai maestri del *chan (zen)*, inventori delle famose interlocuzioni paradossali tra maestro e allievo.

Qui si innesta la successiva figura, quella composta da *Influenza (vs Persuasione)*. L'influenza è la forma compiuta dell'obliquità. Come il vento, essa penetra dappertutto senza poter essere delimitata: è priva di un soggetto isolabile, a cui poter attribuire un'azione, a differenza della persuasione che è agita sempre da qualcuno di fronte e contro a qualcun altro e attraverso l'uso di ragioni, d'argomentazioni ben fondate che debbono portare a sé l'interlocutore, sempre però sulla base di un consenso finalmente deliberato¹⁸. La persuasione è perciò sempre stata opposta – nella tradizione greca e occidentale – alla violenza, andando così a porsi come fondamento della convivenza civile. Non a caso in Cina non si sviluppa un'arte retorica particolare, bensì l'idea che occorra lasciare che i processi disseminino e incitino un cambiamento, che lascino passare lentamente una situazione. In tal senso, diversamente dalla rilevanza che l'Occidente ha sempre assegnato alla Legge come modi di persuasione, in Cina si sviluppano forme rituali che influenzano il comportamento in modo quasi invisibile. Così sintetizza Jullien:

¹⁷ F. JULLIEN, *Parlare senza parole. Logos e Tao*, Laterza, Roma-Bari 2008.

¹⁸ ID., *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Perché il pensiero cinese non pensa in termini di “essere” e di identificazione, ma in termini di flusso di energia, di poli e di interazioni, o piuttosto di “inter-incitazione” (*xiang-gan*); poiché pensa in termini di “modificazione” e di “continuazione” (*bian-tong*), di passaggio “comunicante e di transizione” (*jiao-tong*); poiché in grammatica ignora la distinzione morfologica dei modi attivo e passivo [...]; poiché, infine, il pensiero cinese ha riconosciuto l’individuo in quanto persona, ma non si è preoccupato di costruire un’autonomia del soggetto, ebbene, per tutti questi motivi, la Cina ha posto l’influenza al centro dell’intelligenza. Agli occhi del pensiero cinese l’influenzamento è il modo generale in cui accade tutta la realtà, sia ciò che chiamiamo “natura” che la moralità¹⁹.

Questo campo dell’influenza accompagna la riflessione verso l’esplorazione di quattro coppie concettuali davvero centrali per l’analisi che Jullien compie.

La prima si riferisce a *Coerenza* (*vs Senso*). Per la lingua greca la logica del senso è quella dell’esclusione reciproca dei contrari, logica che poi fonda il principio di non contraddizione. In questa linea di pensiero, “parlare” è “dire” e dire è sempre “dire qualcosa”, (*legein ti*); e ciò significa, conseguentemente, “significare qualcosa” (*semainein ti*) di univoco²⁰. Questa logica non è affatto seguita dalla “coerenza” della lingua cinese, dove a fare senso è l’interdipendenza, il tenere insieme, la coerenza degli opposti. Ora, proprio questa coerenza non è dicibile, perché non è un “qualcosa”, non è un questo o quello, in quanto è proprio ciò che li unisce. Questa coerenza può essere solo mostrata e non significata con termini discreti. Non è significabile perché non è identificabile, non è de-finibile, non può dire nulla di qual-cosa di stabile, né è un’essenza, una *ousia*. La coerenza è qui solo con-sistenza. Così per esempio il “Cielo” viene pensato solo come correlato alla “Terra”. Il *Tao* non è un termine monista, non è che l’alternanza regolata dello *yin* e dello *yang* che nella loro opposizione cooperano e rivelano la Ragione (*li*) che fa ad-venire le cose. Questa correlazione porta al lemma *Connivenza* (*vs Conoscenza*). Laddove in Occidente la conoscenza si è staccata, tramite la scienza, dall’adattamento quotidiano al mondo, e si è così separata dalla vita, in Cina invece si tratta di un rapporto di “connivenza”, cioè di un’intesa (quasi) insaputa tra le cose. La conoscenza, nello stile cognitivo tipico del pensiero greco, isola, costruisce concetti distinguendosi dal reale. La connivenza non rompe l’attaccamento, bensì riattiva continuamente il fondo d’intesa. Lo svuotamento della mente è condizione della conoscenza. Il conoscere, perciò, non è farsi un’“idea” quanto rendersi disponibili senza mai fissare un punto di vista. Le diverse opportunità vanno mantenute a un livello d’eguaglianza per poter poi risalire al fondo indifferenziato del *Tao*, da cui solamente sgorgano le differenze. Una forma di questa connivenza, davvero classica per la civiltà cinese, è quella dell’arte del “paesaggio”. Questo non è, come ha pensato l’Occidente, una parte del mondo oggettificata che sta di fronte a

¹⁹ F. JULLIEN, *Essere o vivere*, cit., p. 84.

²⁰ ID., *Il saggio è senza idee, o l’altro della filosofia*, Einaudi, Torino 2002.

un soggetto osservante e conoscente, bensì un luogo con cui si stabilisce un legame di implicazione che connette direttamente alla vita vissuta. Il soggetto occidentale conoscente *Modellizza*, mentre in Cina troviamo la figura della *Maturazione*. La forma-modello, l'*eidòs*, è un concetto occidentale per eccellenza che astrae il pensiero dall'esperienza, dall'empirismo e dall'opinione comune²¹. Modellizzare significa voler controllare il caso, fare della realtà un "oggetto" della conoscenza – trasformabile e utilizzabile. Il modello diventa quindi un "dover essere" un *eidòs-telòs* che anticipa il reale e lo contiene, applicando a esso l'idea. Il pensiero cinese – pensiero di una civiltà non di pastori o allevatori, ma di agricoltori – segue invece i processi e la loro "maturazione". Processi che si auto-dispiegano senza poter essere controllati, senza che un soggetto possa arbitrariamente isolare i dati che informano il modello, bensì coltivando il terreno, regolandone le trasformazioni immanenti, lasciando che i frutti maturino, lasciando che le condizioni di crescita facciano il loro corso. La figura che segue e chiude questa quadratura è quella della *Regolazione* (*vs Rivelazione*). La civiltà cinese non ha conosciuto nessun monoteismo, nessun Dio che si sia rivelato. Il "Cielo" non ha bisogno di parlare: se lo facesse aggiungerebbe qualcosa di non necessario a ciò che "si dà", accadendo. Nulla di più diverso dalla Genesi ebraico-cristiana, con un Dio che trae dal nulla il tutto, de-cidendo e nominando ogni cosa²². In Cina, invece, il "Cielo" è uno solo uno (S)fondo-senza-fondo inesprimibile, da cui emerge la viabilità delle cose. Non vi è alcun vero Inizio e neppure una Fine che svelino il senso della storia. Il corso delle cose, regolato e coerente, è perpetuo. "Regolazione" qui significa un funzionamento coerente del Tutto che lo rende "viabile". Questo equilibrio è costante, permanentemente in trasformazione, immanente e continuo: non abbisogna di alcuna rivelazione, perché è solo un processo autoregolato che non deve fermarsi mai. Se "regola" riporta all'idea di azione ed è metodica, prescrittiva e applicabile, la "regolazione" corrisponde invece un processo anonimo, che matura dall'interno, trasformativo e immanente. È la logica del rito e non della Legge. Per questo il Maestro e il Saggio non insegnano nulla, semplicemente indicano, orientano in modo quasi impercettibile. Regola del saggio è non applicare regole, bensì solo regolare, restare nel centro, senza mai escludere possibilità, seguendo le tendenze delle cose in modo situazionale, proprio come indica la medicina cinese, che non cura la malattia, ma mantiene lo stato di salute. Così per esempio nella politica del dopoguerra, Deng Xiaoping – il "piccolo timoniere" – dopo la rivoluzione di Mao e l'introduzione dei concetti occidentali marxisti, torna a regolare la società in modo silenzioso, senza rotture, vigilando, trasformando, equilibrando.

Questa regolamentazione richiama lo scarto tra *Trasformazione silenziosa* (*vs Evento sonoro*). Le trasformazioni sono silenziose nel senso che si confondono con lo svolgimento delle cose, nelle circostanze, così come i fiumi scavano i loro letti

²¹ F. JULLIEN, *L'invenzione dell'ideale e il destino dell'Europa*, Medusa, Milano 2011.

²² ID., *Mosè o la Cina*, cit.

cambiando il paesaggio, o il vento trasforma la roccia nei secoli. Questa trasformazione è non percepibile, anche perché implica il Tutto, ogni suo elemento, e si fa strada non nel modo dell'evento, ma dell'affioramento. Niente di più diverso della Storia degli eventi, delle azioni eroiche, delle date fatidiche che ha caratterizzato la coscienza temporale dell'Occidente²³. Per la Cina il tempo scorre in modo evasivo e attribuire le cause a qualcosa-qualcuno non significa altro che tagliare arbitrariamente la realtà della "Via"²⁴. È proprio la coppia *Evasivo* (*vs Assegnabile*) che forse meglio di ogni altra aiuta a comprendere il *Tao* (la Via). La lingua-pensiero greca istituisce l'ontologia nel momento stesso in cui comincia a osservare per differenze, de-terminando l'Essere dell'essente. I termini che de-finiscono i concetti sono perciò dei limiti-confini che servono a identificare l'indeterminato (*l'apeiron*) che rappresenta il non-dicibile. Regola del pensiero greco è assegnare, attribuire senso alla realtà, predicandola, categorizzandola, fissandola in "*principia*". Il pensiero cinese, invece, non pensa per essenze, bensì per "evanescenze", non per assegnazioni, ma per "evasioni". L'evasivo non è de-terminabile perché è continuamente in trasformazione e non è assegnabile; è in-appropriabile. Così Jullien:

Il fatto che il pensiero cinese non abbia concepito l'Essere è anche la sua risorsa: esso è in grado di cogliere l'incoglibile di quel non determinativo e di fargli posto, pur non avendo un "posto", è in grado di farne il fondo indifferenziato delle cose, senza dover pensare l'essenza-presenza, senza dover circoscriverne l'identità come entità, ma pensando tra il "c'è"/"non c'è" [...]; il *Tao*, dice Laotzi (§ 14), è quella virtù dell'inassegnabile che si mantiene a monte della determinazione che ne è contemporaneamente negazione²⁵.

Questo paradosso dell'identificabilità del non identificabile, la quale può essere "detta" (altro paradosso) solo in modo tenue, sfumato, vago, appena percepibile. Tale indeterminabilità permette di non bloccarsi in nulla, di procedere sulla via, di essere viabile. Sue immagini sono il vento, il paesaggio, l'aura, il nudo, l'insapore²⁶. Il vento è il *medium* per eccellenza, invisibile ma appena percepibile; un soffio che permea tutto, dissemina e anima, senza determinare nulla. Il paesaggio è la tensione tra gli elementi fenomenici che in rapporto reciproco generano un'aura, un qualcosa che non è in nessun luogo, ma che lo qualifica²⁷. L'insapore, a sua volta, è ricco di possibilità e di dispiegamento perché non si impone a nulla, non vuole insaporire. Queste figure rappresentano un "tra" che è immanente alle cose; non ne è un *eidos* trascendente e modellante, bensì qualcosa

²³ F. JULLIEN, *Le trasformazioni silenziose*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

²⁴ ID., *Il tempo. Elementi di una filosofia del vivere*, Sossella, Roma 2002.

²⁵ ID., *Essere o vivere*, cit., pp. 139-140.

²⁶ ID., *Elogio dell'Insapore. A partire dal pensiero e dall'estetica cinese*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999; ID., *Il nudo impossibile*, Sossella, Roma 2004.

²⁷ ID., *Vivere di paesaggio*, Mimesis, Milano 2017.

che le traversa, le infiltra facendo comunicare materia e spirito. Questa “evasività” non la si può però mai dire; vi si può solo alludere. La coppia *Allusivo* (vs *Allegorico*) può essere attivata nuovamente rispetto al *Tao* che non può essere mai detto, semplicemente perché non è isolabile-oggettificabile anche se tutto può alludervi. Per esempio, si può parlare senza parlare, mettendo sulla “Via” in modo indiziale. La poesia cinese è allusiva e non allegorica. Quest’ultima è una figura della finzione che presenta un pensiero sotto l’immagine di un altro pensiero, mentre l’allusione permette alla parola di riflettere su quello che non è enunciato, per risvegliarne l’idea che comunque non è mai definibile. L’allusione è deviazione, mentre l’allegorico è sdoppiamento; l’allusivo va dall’esplicito all’implicito, mentre l’allegorico va da un senso proprio a uno figurato. Così davvero ogni parola, anche la più quotidiana, può alludere al *Tao* proprio perché – a differenza del pensiero greco – non sdoppia la realtà in essere e fenomeno²⁸. Tale allusività non è equivoca, non dà lo stesso significato a due significati diversi – un *qui pro quo* – paralizzando così il pensiero e non permettendo al “dire” di essere univoco. Qui si tratta invece dello scarto tra *Ambiguo* (vs *Equivoco*) e quindi dell’operazione inversa: far trasparire dalle distinzioni istituite dalla lingua un’inseparabilità profonda che la lingua nasconde. Per poter lasciar passare questo fondo comune occorre esplorare la lingua. La stessa storia della parola “Essere” – da Parmenide, passando per Platone fino ad Aristotele – mostra come la lingua-pensiero greca abbia lottato per disambiguare il termine e farne il centro della sua logica. Al suo punto estremo, al suo limite, la logica occidentale potrà solo riconoscere che qualcosa si trova con l’altro, ma che mai può essere l’altro. Può al massimo pensare la relazione²⁹. Ma che accade se la separazione viene meno, se si prova a non tagliare proprio? Il pensiero cinese non si pone la questione perché non pensa in termini di Essere e Nulla. Quel pensiero pensa lo sfondo indifferenziato in termini di dis-esclusione, cioè come *Tao*:

[T]ale via della viabilità fa comunicare nel suo (s)fondo di in-attualizzazione (*wu*, che non è il nulla) tutte le differenze che, procedendo per “ritornare” a esso, non cessano di venire temporaneamente alla luce e d’attualizzarsi. Il *Tao* è ciò che fa “comunicare gli opposti in quanto uno”, *dao tong wei yi* [...] la conoscenza suprema è quella in cui nulla si è ancora attualizzato [...] è con l’apparire delle disgiunzioni che il *Tao* si è perduto³⁰.

L’enunciazione rimane allusiva, insapore, evasiva. Ma allora, ciò significa davvero che pensare non è andare di differenza in differenza, alla ricerca dell’ul-

²⁸ F. JULLIEN, *Quella strana idea del bello*, il Mulino, Bologna 2012.

²⁹ Una critica molto forte a questo modo di pensare, si trova in ID., *Sull’intimità. Lontano dal frastuono dell’amore*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014; ID., *Accanto a lei*, Mimesis, Milano 2016; ID., *L’apparizione dell’altro*, Feltrinelli, Milano 2020; ID., *Alterità*, Mimesis, Milano 2018.

³⁰ ID., *Essere o vivere*, cit., pp. 168-169.

tima definizione possibile (il Principio, il Sapere Assoluto); e neppure significa rinunciare alla significazione (e come si potrebbe?). Pensare significa evolvere tra questi due piani mantenendosi in continua tensione. Non a caso *Tra* (vs *Al di là*) è il successivo scarto del lessico.

L'ambiguità, ricordiamolo, non è né mescolanza tra gli opposti né oscillazione da uno all'altro: non è confusione, ma neppure relazione tra uno-e-l'altro. È il "tra" della non-ancora-avvenuta-separazione. Questo "tra" non è affatto un luogo, non è un qualcosa di ontologicamente definibile. Il pensiero greco, in particolare il platonismo che poi è stato cristianizzato, non hanno saputo che rimandare a un "al di là" che raddoppia l'al di qua, a una trascendenza che si relaziona all'immanenza, ma che lo vuole purificare e spogliare di ogni ambiguità. Il *metaxy* è stato sostituito dal "meta". Certamente questo "meta", questo al di là ideale, ha sempre spinto e mobilitato il sapere e le volontà lungo il tempo dell'Occidente. Ha sempre rilanciato oltre ogni de-terminazione, giungendo a Hegel e al pensiero del divenire, quindi alla Modernità. Ha però anche sacrificato il vivere immanente all'altare della trascendenza e, oggi, questa risorsa occidentale è visibile come un evento storico contingente. Ma come già sappiamo questa ulteriore demarcazione non può che nascondere il *Tao* in quanto "tra" indeterminabile, dove tutto può evolvere, variare senza mai toccare gli estremi, il Principio e la Fine. Così in uno degli esempi più noti dello *Zhuangzi* si «versa, ma senza riempire; si attinge, ma senza esaurire». Vi è una logica di continuo inter-scambio, come nella respirazione, dove l'inspirazione risponde all'espiazione senza che mai ci si possa de-finire o bloccare in una delle due fasi, pena il de-perire. Il "tra" perciò non è un mero intervallo, non è mera relazione, non è un intermediario. È l'attraverso che lascia passare, che non rimanda ad altro in quanto finalità; è la virtù del mantenere tutto nell'evasività, nel dispiegamento infinito. Dispiegamento che parla di uno *Sviluppo* (vs *Monotonia*). Se il pensiero dell'Essere ci dice di una coincidenza del sé con il sé, di una monotonia, il pensiero del vivere ci dice di una continua de-coincidenza. Per la lingua-pensiero cinese, ciò che è de-finito corrisponde al suo culmine manifesto e, perciò, piega verso l'affievolimento, verso un equilibrio monotono, verso la sua piena evidenza e coincidenza: al *telos* del proprio pieno dispiegamento, a una perfezione – a un *perficere* – che manca di ogni sviluppo possibile. Non a caso il pensiero greco intende l'attualità come più perfetta della possibilità che ancora non si è realizzata. Per tale motivo la logica del "vivere" deve davvero essere fatta de-coincidere da quella dell'Essere. Si badi bene, non il pensiero della "vita" che è già qualcosa di determinato, ma del vivere, dove la coincidenza perfetta è rappresentata appunto dalla morte. Lo stesso Dio cristiano, per essere il Dio vivente, deve de-coincidere da sé passando per la morte umana, trascorrendo in essa³¹. Il vivere perciò richiede una presenza ef-

³¹ Non a caso, Jullien ritiene che il cristianesimo rappresenti una reale "risorsa" del pensiero: E. JULLIEN, *Risorse del Cristianesimo*, Ponte alle Grazie, Milano 2019.

fettiva sempre aperta al possibile. Il suo opposto è rappresentato dal fissare una vita come in una fotografia, scattata per poi riguardala dopo, dimenticandosi che solo nel presente si può davvero vivere. Qui la coppia lessicale è quella tra il *Non riportare* (*vs Saper differire*). Differire significa rimandare a un dopo il senso dell'effettivo; non essere in grado d'incontrare l'altro, nella presenza, senza alcun rimando "al di là", senza alcun rinvio a una trascendenza. Nel pensiero cinese, invece, nell'incontro con le realtà si deve lasciar venire qualcosa, lasciandogli il tempo di maturare, abbandonando la propria iniziativa e lasciando che nelle condizioni stesse dell'incontro si possa svolgere uno sviluppo. Il *Tao* esprime l'auto-dispiegamento di un'immanenza presente e l'arte di utilizzarla. Attivare dei processi per lasciarli maturare, cogliendone i frutti senza fatica. Questa effettività mostra d'essere una risorsa da utilizzare e non una verità da raggiungere.

Si giunge così all'ultima figura del lessico greco-cinese, quella di *Risorsa* (*vs Verità*). In effetti, alla fine di questo percorso, che senso avrebbe chiedersi se il pensiero-lingua cinese è più vero di quello greco-europeo? Su che base affermare questa valutazione? A partire dalla lingua-pensiero greca che pre-giudicherebbe il modo stesso di intendere la valutazione? Sulla base di quella cinese? È chiaro che ogni tentativo stesso di comparazione-valutazione è votato alla contraddizione. Ed è chiaro che se anche fosse possibile costruire una "lingua-terza", il problema finirebbe nel solito *regressus ad infinitum*. Ogni inizio, ogni fondazione, infatti, è perdita d'altro, de-terminazione che non vede quello che non può vedere. Scartare dalla lingua-pensiero (indo)europea, passando dal di fuori della lingua pensiero cinese, significa dis-escludere le basi del pensiero europeo che operano attraverso differenze. La differenza segna una distinzione e procedendo differenza per differenza giunge alla differenza ultima che predica una essenza(definizione) della cosa: stabilisce caratteristiche specifiche, identità. Essa descrive, categorizza, tipologizza, ordina il pensare, è tesa alla comparazione. Se si vuole uscire da questo pre-supposto del pensato occidentale, occorre sostituire al concetto di "verità", quello di "risorsa" aprendo la possibilità di lasciar passare tra i due mondi dell'altro. Le diverse verità – e che non devono affatto abolirsi o cancellarsi – rimangono concorrenziali perché dicono cose diverse, ma non esclusive. Ogni cultura, ogni lingua-pensiero, produce le sue verità, con le sue coerenze e le sue contingenze. Da un lato, questa contingenza-relativa le rende concorrenziali, cioè mai assolute; dall'altro, la loro coerenza interna può essere valutata secondo la sua forza produttiva d'effetti, al suo interno e al suo esterno. Una "risorsa" è pertanto più, meno (o affatto) *feconda* a seconda degli scarti possibili che è capace di aprire in se stessa e in altre immagini del mondo. Non si tratta affatto di assimilare o di comparare culture a fini tipologici, bensì di leggerle come una serie di scarti inventivi continuamente in sviluppo, capaci di tenere in tensione il pensiero. Lo scarto apre una distanza per esplorarla, non per classificare quanto per disturbare. Esso mette in tensione ciò che è separato, non ha una funzione identificatrice, bensì di fecondazione, di ulteriorità. Da questo punto di

vista, comparare identità culturali, civiltà, non è produttivo. Non solo perché ogni civiltà è sempre composta da più identità che si sono confrontate ed è in continua trasformazione, quanto perché una volta conclusa la comparazione si rimane con le mani vuote. Leggere invece due civiltà in termini di reciproco scarto permette di attivare le loro risorse, cercando cosa di effettivo possa essere mantenuto o meno a seconda dei problemi affrontati. Oltre la comparazione vi è dunque la reciproca riflessione delle cosiddette culture, capace di mostrare i rispettivi punti ciechi e di riattivare lo sguardo in modo prospettivo. Osservando l'Occidente dal suo fuori cinese, si può utilizzare la risorsa taoista della "Coerenza" (parola che potrebbe proprio indicare il *Tao*)³². Jullien conclude la sua esplorazione dal di fuori indicando come quel termine

possa costituire al meglio un ponte tra i due pensieri (*li* in cinese), cinese e occidentale, uscendo dai limiti imposti dai termini "ragione" e "verità", troppo segnati dall'ambito europeo. È una coerenza che non risponde più alla domanda "che cosa è?" (la "quiddità"), che non si deve ricostruire sul piano astratto del modello o dell'idealità (l'*eidōs*), che non è più tesa alla finalità (come termine ultimo e scopo, *telos*, quello della teleologia e dell'"entelechia"), ma deduce o declina delle conseguenze (ecco l'importanza del *ze* nella sua funzione di concatenamento) senza staccarsi dalla processualità delle cose e senza dover costruire un gioco di ipotesi³³.

Risorsa è allora un concetto di dis-esclusione, di tendenza non verso l'Universale ma verso quel *Comune* dell'intelligibile che fa da sfondo a ogni pensare³⁴. In tal senso le civiltà sono grandi operazioni o risorse del pensiero, ordini processuali di possibili diversi. La civiltà prima europea e poi occidentale ha investito sulla risorsa "verità", producendo una coerenza scientifica che a sua volta si sta inverando nella tecnica. Ma ordinando questo possibile del pensiero, questo ordine contingente, ha scordato il "vivere". Riaprire il pensiero del vivere apre, nella prospettiva non comparatista bensì filosofica di Jullien, a un pensiero che, abbandonando a poco a poco la questione dell'Essere e mantenendone la generatività, approda a quella dell'incommensurabile.

Bibliografia essenziale

HABERMAS JÜRGEN, *Una storia della filosofia. I. Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, Feltrinelli, Milano 2022.

³² F. JULLIEN, *Pensare con la Cina*, a cura di Marcello Ghilardi, Mimesis, Milano 2007.

³³ ID., *Essere o vivere*, cit., p. 284.

³⁴ ID., *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari 2010.

- JULLIEN FRANÇOIS, *Processo o creazione. Introduzione al pensiero dei letterati cinesi*, Pratiche, Parma 1991.
- *Trattato dell'efficacia*, Einaudi, Torino 1998.
 - *Elogio dell'Insapore. A partire dal pensiero e dall'estetica cinese*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.
 - *Il saggio è senza idee, o l'altro della filosofia*, Einaudi, Torino 2002.
 - *Il tempo. Elementi di una filosofia del vivere*, Sossella, Roma 2002.
 - *Il nudo impossibile*, Sossella, Roma 2004.
 - *La Grande Immagine non ha forma. Pittura e filosofia tra Cina antica ed Europa contemporanea*, Colla, Costabissara 2004.
 - *Strategie del senso in Cina e in Grecia*, Meltemi, Roma 2004.
 - *Figure dell'immanenza. Una lettura filosofica del I Ching*, Laterza, Roma-Bari 2005.
 - *L'ombra del «male». Il «negativo» e la ricerca di senso nella filosofia europea e nel mondo cinese*, Colla, Costabissara 2005.
 - *Nutrire la vita. Senza Aspirare alla felicità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.
 - *Pensare l'efficacia in Cina e in Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2006.
 - *Pensare con la Cina*, a cura di Marcello Ghilardi, Mimesis, Milano 2007.
 - *Parlare senza parole. Logos e Tao*, Laterza, Roma-Bari 2008.
 - *Le trasformazioni silenziose*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.
 - *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari 2010.
 - *L'invenzione dell'ideale e il destino dell'Europa*, Medusa, Milano 2011.
 - *Quella strana idea del bello*, il Mulino, Bologna 2012.
 - *Cinque concetti proposti alla psicanalisi*, La Scuola, Brescia 2014.
 - *Contro la comparazione. Lo «scarto» e il «tra». Un altro accesso all'alterità*, Mimesis, Milano 2014.
 - *Sull'intimità. Lontano dal frastuono dell'amore*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.
 - *Accanto a lei*, Mimesis, Milano 2016.
 - *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano 2016.
 - *Una seconda vita*, Feltrinelli, Milano 2017.
 - *Vivere di paesaggio*, Mimesis, Milano 2017.
 - *Alterità*, Mimesis, Milano 2018.
 - *L'identità culturale non esiste*, Einaudi, Torino 2018.
 - *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Feltrinelli, Milano 2019.
 - *Risorse del Cristianesimo*, Ponte alle Grazie, Milano 2019.
 - *L'apparizione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 2020.
 - *La vera vita*, Laterza, Roma-Bari 2020.
 - *Politique de la décoïncidence*, Éditions de l'Herne, Paris 2020.
 - *L'inaudito*, Feltrinelli, Milano 2021.
 - *L'incommensurable*, Édition de l'Observatoire, Paris 2022.
 - *Mosè o la Cina. Quando l'idea di Dio non si sviluppa*, Medusa, Milano 2023.
- PORRO MARIO, *Che ne è di Dio dopo la sua morte*, in F. JULLIEN, *Mosè o la Cina. Quando l'idea di Dio non si sviluppa*, cit., pp. 5-17.

English Abstracts

1. Agostino (G. Samek Lodovici)

The present article exposes the relationship between love, society and history in Augustine of Hippo. Initially, it reports some biographical background on Augustine and the co-presence in his writings of theology and philosophy. Then it mentions creation as the beginning of the world and of the time. Then it moves on to the possibility, for Augustine, of the progress of individuals and societies and to his rectilinear conception of the history. After that, it briefly summarizes Augustine's relational anthropology and then extensively treats, in his social philosophy, love as the principle of sociality, peace and social harmony. At that point, it moves on to *libido dominandi* and *translatio imperii* in history and reports Augustine's treatment of the two loves that forever generated two peculiar societies. Then it exposes a part of Augustine's reply to the pagans, who accused Christianity of being guilty of the devastation of Rome done by the Visigoths in 410, dealing with the augustinian justification of the right of populations to self-defense fighting. Finally, it concludes on the end of history as eternity and the triumph of love.

2. Ibn Khaldūn (A. Verza)

Almost half a millennium before sociology was born in Europe, Ibn Khaldūn elaborated a «new science», designed to study a subject that was also new: the forms of society and civilisation. Through the use of direct observation, and of a logically guided speculation, Ibn Khaldūn came to identify the universalisable pattern that oversees their cyclical transformations, in an oscillating alternation between the poles of two forms of civilisation.

3. Vico (F. Lomonaco)

This essay examines the reasons for the reading of Vico between nineteenth- and early twentieth-century Italy around the question of legal “comparison”, starting from the “positive mentality” of Emerico Amari and the critical res-

ervations of Giorgio Del Vecchio also in polemic with Giuseppe Folchieri up to the interpretations of Italian neo-idealism, that, with Croce, emptied of all meaning the references to legal “comparison” and the empirical-sociological method. In view of this theoretical and historiographical framework the purpose has been to intervene on the problematic relationship in Vico between individual and universal in the study of ancient Roman law (particularly the law of the XII Tables) and in the broader context of the *new science* around the *common nature of nations*.

4. Alexis de Tocqueville (R.F. Scalon)

Tocqueville’s sociology of civilizations is the outcome of his research aimed at resolving the democratic challenge, that is the harmonious conciliation of the two most intimate and universal aspirations of man, equality and freedom, on a social and political level. In his comparative research on the unfolding of this challenge in France and America, he rejects any deterministic law of history and identifies the moral rationality of individuals, and its religious framework as the criterion of rationalization of historical contingency and historical development.

5. Max Weber (S. Kalberg)

This essay seeks to demonstrate that as deeply as a sociology of civilizations is anchored to the constituent components of the Weberian interpretative approach, based on methods of analysis that differ sharply from all the recent attempts to define and compare civilizations, the more it is still able to make a contribution to the development of causal explanations, capable of shedding full light on the origins of a particular civilization, on its specific physiognomy as well as on the singularity of its development path and on the interactions among civilizations. The first part is devoted to the multicausality of the Weberian sociology of civilizations, while the second examines the theoretical assumptions and research methods.

6. Alfred Weber and Robert MacIver (G. Miranda)

The main purpose of this contribution is to focus on the role played by the dichotomy between culture and civilization, and on its further development in a tripartite pattern, within Alfred Weber’s and Robert M. MacIver’s sociological theories. Both concepts provide explanatory tools and cooperate to build reconstructive as well as comparative hypotheses that attempt to grasp the general structure and the evolutionary dynamics of the historical process.

7. Nikolaj Berdjaev (A. Dell’Asta)

The contribution examines the thought of Nikolaj Berdjaev (1874-1948), from his formation, in dialectic with Marxism and with the old religious traditions of Orthodox Russia, until the overcoming of this world, through the tragedy of the revolution and the subsequent civil war. Arriving in France, for an exile that would continue until his death, thanks to the fruitful confrontation with Western culture, Berdjaev comes to elaborate an original “Christian existential personalism”, centered on the rediscovery of truth and freedom irreducible to their different ideological objectifications and on the contemporary reworking of the doctrine of man’s creation in the image and likeness of God. The idea of a humanity characterized by the likeness of the Creator then develops into an anthropology of human creativity, conceived as a free response to the free act of love with which God created man.

8. Max Scheler (G. Cusinato)

This paper demonstrates that Scheler’s sociological thought can be divided into two phases, which are distinct but not opposed. In the first phase, prior to 1924, Scheler develops an analysis of the dynamics of culture based on the concept of “functionalization” by starting out from the distinction between *Zivilisation* and *Kultur*. In the second phase, the thesis of the impotence of the spirit does not lead to a relapse into the dualism between spirit and life, but allows the real factors to erupt in Scheler’s sociology, thus giving birth to *Kultursoziologie* and *Wissensoziologie*.

9. Oswald Spengler (M. Veneziani)

Marcello Veneziani examines the figure of Oswald Spengler, whose *The Decline of the West* gave rise to the idea of the sunset of the West which has been announced periodically for a hundred years and was echoed by the end of East-West dualism and by essays, like the one by Fukuyama, dedicated to the end of the story, which take up the global and twilight perspective of Spengler. According to him, history is a constellation of concluded worlds called civilizations: each obeys its system of values and its fate, in an iron determinism, but each system is then relative to the others and to the times, and has a parable: sunrise, apex and sunset. Thus the sense of destiny turns into its opposite, into historical relativism and social Darwinism, the ethics of fidelity is reversed in Titanism, anti-rationalistic vitalism becomes pure activism. The matrix is in the *Faust* by Goethe: «In the beginning there was action». According to Veneziani, the Faustian conception is precisely the crucial and most vulnerable point of Spenglerian thought, the place where its failure occurs, the crossroads from which its contradictions explode.

10. Karl Jaspers (M. Morandi)

Origins and Meaning of History by Karl Jaspers explores the nature and trajectory of human history, placing a central focus on the concept of the “Axial Age”. Jaspers coined this term to describe a pivotal period, spanning from the 8th to the 3rd century BCE, during which significant cultural and spiritual transformations occurred globally. Jaspers contends that the Axial Age marked a critical juncture, where humanity grappled with existential questions, forging diverse ethical perspectives. The work delves into how the intellectual and spiritual currents of the Axial Age continue to shape the course of world history.

11. José Ortega y Gasset (G. Ferracuti)

The text analyzes Ortega’s criticism of the ideas of Spengler and Frobenius and his proposal for a sociology of cultures based on the method of historical reason.

12. Christopher Dawson (O. Sanguinetti)

Christopher Dawson (1889-1970) is one of the most qualified scholars of the history of cultures in the Anglophone area. Catholic since 1914, he studied the genesis of civilizations and, in particular, through that of medieval Christendom, the genesis and decline of Europe. What characterizes him, in addition to an immense erudition, is the multiplicity of disciplinary tools that he applies and integrates, reaching very acute and innovative interpretative syntheses. His main thesis is that the religious element is the leaven of cultures and cultures the soul of the world civilizations. This connection shines particularly bright in the history of Christian civilization, established in Europe and in the West – shaped by Europe –, to which he dedicates his most numerous and penetrating essays.

13. Pitirim A. Sorokin (L. Allodi)

The historical-comparative sociology of P.A. Sorokin studies the social and cultural dynamics of the last 25 centuries of Western history (Greece, Rome, Middle Ages, Modernity), without neglecting, with vast and wide comparative references, the ancient Middle Eastern and Asian civilizations, starting from an “integral theory of reality” which recalls the three forms of knowledge of M. Scheler. The inevitable succession of three fundamental cultural supersystems (ideational, idealistic, sensate) is connected to the metaphysical inadequacy of every “system of truth and reality”. The principle of the limit and self-regulation of socio-cultural processes, the law of polarization, the conception of man as a “cultural being” but also as a person capable of autonomy and “self-tran-

scendence”, constitute the essential foundations of the Sorokinian theory of the “spontaneity of the social”.

14. Arnold Joseph Toynbee (L.G. Castelin)

This chapter analyses the evolution of Arnold Joseph Toynbee’s international thought. In particular, it discusses the role that the British historian attributed to civilisations and religions in the dynamics of both universal history and international relations. Finally, it argues that, despite some obvious limitations of his work, Toynbee remains a crucial figure in the public debate on world politics of his time.

15. Norbert Elias (A. Borghini)

Why study Elias again? What lessons has the author left us that may be of some use in interpreting contemporary phenomena? In what terms does Elias stand out from other authors of his contemporaries and what are the reasons why, more than 30 years after his death, he still struggles to gain a lasting place in the pantheon of classical sociologists? The essay attempts to answer these questions by illustrating Norbert Elias’s scientific and intellectual journey, starting with his major work (*The Civilizing Process*) and ending with his other, only apparently minor works. The constellation of themes and suggestions that emerge from this brief journey within the *Elias Continent* gives back the profile of an original and sensitive scholar, whose outsider outlook allows him to describe the most minute and invisible aspects of men’s daily life, through which it is possible to grasp, in the distance, the structural transformations of the social world.

16. Leo Strauss (G. De Anna)

The chapter introduces Leo Strauss, a 20th-century German-American philosopher who criticised political modernity. Focusing on i) the esoteric character of philosophical writing, ii) the ancient-modern conflict, iii) a critique of modern political philosophy, and iv) the practical dimension of political philosophy, Strauss aims to revive classical political thought (Plato, Aristotle). The chapter considers the common criticism according to which Strauss was a conservative and a fascist, and it focuses on Strauss’s critique of liberalism in the name of quest for genuine freedom. It notes a critical point in Strauss’s analysis of the philosophy-religion opposition, which underrates some rich Western traditions. It emphasizes Strauss’s methodological approach, which highlights the centrality of the theological problem in politics.

17. Eric Voegelin (N. Scotti Muth)

Even if Eric Voegelin's vocation is unequivocally philosophical, it is nevertheless appropriate to consider his masterpiece, *Order and History*, from the viewpoint of the history of cultures and the comparative sociology of civilizations, although he contests the idea of "civilization", preferring that of "forms of the experience of order", understood not only in the social and political sense, but also as an order of the soul, with its openness to "experiences of transcendence"; these forms can be reached starting from the symbols, with which man seeks to render intelligible the essentially inexhaustible order of being. Tracing the history of experiences of order allows to find order in history. The contribution also highlights the influence of Nietzsche, Husserl and Max Weber on Voegelin.

18. Raymond Aron (F. Raschi)

This essay analyzes, first of all, the conceptual tool of industrial civilization which explains better than others, according to Aron, the productive and social model prevalent in the contemporary era, the one based on the productivity of large-scale industry, the so-called industrial society. Secondly, it focuses on the social stratification that characterizes this civilization, both in its Western and Soviet variants. The conclusion reached by Aron is that even in the political realities born from the Marxist-Leninist revolution there are inequality and social stratification, where an elite dominates the mass. Thirdly, the essay analyzes the types of political regime that characterize industrial society. Finally, briefly, it tries to illustrate the answer that Aron gives, on the basis of the great philosophies of 19th century history, starting from that of Auguste Comte, to the question of whether industrial (and commercial) society is more peaceful – or even pacifist – compared to other historical societies.

19. Robert Nisbet (S. Berlardinelli)

This essay thematizes the critics of Robert Nisbet about the theory of social evolution in its progressive and decadent variants, as well as the possibility that the evolutionary criterion can be adequate for the comparison of different civilizations. According to him, the basis of the "developmentalist" conceptions of social change, which we find in Western thought from the Greeks to today, is the metaphor of *growth*, transposed from nature to society. Instead, it is the community made up of autonomous and free individuals that expresses the unpredictability, contingency, uniqueness, indeterminability of historical and social phenomena.

20. Shmuel Noah Eisenstadt (P. Terenzi)

The essay is dedicated to the sociology of culture of S.N. Eisenstadt and starts from the reflection on the concept of *axial age*, which is important both for the comparative sociology of ancient civilizations, and for interpreting processes of modernization. Eisenstadt argues that the modern European civilization, also defined as the “second axial age”, generates multiple modernities that are sometimes in contradiction with each other, as happens in the tension between pluralistic tendencies and Jacobin tendencies (the latter, according to Eisenstadt, are also at the basis of contemporary fundamentalisms).

21. René Girard (L. Cimmino)

Beginning from Mimetic Theory, the essay tries to detect possible cues about the connections among cultures in René Girard’s thought. Why – that is the main question – does the Girardian subject desire the object of someone else’s desire, if it is not this object that the subject desires? The answer to the whole mimetic machinery is the perception that every individual has of his/her own ontological condition as a condition that is wanting of “ontological consistency”. This want of consistency in the Ego generates the firm belief that Alter and his/her desires have the autonomy and consistency that Ego lacks. This mimetic mechanism and its possible dangers – that is the conclusion of the essay – are possible in the relationship among cultures.

22. Clifford Geertz (M. Bortolini)

One of the most influential social scientists of the 20th century, Clifford Geertz, can be seen as paradoxically faithful to the original dictate of cultural anthropology: to understand humanity in all its forms, given that these forms are somehow unique and impenetrable. Tracing three stages in the development of Geertz’s thought from the perspective of a comparative analysis of civilizations, the chapter focuses on his transition from modernization theory to “interpretive anthropology”. Exemplary texts are presented for each of the stages: Geertz’s doctoral dissertation, *Religion in Modjokuto*; *The Integrative Revolution* and *Peddlers and Princes* for modernization theory; *Islam Observed* for the comparison of society and culture in the late 1960s; and *Local Knowledge* for the postmodern explosion of the 1980s.

23. Robert Bellah (L. Gattamorta)

Robert N. Bellah’s comparative and cultural sociology appears compatible with an evolutionary science and seeks to investigate the cultural developments

of biological beginnings. The behavioral and symbolic aspects of evolution according to Bellah build on genetic capacities but are themselves not under genetic control, it is there that Bellah seems to find the origins of religion. The essay discusses some of the major themes that Bellah explored in his cultural sociology: Japanese civilization; the American civil religion in the social and political model represented by the United States; the evolution of religions and the Axial Age.

24. Samuel P. Huntington (E. Castelli)

What is the role of civilizations in international politics? According to Samuel Huntington, future inter-State relations will be shaped by identity and culture, which represent an ancestral and, therefore, immutable source of conflict. Today, many political leaders – especially those of emerging powers such as Russia, China and India – tend to emphasize and defend their cultural specificity, both in foreign and domestic politics. The clash of civilizations, which is accelerated by the progressive decline of the West, will be the product of these cultural differences.

25. Robert Spaemann (P. Sabuy Sabangu)

The theme of the “axial age” is examined in relation to the thought of Robert Spaemann. Christianity has taken a decisive step in the sure affirmation of the Absolute, revealing its face: Christ. And through the affirmation of individual responsibility, linked to the disposition of the heart and to one’s own choices, it led to the development of the idea of *person*. If in the West its abandonment, connected to the denial of the teleology of nature, has resulted in postmodern moral subversion, in Africa Christianity is still rooted and fruitful, as demonstrated by the *ontology centered on the life* of Placide Tempels, Léopold Sédar Senghor, Fabien Eboussi-Boulaga.

26. Jürgen Habermas (L. Corchia)

The essay endeavors to expand its focus beyond the exclusively genealogical narrative presented in the latest work by Jürgen Habermas – *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019). It seeks to delve into the theoretical framework within which genealogical connections are unraveled, and, more importantly, to explore the overall architecture of the project. From a sociological perspective, this constitutes a research effort in historical sociology with a focus on civilization. Within this context, the essay reconstructs the developmental logic of the learning processes that facilitated the shaping of the modern Western constellation. This trajectory becomes particularly compelling in light of two pivotal questions for social theory that Habermas poses, the resolution of which would validate the significance of this recent undertaking. The first question probes the rational character inherent

in the process of Western civilization, while the second interrogates the universal relevance of our entire civilization for the “others”. Both inquiries continue to be addressed through the lens of social evolution theory, the foundational concepts and theorems of which will be briefly introduced to address the most critical elements.

27. Charles Taylor (P. Costa)

The essay discusses Charles Taylor’s account of the modern Great Transformation from the perspective of a hermeneutics of identity. For Taylor, human beings have a personal identity, are selves, because they are placed within a moral space organized around the crucial distinction between strong and weak evaluations. Such identity, moreover, is the product of historical transitions that significantly alter the aforementioned moral topography. The Axial turn is the most important historical event in this long-term history, as it adds a metatopic, transcendent dimension to this moral topography. Thus, even North Atlantic modernity, i.e. the secular age dominated by the Immanent Frame, can be interpreted as the innovative response to the challenge posed by the Axial turn, which is above all a challenge about the meaning of true ethical and spiritual progress.

28. Jan Assmann (M. Andolfo)

This study examines three essays by Egyptologist Jan Assmann where he adopts a comparative approach to the civilizations of Pharaonic Egypt and ancient Israel on the themes of cultural identity and its memory, political theology and “mnemohistory”. On the one hand, the analysis is expanded to Mesopotamia, neglected by Assmann, to show how it offers confirmation and support to his theses. On the other hand, the application he makes of mnemohistory to extend the comparison between Egypt and Western civilization, starting with the Greek world, is critically reviewed. This is followed by some conclusive reflections on the limits and potentialities of comparativism among Eastern civilizations and between these and Western culture, arriving at a possible critical response, from a theoretical perspective, to the concept of “crisis of universalism” by Chantal Delsol.

29. Rémi Brague (S. Meattini)

The contribution analyzes the history of the idea of “world” traced by Rémi Brague in *La sagesse du monde* (1999), understood as a vision and experience of the world as a whole. Compared to the invention of writing, considered by Brague as the conventional beginning of history, the idea of the world appears later and coincides with the *Achsenzeit* hypothesized by Karl Jaspers. This is the starting point for the reflection on the different conceptions of the ancient world,

which in the 1999 volume takes the form of a modelling in four main forms: their purpose is to draw a picture of the «lived cosmology» from antiquity to the modern times. *La sagesse du monde*, the first volume of Brague's «great» trilogy, clearly expresses a conception of history as a living source of reflection on the questions that question human beings today, as a search for answers in the past, which are capable of opening to the future.

30. François Jullien (R. Prandini)

The essay intends to present the thought “from-the-outside” of the philosopher François Jullien. With his work, Jullien has questioned the fundamental categories of Greek metaphysics through those of Chinese thought. What emerged was a reflection on the unthought of Western philosophy, which can be used as a resource, not so much to compare civilizations or cultural identities, but to seek an intelligible background that opens up to the “common” of humanity.

Note bio-bibliografiche

LEONARDO ALLODI è professore associato di Sociologia dei processi culturali e comunicativi nel Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Bologna, sede di Forlì. Insegna anche presso l'Accademia Militare di Modena e la Pontificia Università della Santa Croce in Roma. I suoi interessi spaziano nel campo della storia del pensiero sociologico, della sociologia della religione e dell'epistemologia delle scienze sociali. Ha tradotto e curato opere di M. Scheler, W. Sombart, K. Mannheim, A. Schütz, P.L. Berger e Th. Luckmann, H. Lübbe, R. Spaemann, M. Mosebach, P.A. Sorokin. Fra i suoi studi: *Alfred Weber. Una introduzione* (1991); *Quello che non è di Cesare. Comunità, società e Stato in R.M. MacIver* (2000); *La modernità controversa. Analisi storico-sociologica e prospettive epistemologiche* (2000); *Globalizzazione e relativismo culturale* (2003); *Sociologia della cultura* (con S. Belardinelli) (2006). Dirige la collana "Spaemanniana" presso l'Editore Cantagalli in Siena.

MATTEO ANDOLFO è dottore di ricerca in Filosofia (Università Cattolica di Milano), storico della filosofia antica (neoplatonista), metafisico (personalista), orientalista (studia le filosofie, religioni e teologie orientali, a iniziare da Egitto e Mesopotamia [III mill. a.C.], partendo dalle loro lingue e scritture, *in primis* geroglifica e cuneiforme) e fa parte della Scuola teologica di Anagogia presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna. È autore di due monografie su Plotino (Vita e Pensiero, 1996 e 2002), di due studi sui rapporti tra le culture antiche dell'Oriente e dell'Occidente (Ares, 2008; Leonardo da Vinci, 2018) e di traduzioni con commento filosofico di testi degli atomisti antichi (Bompiani, 2001), dello pseudo-Dionigi Areopagita, di Giovanni Damasceno e di Niccolò Cusano (Esd, 2011, 2013, 2017).

SERGIO BELARDINELLI, già professore ordinario di Sociologia dei processi culturali presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Bologna, è professore dell'Alma Mater nello stesso Ateneo. Tra i suoi libri: *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociale* (1996); *La comunità liberale. La libertà, il bene comune e la religione nelle società complesse* (1999);

Contro la paura. L'Occidente, le radici cristiane e la sfida del relativismo (2005); *L'altro Illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità* (Premio Lucio Colletti per la cultura politica in Italia e in Europa) (2009); *Sillabario della tarda modernità* (2012) (Premio Capri San Michele per l'Attualità); *Diciamoci la verità: non è tutto una favola. Il cristianesimo e le sfide del tempo presente* (2015); *L'ordine di Babele. Le culture tra pluralismo e identità* (2018); *All'alba di un nuovo mondo* (con A. Panebianco) (2019); *L'inesauribile superficie delle cose* (2022); *Niklas Luhmann* (2023).

ANDREA BORGHINI è professore ordinario di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Pisa. Si occupa di temi legati alla sociologia storica, alla sociologia pubblica e al pensiero di Pierre Bourdieu. Dirige la rivista scientifica «The Lab's Quarterly» e alcune collane di scienze sociali. Tra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo, A. BORGHINI (ed.), *Beyond Dogmatism. Studies in Historical Sociology*, Brill, Leiden 2023.

MATTEO BORTOLINI insegna Sociologia al Dipartimento di Scienze storiche, geografiche e dell'antichità dell'Università di Padova. Il suo ultimo libro è *A Joyfully Serious Man. The Life of Robert Bellah* (Princeton University Press, 2021). Sta lavorando a una biografia di Clifford Geertz.

EMANUELE CASTELLI è professore associato di Scienza Politica all'Università di Parma, dove insegna Scienza Politica e International Politics e dirige il Centro Studi in Affari Europei e Internazionali (Cseia). In passato è stato Postdoctoral Research fellow presso l'Università di Bologna (Campus di Forlì) e la Fondazione Bruno Kessler di Trento. Autore di diversi saggi su riviste internazionali, ha recentemente pubblicato un volume sul rapporto tra sviluppo economico e violenza politica (Vita & Pensiero, 2022).

LUCA GINO CASTELLIN è professore associato di Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà di Scienze politiche e sociali dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. I suoi principali interessi di ricerca comprendono lo studio della storia del pensiero internazionale in età moderna e contemporanea. Tra i suoi lavori: *Ascesa e declino delle civiltà. La teoria delle macro-trasformazioni politiche di Arnold J. Toynbee*; *Il realista delle distanze. Reinhold Niebuhr e la politica internazionale*; *Società e anarchia. La "English School" e il pensiero politico internazionale*; *Sotto un cielo vuoto. Il realismo politico nella storia del pensiero internazionale*.

LUIGI CIMMINO, già professore ordinario di Gnoseologia e filosofia della mente all'Università di Perugia. I suoi interessi spaziano dalla filosofia del tempo alla filosofia della mente e alla filosofia politica. Si è dedicato a studi di grammatica compa-

rata e di teoria della traduzione tedesco-italiano, in particolare sulle problematiche semantiche e concettuali della traduzione di testi filosofici e di scienze umane. Fra i suoi studi: *Wittgensteinsche Denkanstöße zum Problem der Willensfreiheit*, in «Wittgenstein-Studien», 7, 2003; *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole* (2003); *Autodeterminazione. Un argomento a favore della responsabilità ultima* (2003); *Mc. Taggart e la filosofia del tempo*, in J.E. MCTAGGART, *L'irrealtà del tempo*, trad., note e cura di Luigi Cimmino (2006); *Il cemento dell'universo. Riflessioni su F.H. Bradley* (2009); *Introduzione all'epistemologia della mente* (2012); *Narciso in frantumi. L'umano e il suo bisogno di una seconda identità* (2023). È condirettore della rivista on-line «Studiumbri» e presidente dell'«Istituto di politica».

LUCA CORCHIA è ricercatore di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università di Chieti-Pescara. I suoi interessi scientifici vertono sulla storia del pensiero sociale, le teorie sociologiche contemporanee e le trasformazioni della sfera pubblica. Tra i suoi recenti lavori si ricordano la traduzione del testo di Habermas, *Una storia della filosofia* (con W. Privitera, 2022-2024). È nel direttivo del Seminario Riles, del Seminario di Teoria critica, della Sezione Teorie sociologiche e Trasformazioni sociali – Ais. È Research Associate dell'Officina Bourdieu, del MediaLaB e del Cnrs France.

PAOLO COSTA, filosofo, è ricercatore del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento. Oltre che di numerosi saggi apparsi in riviste nazionali e internazionali, è autore di *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor* (Milano 2001); *La ragione e i suoi eccessi* (Milano 2014); *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione* (Brescia 2019); *L'arte dell'essenziale* (Udine 2023).

GUIDO CUSINATO è professore ordinario di Filosofia teoretica all'Università di Verona. Fra i maggiori studiosi di Scheler a livello internazionale, è stato presidente della Max Scheler Gesellschaft dal 2013 al 2018. Fra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano: *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018; *Periagoge. Theory of Singularity and Philosophy as an Exercise of Transformation*, Brill, Leiden 2023.

GABRIELE DE ANNA (Dottorato di ricerca a Padova, PhD a St. Andrews) insegna Filosofia politica presso l'Università di Udine. È stato borsista presso l'Università di Padova, Maria Curie Fellow presso l'Università di Cambridge (Regno Unito), Research Associate presso Trinity Hall (Cambridge, Regno Unito), Fellow presso il Centre for Philosophy of Science presso l'Università di Pittsburgh (Stati Uniti) e professore presso l'Università di Bamberg (Germania). Ha scritto sei monografie (tra cui *Scienza, Normatività, Politica* in italiano nel 2021, *Azione e Rappresentazione* in

italiano nel 2012, *Authority and the Metaphysics of Political Communities*, Routledge, 2020) e circa cento saggi su riviste e raccolte. Ha curato undici volumi collettanei (tra cui *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, Cambridge University Press, 2006, e *Political Identity and the Metaphysics of Politics*, Routledge, 2023).

ADRIANO DELL'ASTA (Cremona 1952), laureato in Filosofia e in seguito docente di Lingua e Letteratura Russa presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e Brescia, è stato Direttore dell'Istituto Italiano di Cultura di Mosca dal 2010 al 2014. Specializzato nella storia della cultura e del pensiero russo, si è occupato di pensatori come V. Solov'ëv, N. Berdjaev, S. Frank, S. Bulgakov e P. Florenskij e di letterati come F. Dostoevskij, M. Bulgakov, I. Babel', V. Grossman e A. Solženicyn.

GIANNI FERRACUTI è stato docente di Letteratura spagnola all'Università di Trieste, dove è stato tra i promotori del primo corso di Laurea in Scienze e tecniche dell'Interculturalità. Dirige dal 2012 la rivista «Studi Interculturali» (www.interculturalita.it). Nelle sue ricerche ha affrontato questioni teoriche relative alle relazioni interculturali e si è occupato di filosofia spagnola contemporanea (Ortega y Gasset, Unamuno, Zubiri), oltre che di temi classici di letteratura. Pubblicazioni recenti: *In vino veritas... Dionisismo e fine della filosofia in Ortega y Gasset* (2023); *Quel mito chiamato Spagna: convergenze, conflitti e nevrosi identitarie nella cultura spagnola* (2021); *Don Chisciotte e l'idea di nazione* (2021); *Compagno D'Annunzio, alalà! Italianità e socialismo nell'impresa di Fiume* (2022). Gestisce dal 1998 uno dei più antichi blog culturali italiani: ilbolero.diravel.org.

LORENZA GATTAMORTA è professore associato di Sociologia dei processi culturali nel Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Bologna. Alcune sue ricerche sono state finanziate da: British Academy, Accademia dei Lincei, Ahrb, Cnr. Tra i suoi interessi: simbolismo sociale, sociologia del linguaggio, memoria, riflessività. Tra i suoi libri: *La memoria delle parole* (il Mulino, 2002); *Teoria del simbolo. Studio sulla sociologia fenomenologica* (Franco Angeli, 2005); *La società e i suoi simboli* (Carocci, 2010). Ha curato «Persona» in *sociologia* (Meltemi, 2008); *Riflessività e sé dialogico* (Franco Angeli, 2008); *Verso una società post-secolare?* (Rubbettino, 2009); *I valori hanno bisogno della religione?* (Rubbettino, 2012). Tra i suoi saggi più recenti: *Sorokin e Parsons a Harvard: la sociologia americana a un bivio* (in «Rivista di Politica», n. 1, 2023); *Processi dialogici e culturali nella costituzione del sé: Mead e Bachtin* (in volume collettaneo, Rubbettino, 2024); *Beyond Relationism? Different Relational Perspectives and George Herbert Mead* (in volume collettaneo, Palgrave Macmillan, 2024).

STEPHEN KALBERG è professore emerito di Sociologia della Boston University e “Local Affiliate” del Center for European Studies, Harvard University, Usa. Fra

i suoi studi: *Max Weber's Comparative-Historical Sociology* (1994); *The Social Thought of Max Weber* (2016); *Searching for the Spirit of American Democracy: Max Weber's Analysis of a Unique Political Culture* (2014) (trad. it. *America al bivio. Alla ricerca dello spirito della democrazia*, a cura di Roberto F. Scalon, 2019); *Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today* (2012); *Max Weber's Sociology of Civilisations: A Reconstruction* (2021). Ha tradotto di Max Weber *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (2011).

FABRIZIO LOMONACO è professore ordinario di Storia della Filosofia nell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Dirige la rivista «Logos»; è autore di oltre 650 pubblicazioni sul pensiero giuridico olandese di Sei-Settecento e su filosofia, diritto e letteratura in area meridionale. Ha curato edizioni anastatiche degli scritti di Caloprese e Gravina, di Vico e Spinelli, di Bertòla, Pagano e Francesco Lomonaco. Tra i più recenti studi si segnalano le monografie: *I sentieri di Astrea* (2018), *Traversie e opportunità* (2020), *Il "commercio" delle idee* (2021), *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna* (2021).

SERENA MEATTINI è Phd in Scienze Umane e si occupa di Filosofia morale. Attualmente è Ricercatrice presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze sociali, umane e della formazione dell'Università degli Studi di Perugia. Al pensiero di Rémi Brague ha dedicato le seguenti pubblicazioni: S. MEATTINI, *L'Europa e la crisi del moderno. Il pensiero di Rémi Brague*, Studium, Roma 2019; EAD., *L'Europa tra secondarietà e identità: prospettive e mutamenti nel pensiero francese contemporaneo*, in «Rivista di Politica», 3, 2019, pp. 123-136; EAD., *Phronèsis e Prudentia. Fatticità e dimensione etica nel pensiero di Rémi Brague*, in «Studium – Ricerca», 115, 2019; EAD., *Metafisica e morale: un percorso possibile nella riflessione matura di Rémi Brague*, in «La Nottola di Minerva», 17, 2019, pp. 34-47; EAD., *Misericordia e Grazia nel pensiero di Rémi Brague*, in A. PIRETTI (a cura di), *La misericordia tra fragilità e cura*, Ancora, Milano 2017, pp. 138-146; EAD., *L'etica senza valori nella riflessione di Rémi Brague*, in I. POMA (a cura di), *I fondamenti dell'etica*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 347-354.

GIACOMO MIRANDA è dottore di ricerca in Filosofia e Antropologia (2012). Collaboratore con la cattedra di Sociologia dei processi culturali presso la sede di Forlì del Dipartimento di Scienze politiche dell'Alma Mater-Università degli Studi di Bologna, si è occupato di W. Sombart, M. Weber e R. Spaemann, del quale ha cooperato a tradurre diverse opere. Attualmente insegna nei Licei.

MASSIMILIANO MORANDI (1994) si è laureato in Scienze filosofiche a Bologna con una tesi sul pensiero storico filosofico di Spinoza. Ha, poi, terminato lo studio magistrale a Parma, approfondendo l'ambito dell'antropologia filosofica con

particolare attenzione al pensiero di Günther Anders. Nel 2023 ha concluso un *master* in “International Screenwriting and Production” all’Università Cattolica del Sacro Cuore; ora è dottorando di ricerca in Semiotica presso l’Università Statale di Milano.

RICCARDO PRANDINI (riccardo.prandini@unibo.it) è professore di Sociologia dei processi culturali e comunicativi, presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell’Università Alma Mater di Bologna (www.unibo.it/sitoweb/riccardo.prandini).

FRANCESCO RASCHI è professore associato di Storia delle dottrine politiche presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell’Università di Bologna, Campus di Forlì. I suoi principali interessi di ricerca sono rivolti in particolare al liberalismo politico postrivoluzionario (Constant e Tocqueville) e contemporaneo (Aron, Berlin, Hayek, de Jouvenel). Attualmente si occupa del tema della guerra e della pace nel pensiero politico otto-novecentesco. Tra le sue pubblicazioni: *Raymond e le ideologie del XX secolo. Un liberale tra destra e sinistra* (Mup, 2005); *Il pensiero politico di Bertrand de Jouvenel* (Rubbettino, 2008); *Benjamin Constant e le forme di governo* (Rubbettino, 2013).

PAULIN SABUY SABANGU è laureato in Scienze farmaceutiche e PhD in Filosofia. Ha insegnato Antropologia filosofica presso la Pontificia Università della Santa Croce in Roma. Ricercatore indipendente, vive e lavora a Kinshasa. Fra le sue pubblicazioni: *Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo* (2005); *L'errance du désir. Les parents, le praticien e l'embryon* (2019); *Une lumière sur nos pas. Analyses croisées sur la parole de Dieu* (2019); *Sous le regard de Dieu. Méditations pour une retraite spirituelle* (2021); *En quête de sens. Lectures philosophiques* (2022); *L'Humain e l'Être. Penser le réel d'après Robert Spaemann* (2022, traduzione italiana in corso, Cantagalli, 2024); *Subjectivité et solidarité. L'être-personne en question* (2023).

GIACOMO SAMEK LODOVICI è attualmente docente di Filosofia della storia, di Storia delle dottrine morali e di Antropologia e comunicazione presso l’Università Cattolica di Milano. È autore di più di 50 saggi e delle seguenti monografie: *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero 2002; *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero 2004; *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, Esd 2009; *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero 2010; *La socialità del bene. Riflessioni di etica fondamentale e politica su bene comune, diritti umani e virtù civili*, Ets 2017; *La coscienza del bene. La voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, l'imputabilità morale, l'obiezione alle leggi*, Ets 2020.

OSCAR SANGUINETTI, milanese, laureato in Storia Moderna, è stato ricercatore *senior* presso il Cnr, nonché docente a contratto di materie storiche presso l'Università Europea di Roma. Autore di numerosi volumi, saggi e curatele, attualmente dirige il trimestrale indipendente «Cultura&Identità. Rivista di studi conservatori».

ROBERTO SCALON è professore associato di Sociologia dei processi culturali presso il dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione dell'Università di Torino, dove insegna Sociologia dell'educazione e Sociologia generale. Ha pubblicato *Bioetica e sfera pubblica* (Franco Angeli, 2005) e, con Simone Martino, *Cattolicesimi nell'Europa post-secolare* (Carocci, 2018). È segretario scientifico della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce di Savigliano (Torino).

NICOLETTA SCOTTI MUTH è docente di Storia della metafisica antica presso la sede milanese dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. È autrice di numerosi saggi concernenti aspetti della metafisica e dell'etica di Aristotele. Ha promosso e coordina l'edizione italiana dei 5 volumi di *Ordine e storia* di Eric Voegelin. Il volume III, *Platone e Aristotele*, da Lei curato è da poco disponibile. Già presidente della Eric-Voegelin-Gesellschaft, fa parte dell'Editorial Board della serie periodica *Eric Voegelin Studies: Yearbook/Supplements* (Brill/Fink). Ha curato l'edizione di opere di Martha Nussbaum, Michael Frede, Robert Spaemann e Werner Beierwaltes. Fra i suoi studi più recenti: *La physis e i suoi contrari. Spunti per una riscoperta del concetto aristotelico di natura in Robert Spaemann*, 2019; *Das Verhältnis zwischen Neuplatonismus und Christentum nach Werner Beierwaltes am Beispiel seiner Auslegung des Dionysius Areopagitas*, 2022; *Von Augustinus und Platon ausgehend. Zu Eric Voegelins Konzeption einer Menschheitsgeschichte in Auseinandersetzung mit neueren geschichtsphilosophischen Perspektiven*, 2023.

PAOLO TERENCEZI è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali nel Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Bologna. I suoi interessi di ricerca riguardano il ruolo delle culture e delle ideologie nelle relazioni sociali e nei processi istituzionali; l'analisi delle politiche e dei processi educativi. Ha svolto ricerche empiriche promosse da enti pubblici e privati come Volkswagen Stiftung; Cnr-Consiglio Nazionale delle Ricerche; Prin-Progetto di Ricerca di Interesse Nazionale. È segretario scientifico del network "Relational Studies in Sociology" e co-editor della collana «Studies in Sociology: Symbols, Theory», pubblicata da Peter Lang. È autore di sei volumi e di articoli pubblicati in italiano, inglese, tedesco, spagnolo, polacco.

MARCELLO VENEZIANI, laureato in Filosofia, è giornalista e scrittore assai noto. Ha fondato e diretto varie riviste. Ha collaborato a numerose testate giornalistiche

fra cui: «il Giornale», «Il Messaggero», «la Repubblica», «La Stampa», «La Verità». Fra i suoi numerosi libri: Oswald Spengler, *Scritti e pensieri*, introduzione di Marcello Veneziani, “Quel Profeta di fine millennio” (1993); *I Vinti. I perdenti della globalizzazione e loro elogio finale* (2004); *Rovesciare il '68* (2008); *Vivere non basta. Lettere a Seneca sulla felicità* (2012); *Dio, patria e famiglia dopo il declino* (2013); *Lettera agli italiani* (2015); *Alla luce del mito* (2017); *Imperdonabili. Cento ritratti di maestri sconvenienti* (2017); *Tramonti. Un mondo finisce e un altro non inizia* (2017); *Nostalgia degli dei. Una visione del mondo in dieci idee* (2019); *Vico dei miracoli. Vita oscura e tormentata del più grande pensatore italiano* (2023).

ANNALISA VERZA, professore di Filosofia del diritto e Sociologia del diritto presso l'Università di Bologna, è autrice di numerosi volumi e articoli in riviste specializzate. La sua monografia dedicata a Ibn Khaldūn è stata pubblicata da case editrici prestigiose, in italiano (*Ibn Khaldūn. Le origini arabe della sociologia della civilizzazione e del potere*, Franco Angeli, Milano 2018) e in inglese (*Ibn Khaldūn and the Arab Origins of the Sociology of Civilisation and Power*, Springer, Cham 2021).

Indice dei nomi

- Abbey, Ruth 422n
Abbruzzese, Salvatore 78n, 83n, 86
Abele 40
Abramo (patriarca) 294 e n, 396, 441n
Abulafia, David 214n
Acharya, Amitav 388n, 391n
Acton, John 321
Adamo 37, 323
Adams, Henry 219
Adorno, Theodor 170 e n
Agazzi, Emilio 417n, 421
Agostino, Aurelio d'Ipbona (santo) 15, 27-46, 137, 138n, 178, 205, 288-290, 321-324, 479
Ajami, Fouad 382n
Akhenaten (faraone) 120, 296, 440-442
Alarico 27
al-Azmeh, Aziz 60 e n
Alberoni, Francesco 288n, 301
Albertine 346
Alessandro Magno 38, 293, 439
Alexander, Jeffrey C. 334 e n, 343
al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad 47
Alici, Luigi 27n, 36n, 37n, 39n, 41n, 42n, 45, 46
al-Idrīsī, Muḥammad 51, 60
Alighieri, Dante 230
Allan, Bentley 389n
Allen, Anita L. 423n
Allen, James P. 443 e n
Allodi, Leonardo 5n, 7n, 19, 25, 120n, 122n, 129, 217 e n, 218n, 220n, 221n, 241n, 482, 489
Allodi, Tommaso 221n
Almagor, Uri 334n, 343
Alonso, Facundo M. 144n
Altheim, Franz 8
Altini, Carlo 271n, 283
Altman, William H.F. 282n, 283
Amari, Emerico 16, 61 e n, 62 e n, 63, 72n, 479
Ambrogio (santo) 29
Amenhotep IV (faraone) 440
Amon (dio egizio) 440-443, 444 e n
Amos (profeta) 239
Ampola, Massimo 418n, 421
Anassagora 444
Anders, Günther 494
Andolfo, Matteo 13, 25, 435, 436n, 439n, 442n, 443n, 445n, 448, 487, 489
Andreozzi, Giovanni 408n, 421
Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe 207n
Antonelli, Francesco 418n, 421
Antúnez, Jaime 206n
Apollo (dio greco) 167
Apter, David 357
Archer, Margaret S. 19, 241 e n
Archimede 179
Arendt, Hannah 35n, 182n, 186, 269, 288n, 300
Aristotele 10, 20, 31 e n, 117, 129, 230, 237, 241, 276, 277, 282, 291, 321-323, 395n, 404n, 405, 451n, 474, 483, 495
Arjakovsky, Antoine 134n
Arnason, Johann P. 336n, 343, 415
Aron, Raymond 5 e n, 21, 86, 213n, 239 e n, 302-318, 484, 494
Ashoka (re dell'impero Maurya) 96
Assmann, Jan 5, 13 e n, 25, 207n, 435-448, 487
Assur (dio) 439
Assurbanipal (re assiro) 438
Assurnasirpal II (re assiro) 439
Atatürk, Kemal 384, 390
Aten (dio egizio) 120, 440
Aubenque, Pierre 449 e n, 456n
Audisio, Felicita 63n
Averroè 47
Avicenna 47
Ay (faraone) 441
Azuélos, Daniel 256 e n, 268

- Babel', Isaak 492
 Bach, Johann Sebastian 225
 Bacon, Francis 129, 181
 Badaloni, Nicola 65n
 Baer, Michael A. 362n, 368
 Barber, Michael D. 157
 Barbuto, Gennaro Maria 73
 Barraclough, Geoffrey 8
 Bartley, Robert L. 382n
 Barzaghi, Giuseppe 447n
 Battaglia, Felice 164, 165
 Battistini, Andrea 73
 Bauman, Zygmunt 237
 Bausola, Adriano 448n
 Bavarez, Nicolas 304n, 318
 Bedeschi, Giuseppe 82n, 86
 Beethoven, Ludwig van 222, 225
 Begnac, Yvon de 164n
 Behnegar, Nasser 270n, 283
 Beierwaltes, Werner 495
 Belardinelli, Sergio 21, 120n, 129, 319 e n, 322n, 332, 484, 489
 Bell, Norman W. 371n, 379
 Bellah, Robert N. 23, 336, 369-380, 427n, 431n, 432 e n, 434, 485
 Belloc, Hilaire 212 e n
 Bendiscioli, Mario 212n
 Benedetto XVI (papa): vedi J. Ratzinger
 Bentivegna, Giuseppe 61n, 73
 Berdjaev, Nikolaj A. 17, 131-143, 212 e n, 324, 481, 492
 Berger, Peter L. 14n, 240n, 241 e n, 489
 Bergson, Henri 125, 207n, 247, 289
 Berlin, Isaiah 494
 Bernanos, Georges 204n
 Bernsohn, Marie (Miriam) 272
 Bertola, Aurelio De' Giorgi 493
 Besson, Samantha 64n, 73
 Bettetini, Maria 29 e n, 39n, 41n, 46
 Betts, Richard K. 382 e n
 Bevan, Mary Louisa 203
 Binyan, Liu 382n
 Bloch, Ernst 160n
 Blumenberg, Hans 411
 Boccanegra, Alberto 445 e n
 Bochet, Isabelle 36n, 41n
 Bodei, Remo 36n
 Boersma, Hans 141n
 Boezio, Manlio Severino 400 e n
 Bolognini, Silvio 439n
 Bonald, Louis de 205
 Bonsarto, Michele 213n
 Bordoni, Carlo 215n
 Borghini, Andrea 20, 255, 483, 490
 Bortolini, Matteo 23, 356 e n, 359n, 368, 369n, 380, 485, 490
 Borutti, Silvana 448n
 Bossuet, Jacques 324
 Botturi, Francesco 32n
 Boudon, Raymond 79, 80n-82n, 85, 86 e n
 Bourdieu, Pierre 256n, 490
 Boy, Ida 160n
 Bracher, Karl 8
 Bradbury, Ray 250 e n
 Bräu, Richard 8n
 Brague, Rémi 25, 213 e n, 394, 397n, 406, 449-460, 487, 493
 Bratman, Michael 144n
 Braudel, Fernand 114n, 116, 213 e n, 388
 Brezzi, Paolo 42n
 Brocchieri, Beonio 164
 Brotti, Giulio 213n, 451n
 Bruni, Luigino 34n
 Bruto 192
 Bryce, James 210n
 Buber, Martin 334n
 Buddha 8, 12, 18, 179, 222, 225, 297n, 394, 395n, 396, 454n
 Bulgakov Michail 492
 Bulgakov, Sergej N. 132n, 134n, 492
 Bull, Hedley 249 e n
 Bullock, Alan 213 e n
 Buonarroti, Michelangelo 222, 225
 Burger, Thomas 89n, 116
 Burke, Edmund 191, 323
 Burke, Peter 14 e n, 215n
 Burnett, Whit 219n
 Buzan, Barry 393n
 Čaadaev, Pëtr 136
 Cacciatore, Giuseppe 73, 188n, 201, 202
 Calabrese Conte, Rita 207n
 Calasso, Roberto 166 e n
 Caldecott, Stratford 204n, 206n
 Calmel, Roger-Thomas Op 213 e n
 Caloprese, Gregorio 493
 Calvino, Giovanni 110
 Campanella, Tommaso 237
 Campanini, Massimo 52n, 59n, 60
 Canevari, Emilio (maggiore) 164n

Cantillo, Clementina 188n, 202
 Cantillo, Giuseppe 73, 183n, 186
 Cantimori, Delio 95n, 115
 Caporali, Riccardo 272n, 284
 Capra, Francesco 186
 Carafa, Antonio 64
 Carbajosa, Ignacio 290n, 300
 Caringella, Paul 288n, 301
 Caroniti, Dario 286n, 301
 Carpin, Attilio 35n
 Carrithers, Michael 424n
 Carroll, Anthony J. 434
 Cartesio, Renato 405, 464
 Cārvākā (filosofo indiano) 231
 Casanova, José 376n, 380
 Cassirer, Ernst 160 e n, 161, 271
 Castelli, Emanuele 23, 381, 392n, 486, 490
 Castellin, Luca Gino 19, 243 e n, 244n, 249n, 251n, 254, 483, 490
 Castiglione, Luigi 204n
 Catapano, Giovanni 36n, 39n, 40n, 42 e n, 45n, 46
 Caturelli, Alberto 212 e n
 Cavalli, Alessandro 108n, 115, 255n, 268
 Cavicchia Scalamonti, Antonio 86n, 87
 Cayard, Wallace W. 135n
 Celada Ballanti, Roberto 174n, 186
 Celarent, Barbara 57n, 60
 Ceppa, Leonardo 408n, 409n, 417n, 421
 Cerutti, Furio 417n, 421
 Cesare, Giulio 162, 191, 192, 272
 Chamberlain, Houston Stewart 165n
 Châton, Gwendal 309n, 318
 Chaunu, Pierre 213 e n
 Cheddadi, Abdesselam 53n, 60
 Chiozza, Giacomo 388n
 Chiusano, Italo A. 160n
 Choiseul-Gouffier, Matilde (contessa di) 131
 Chruščëv, Nikita Sergeevič 220, 307n
 Chuang-tse (filosofo cinese) 179
 Cicerone, Marco Tullio 28, 34
 Cimagalli, Folco 220n
 Cimmino, Luigi 22, 345, 485, 490, 491
 Clément, Olivier 138n, 143
 Clerc, Jean Le 65, 72
 Clio 167
 Cochín, Augustin 341n, 343
 Cohen, Erik 334n, 343
 Cohen, Hermann 271
 Cohen, Philip 144n
 Coker, Christopher 387n, 388 e n, 393
 Collins, Steven 424n
 Comte, Auguste 5, 21, 48n, 225, 303, 304, 316-319, 321, 322, 324, 378, 413, 484
 Concina, Niccolò 68 e n
 Condorcet, Nicolas de 61, 324
 Confucio 8, 12, 18, 117, 177, 179, 225, 231, 232, 297n, 394, 395n, 396, 427, 454 e n, 461, 467, 468, 470
 Constant, Benjamin 494
 Corchia, Luca 24, 408 e n, 410n, 418n, 421, 486, 491
 Coser, Lewis A. 219n, 226 e n
 Costa, Filippo 182n, 186
 Costa, Paolo 24, 422 e n, 423n, 427n, 429n, 434, 487, 491
 Cossu, Andrea 356n, 357n, 368
 Cotesta, Vittorio 335n, 343
 Cottone, Margherita 207n
 Coulborn, Rushton 218
 Courtine, Jean-François 457n, 459
 Cox, Harvey 375n, 380
 Cox, Michaelene 388n
 Cristo 24, 30, 32, 44, 139, 140, 178, 206, 323, 396-399, 446, 486
 Cristofolini, Paolo 65n, 67n, 69n
 Croce, Benedetto 16, 63 e n, 64n, 159, 160 e n, 161 e n, 162, 480
 Cubeddu, Raimondo 270n, 283
 Cudworth, Ralph 441
 Cuoco, Vincenzo 61 e n
 Cusano, Niccolò 441, 442, 445, 489
 Cusinato, Guido 18, 144, 146n, 149n, 152n-154n, 156n, 481, 491
 Czingon, Claudia 408n, 421
 D'Agostino, Francesco 439n
 d'Althann, Michele Federico (cardinale) 66
 Daniélou, Jean 140 e n
 Dawson, Christopher 19, 203-216, 482
 Dawson, Gwendoline 203
 Dawson, Henry Philip 203
 Dawson, Juliana 204
 Dawson, Philip 204
 De Anna, Gabriele 20, 269, 483, 491
 De Benedetti, Riccardo 212n
 De Felice, Renzo 159, 164n, 165
 De Monticelli, Roberta 31n
 Deane, Herbert A. 34n
 Déchet, Ferruccio 135n, 143

Del Noce, Augusto 288n
 Del Vecchio, Giorgio 16, 62 e n, 63, 480
 Dell'Asta, Adriano 17, 131, 143, 446n, 481, 492
 Delanty, Gerard 264 e n, 268
 Delsol, Chantal 6 e n, 7n, 25, 394, 396 e n, 397n,
 401n, 402 e n, 403n, 404n, 406, 446 e n,
 447, 487
 Demm, Eberhard 8n, 123n, 130
 Dentilli, Abramo 36n, 43n
 Descartes, René (Cartesio) 69
 Deutero-Isia 12
 Di Fiore, Laura 254
 Di Maso, Nunzia 61n
 Diamond, Jared 114n, 116
 Diana, Rosario 64n, 73
 Diderot, Denis 324
 Diefenbach, Aletta 408n, 421
 Diels, Hermann 444
 Dilthey, Wilhelm 289n
 Diocleziano (imperatore) 137
 Dionigi Areopagita (pseudo) 489
 Dioniso (dio greco) 167
 Diop, Cheik Anta 395 e n, 406
 Dodaro, Robert 46
 Donald, Merlin 378
 Donati, Pierpaolo 338n, 343
 Doni, Martino 256
 Dostoevskij, Fëdor 492
 Driesch, Hans 125
 Durkheim, Émile 48n, 49n, 255, 292n, 324, 328,
 338, 370, 373 e n, 374, 376-378, 380
 Duso, Giuseppe 269n, 283
 Duverger, Maurice 316 e n, 318

 Easton, David 362
 Eboussi-Boulaga, Fabien 24, 404, 405 e n, 407,
 486
 Einaudi, Luigi 213n
 Eisenhower, Dwight 220
 Eisenstadt, Shmuel Noah 22, 333-344, 378, 415,
 427 e n, 429n, 485
 Elia (profeta) 239
 Eliade, Mircea 32n, 229
 Elias, Norbert 20, 255-268, 388n, 483
 Eliot, Thomas Stearns 212, 219
 Eliseo (profeta) 239
 Eltchaninoff, Michel 131n
 Engels, Friedrich 117
 Epicuro 455
 Eraclito 9, 167, 179, 297n, 322

 Erdogan, Recep Tayyip 391
 Erodoto 31n, 323
 Eschilo 12
 Esdra (profeta) 239
 Esiodo 328
 Euripide 129, 395n
 Eva 37
 Evola, Julius 164, 165 e n, 166 e n
 Ezechiele (profeta) 239

 Fales, Frederick Mario 448
 Fallers, Lloyd 357
 Falsini, Rinaldo 440n
 Farinelli, Arturo 164n
 Farnesi Camellone, Mauro 269n, 283
 Faust 18, 159, 170
 Federici, Maria Caterina 188n, 202
 Felken, Detlef 159n, 162n, 163n
 Ferguson, Adam 324
 Ferracuti, Gianni 19, 187, 188n, 201, 482, 492
 Ferrara, Alessandro 417n
 Ferrater Mora, José 202
 Ferrero, Guglielmo 320 e n, 332
 Feuerbach, Ludwig 376
 Fidia 222, 225
 Filangieri, Gaetano 61
 Filone d'Alessandria 290
 Fitzgerald, Allan 46
 Florenskij, Pavel 492
 Floucat, Yves 141n
 Folchieri, Giuseppe 16, 63 e n, 480
 Ford, Henry 129
 Formigari, Lia 451n, 459
 Forster, Elisabeth 163
 Forte, Bruno 31n
 Frank, Semën L. 132n, 492
 Frankfort, Henri 291
 Frede, Michael 495
 Freud, Sigmund 163 e n, 353 e n, 355, 376, 442,
 464
 Freyer, Hans 8
 Fridolin 346
 Frobenius, Leo 19, 187, 193, 194, 196, 482
 Fukuyama, Francis 18, 114n, 116, 166 e n, 338,
 381n, 387n, 392, 481

 Gadamer, Hans-Georg 271
 Gaiser, Konrad 31n
 Galilei, Galileo 222
 Galimberti, Umberto 174n, 186

Galston, William A. 270n, 283
 Gambescia, Carlo 227n
 Garagorri, Paulino 202
 Garin, Eugenio 8
 Gattamorta, Lorenza 23, 220n, 369, 485, 492
 Gautama, Siddharta (Buddha) 12, 427
 Gebhardt, Jürgen 73
 Geertz, Clifford 23, 356-368, 485, 490
 Gehlen, Arnold 15n, 241
 Gengis Kahn 292
 Geremia (profeta) 239
 Gerlach, Walther 8
 Gesù 43, 222, 225, 294n, 398, 399
 Geyl, Pieter 253n
 Ghilardi, Marcello 477n, 478
 Ghini, Giuseppe 220n, 241n
 Giacco, Bernardo Maria 65 e n
 Giannakopoulos, Georgios 254
 Giannetti, Roberto 78n, 86
 Giarrizzo, Giuseppe 61n, 68n
 Gibbon, Edward 205, 210 e n, 323
 Gilbert, Margaret 144n
 Gilgamesh 396, 438, 439
 Gilman, Nils 357n, 368
 Gilson, Étienne 32n, 34n, 35n, 39n, 41n, 45n, 46, 207n
 Ginzburg, Carlo 361
 Giovanni Damasceno 489
 Giovanni Paolo II (Karol Wojtyła) (papa) 395n
 Girard, René 22, 345-355, 485
 Girolamo (santo) 27 e n
 Giusso, Lorenzo 165, 167 e n
 Gnoli, Antonio 213n
 Goebbels, Joseph 159, 162, 163 e n
 Goethe, Johann Wolfgang von 18, 159-162, 190, 193, 481
 Gravina, Gian Vincenzo 493
 Greenspahn, Frederick E. 372n, 380
 Grimi, Elisa 453n, 459
 Grossi, Vittorino 41n
 Grossman, Vasilij 492
 Grousset, René 213 e n
 Grozio, Ugo 65, 71 e n
 Guaragnella, Pasquale 73
 Guardini, Romano 210n, 458
 Guénon, René 444 e n
 Guitton, Jean 212 e n
 Gunderson, Ryan 157
 Gurwitsch, Aron 289
 Gutland, Christopher 156n
 Guttmann, Julius 270
 Habermas, Jürgen 5, 10n, 24, 339 e n, 344, 408-421, 461 e n, 477, 486, 491
 Haldane, John Burdon Sanderson 218n
 Halecki, Oscar 213 e n
 Hall, Ian 244n, 248n, 254
 Hammond, Phillip E. 372n, 380
 Hammurabi 294
 Haro Honrubia, Alejandro de 196n
 Hassner, Pierre 383n
 Hayek, Friedrich von 494
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 5n, 32, 39n, 131, 149, 153, 173, 178, 183, 191, 221, 227, 237, 285, 289, 298n, 319, 321, 322, 324, 353, 475
 Heidegger, Martin 159, 170 e n, 271, 272, 410, 424, 455n, 464
 Heisenberg, Werner 218n
 Hellemsans, Staf 434
 Heller, Michel 133n
 Henderson, Errol A. 382n, 388n
 Henry, Michel 404 e n, 405n, 407
 Herder, Johann Gottfried 289, 423 e n, 426, 433, 434
 Herf, Jeffrey 168 e n
 Heuss, Alfred 5n, 8n, 9n, 10n, 12n
 Hirsch, Antoine 443n, 448
 Hirscham, Albert O. 358
 Hitler, Adolf 159, 161, 162 e n, 163, 164, 213
 Hobbes, Thomas 55 e n, 60, 241, 272, 353n, 355
 Hocking, William Ernest 219n
 Hollweck, Thomas A. 288n, 301
 Hopf, Ted 389n
 Hornung, Erik 441n
 Huizinga, Johan 213 e n
 Hunter, James Davison 372n, 380
 Huntington, Samuel P. 23, 114 e n, 116, 338, 381-393, 414, 486
 Husserl, Edmund 21, 287, 289, 484
 Huxley, Aldous 218n
 Iannella, Cecilia 214n
 Iannone, Roberta 418n, 421
 Ibba, Giovanni 450n, 459
 Ibn Khaldūn, Abd al-Rahman 16, 47-60, 479, 496
 Ikeda, Daisaku 251n, 252n, 254
 Ingravalle, Francesco 166n
 Isaia (profeta) 278

- Isin, Engin F. 264 e n, 268
Izzo, Alberto 219n
- Jacobi, Friedrich H. 174, 175 e n, 186
Jahvè 440n
James, William 289, 290
Janicaud, Dominique 449n, 459
Jaspers, Karl 5, 8, 13, 18, 25, 172-186, 207 e n, 208, 218n, 246 e n, 287, 298, 299, 377, 378, 394 e n, 396, 407, 427 e n, 434, 454 e n, 455, 482, 487
Jesi, Furio 161 e n, 162n, 207n
Jinping, Xi 391
Joas, Hans 5, 336, 370n, 376n, 377 e n, 380, 427n, 434
Jonas, Hans 458
Jouvenel, Bertrand de 494
Jubé, Samuel 64n, 73
Jünger, Ernst 158, 169, 170n, 345
Jullien, François 25, 461-478, 488
Jung, Carl Gustav 218n
- Kaiser, Anna 225n
Kalberg, Stephen 16, 17, 88 e n, 90n, 92n, 95n, 98n, 99n, 102n, 106n-109n, 113n, 115, 116, 359n, 480, 492
Kant, Immanuel 131, 148 e n, 222, 350 e n, 355
Kaplan, Robert 381n, 387n
Kelsen, Hans 285n, 286
Kempf, Victor 408n, 421
Kennedy, John Fitzgerald 373, 374
Keohane, Robert O. 389n, 393
Kerensky, Aleksandr F. 218
Kirk, Russell Amos 204n
Kirkpatrick, Jeane J. 382n
Klein, Jacob 271
Klépinine, Tamara 135n
Knoppers, Gary N. 443n, 448
Kobrin, Stephen 381n, 387n
Kolerov, Modest A. 132n
Korherr, Riccardo 164 e n
Kranz, Walther 444
Kravchenko, Sergey A. 220n
Kühnlein, Michael 422n
Kuhn, Thomas 157
- Laforest, Guy 422n, 423n
Laitinen, Arto 422n
Lampert, Laurence 269n, 283
Lamprecht, Karl 293n
- Lao-tse/Laotzi (filosofo cinese) 8, 12, 179, 225, 297n, 395n, 462, 465, 473
Lara, Philippe de 422n
Lasaulx, Ernest von 5n
Lawrence, David Herbert 354n, 355
Lenin 133n
León, Felipe 145n
Leonard, Mark 391n, 393
Leonardi, Federico 38n
Lettieri, Gaetano 33n, 41n, 45
Levi, Giovanni 361
Lévi-Strauss, Claude 349
Lewis, Bernard 390, 391n
Lieh-tsu (filosofo cinese) 179
Linde, Fabian 391n
Linklater, Andrew 387n, 388 e n, 393
Lipps, Theodor 146
Lissak, Moshe A. 334n, 343
Livi, Antonio 141n
Livio, Tito 28
Loader, Colin 120 e n, 129
Locas, Claude 209n
Lockerd, Benjamin G. (jr.) 212n
Löw, Reinhard 322n, 332, 400n, 407
Löwith, Karl 31n, 32n, 410
Lomonaco, Fabrizio 16, 61, 64n-66n, 73, 479, 493
Lomonaco, Francesco 493
Lorusso, Anna Maria 450n, 459
Losskij, Vladimir N. 138, 139n
Lot-Borodine, Myrrha 140n
Lovejoy, Arthur Oncken 451 e n, 459
Loyal, Steven 262 e n, 268
Lubac, Henri de 141 e n
Lucarelli, Sonia 386n, 393
Lucifero 37
Luckmann, Thomas 241 e n, 375n, 380, 489
Lucrezio, Tito Caro 322, 323
Lübbe, Hermann 489
Lukács, György 160 e n
Lukes, Steven 424n
Lutero, Martin 181
Lutz-Bachmann, Matthias 422n
- Maccarini, Andrea M. 338n, 343
Machiavelli, Niccolò 48n, 170, 270, 273
MacIver, Robert M. 17, 117-130, 480
Madariaga, Salvador de 219n
Mahavira, Vardhamāna (filosofo indiano) 12
Mahbubani, Kishore 382n

Maimonide, Mosè 272
Maistre, Joseph de 205
Malgieri, Gennaro 166n
Manfredi, Paola 132n
Mangone, Emiliana 220n
Mangoni, Luisa 213n
Mann, Golo 5n, 8 e n, 9n, 10n, 12n
Mann, Stephanie A. 204n
Mann, Thomas 159, 160 e n, 161 e n, 170n
Mannheim, Karl 203n, 489
Mao (Tse-Tung/Zedong) 472
Marafioti, Domenico 27 e n, 40n-43n, 45
Marcadé, Jean-Claude 135n
Marcel, Gabriel 207n, 219n
Maria (madre di Gesù) 209
Marías, Julián 202
Maritain, Jacques 135n, 204n, 212 e n, 219n
Marletti, Carlo 217n, 220n
Marrou, Henri Irénée 41n
Martino, Simone 495
Marx, Karl 8, 48n, 117, 153, 159, 164n, 191, 255, 319, 321, 322, 324, 328, 330, 338, 376, 413, 417
Mascolo, Armando 73, 188n, 201
Matteucci, Nicola 5n, 74n, 75n, 82n, 86, 87
Mayer, Cornelius 46
Mazzarino, Santo 31n, 68n
Mazzeranghi, Paolo 209n, 210n, 213n
Mazzoni, Guido 429n
Mazzucchetti, Lavinia 7n
McNeil, William Hardy 114n, 116, 243 e n, 254
McTaggart, John Ellis 491
Mearsheimer, John J. 381n
Meattini, Serena 25, 449, 450n, 453n, 455n, 458n, 459, 487, 493
Meijer, Michiel 424n
Mencio (filosofo cinese) 117, 467
Mendelssohn, Moses 271
Merlo, Valerio 220n
Mettenpenningen, Jürgen 141n
Meuter, Norbert 146n
Meyer, Eduard 287
Miceli, Vincenzo 62n
Mills, Valery 204
Mimbu Kilol, Hippolyte 395n, 407
Miranda, Giacomo 17, 117, 480, 493
Modi, Narendra 391
Modica, Giuseppe 70n, 73
Momigliano, Arnaldo 31n
Mommsen, Theodor 323
Monchanin, Jules 445, 446
Monserrat-Molas, Josep 288n, 300
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat 51n, 60, 61, 314
Morandi, Massimiliano 18, 172, 482, 493
Mordacci, Roberto 38n
Morente, Manuel García 191n
Moretti, Giampiero 170n
Morgan, Jerry 144n
Morgan, Lewis 330
Morgenthau, Hans J. 389n, 393
Morra, Gianfranco 32n
Morrill, John S. 204n, 206n
Mosè (profeta) 278-280, 294 e n, 296n, 396, 441, 442n
Mosebach, Martin 489
Mo-ti (filosofo cinese) 179
Mott, John 134n
Mounier, Emmanuel 135n
Mozart, Wolfgang Amadeus 222, 265, 266
Müller Christof 46
Mulloy, John J. 206n, 208n, 210n
Mumford, Lewis 218n, 224n
Murray, Alexander 207n
Murray, Gilbert 287
Mussolini, Benito 159, 163, 164 e n, 165
Mustè, Marcello 214n
Nabucodonosor I (re babilonese) 438
Neusner, Jacob 437n, 448
Newton, Isaac 148, 222, 230
Nicolini, Fausto 63n
Niebuhr, Karl Paul Rheinold 219n, 324
Nieli, Russell 220n
Nietzsche, Friedrich 21, 31n, 37, 41n, 125, 147, 160, 161, 163, 167, 168, 184n, 186, 272, 287, 317, 464, 484
Nisbet, Robert 21, 319-332, 484
Nisticò, Ulderico 167n
Nolte, Ernst 212 e n
Nordmann, Ingeborg 288n, 300
Nussbaum, Martha 495
Nuzzo, Enrico 66n
Nye, Joseph S. 389n
O'Connor, Daniel A. 214n
Ombrosi, Orietta 185n, 186
Omero 128, 179, 222, 225, 395n
Oneal, John R. 388n
Oort, Johannes Van 41n

Opitz, Peter J. 286n, 290n, 301
 Oppenheimer, Julius Robert 218n
 Orazio Flacco, Quinto 231
 Orfeo 441
 Ornaghi, Lorenzo 286n, 301
 Orosio, Paolo 324
 Ortega y Gasset, José 19, 86 e n, 87, 187-202, 482, 492
 Osea (profeta) 239
 Osiri (dio egizio) 437n, 444n
 Otto di Frisinga 324

 Pagano, Francesco Mario 493
 Pagano, Maurizio 152n
 Pagliacci, Donatella 39n
 Panayota, Plamena 203n
 Panebianco, Angelo 490
 Panzini, Alfredo 164n
 Paolo (santo) 35n, 206
 Pareto, Vilfredo 126, 128
 Parmenide 179, 297n, 298, 474
 Parsi, Vittorio Emanuele 386n, 393
 Parsons, Talcott 114 e n, 116, 241, 321, 324, 334, 357, 362, 364 e n, 368, 369, 370, 413
 Pascal, Pierre 135n
 Paul, Herman 213n
 Pavetto, Renato 288n, 301
 Pellicani, Luciano 86n, 87, 188n, 202
 Pendenza, Massimo 418n
 Pericle 193, 234
 Perissinotto, Luigi 31n
 Perulli, Angela 257n, 268
 Pieretti, Antonio 46, 459, 493
 Pierini, Franco 210n
 Pierri, Nicola 273n, 284
 Piovani, Pietro 73
 Pitagora 12
 Platone 20, 29, 30 e n, 31 e n, 38n, 117, 129, 179, 222, 276, 277, 280, 281, 285, 287, 289, 290, 295 e n, 296-298, 395n, 398, 427, 449, 455, 456, 474, 483
 Play, Pierre Guillaume Frédéric Le 205
 Plessner, Helmuth 8, 10, 241
 Plotino 290, 489
 Pokrovsky, Nikita E. 220n
 Polibio 117
 Pollack, Martha 144n
 Poma, Iolanda 459, 493
 Pomeranz, Kenneth 114n, 116
 Pons, Alain 73

 Porro, Mario 450n, 459, 462n, 478
 Portmann, Adolf 8, 176 e n, 186
 Poseidone (dio greco) 128
 Postorino, Antonino 447n
 Potts, Garrett 203n
 Prandini, Riccardo 25, 461, 488, 494
 Price, David H. 359n, 368
 Price, Geoffrey L. 285n, 300
 Principe, Salvatore 64n
 Privitera, Walter 408n, 410n, 421, 491
 Prometeo 159
 Ptah (dio egizio) 439, 440, 442, 443, 444n
 Pufendorf, Samuel von 71 e n
 Pupo, Spartaco 330, 331n, 332
 Putin, Vladimir 131, 386, 391, 392n

 Quarantotto, Claudio 166n
 Quinn, Dennot 204n

 Ra (dio egizio) 442, 443, 444n
 Racinaro, Roberto 149n, 154n
 Radhakrishnan 219n
 Ragionieri, Ernesto 7n
 Ramaioli, Alessandro 34n
 Ranke, Leopold von 323
 Raschi, Francesco 21, 302, 484, 494
 Ratzel, Friedrich 191
 Ratzinger, Joseph 28n, 29 e n, 39n, 41n, 45
 Rawls, John 416n
 Regan, Milton C. Jr. 423n
 Regni, Raniero 172n, 186, 207n
 Reinhold, Karl Leonhard 441
 Renzetti, Giuseppe (maggiore) 164n
 Repetto, Giorgio 62n
 Reynold, Gonzague de 212 e n, 215n
 Ricoeur, Paul 213 e n, 399n, 407
 Ricotta, Giuseppe 418n, 421
 Riesterer, Beate 123n, 130
 Rinaudo, Paola 417n, 421
 Roccati, Alessandro 448
 Rodolfi, Anna 43n
 Romagnosi, Gian Domenico 61
 Romualdi, Adriano 162n, 169 e n
 Rosa, Hartmut 422n
 Rose, Gideon 382n
 Rosen, Stanley 270n, 283
 Rosenberg, Alfred 159, 162
 Rosenthal, Franz 47n, 60
 Rosenzweig, Franz 271, 272
 Rossi, Giulia 212n

Rossi, Pietro 88n, 102n, 115
 Rossignotti, Marta 143
 Rothacker, Erich 289n, 300
 Rousseau, Jean-Jacques 61, 324, 374 e n, 380
 Roversi, Antonio 120n, 130
 Rubbens, A. 405n, 407
 Rusconi, Gian Enrico 417n, 421
 Russell, Bertrand 218n, 224n
 Russett, Bruce 388n

Sabbah, Messod 441n, 448
 Sabbah, Roger 441n, 448
 Sabuy Sabangu, Paulin 23, 394 e n, 399n, 400n, 407, 486, 494
 Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy de 304, 316, 413
 Sallustio, Gaio Crispo 28
 Salomone (re d'Israele) 98
 Samek Lodovici, Emanuele 34n
 Samek Lodovici, Giacomo 15, 27, 30n, 33n-35n, 479, 494
 Sandoz, Ellis 287n, 301
 Sanguinetti, Oscar 19, 203, 215n, 482, 495
 Sanna, Manuela 65n, 69n, 73
 Santayana, George 368
 Santoro, Marco 334n, 343
 Sanzio, Raffaello 222
 Sarti, Giovanna 119n, 130
 Sartre, Jean-Paul 218n, 353n, 355
 Sassatelli, Roberta 334n, 343
 Scaduto d'Alessandro, Mirella 122n, 130
 Scalon, Roberto F. 16, 74, 88n, 108n, 116, 480, 495
 Scarpato, Giovanni 73
 Scheler, Max 7 e n, 10, 18, 144-157, 225 e n, 226, 241, 481, 482, 489, 491
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 152, 295n
 Scherrer, Jutta 132n
 Schiller, Friedrich 7 e n, 221, 441
 Schmitt, Carl 155 e n, 170n, 272, 410, 414
 Schneider, Carl 8
 Schnitzler, Arthur 345, 346 e n, 355
 Scholem, Gershom 272, 273
 Schopenhauer, Arthur 131, 159
 Schütz, Alfred 289, 377, 489
 Schwartz, Benjamin 378
 Schweitzer, Albert 218n
 Sciacca, Michele Federico 29n, 45n, 165n, 212 e n
 Scoto Eriugena, Giovanni 237

Scotson, John 266
 Scott, Christina Mary Sophia 204 e n, 211 e n
 Scott, Joan W. 358
 Scotti Muth, Nicoletta 13, 20, 212n, 285, 286n, 288n, 290n, 292n, 293n, 295n, 300, 484, 495
 Searle, John 144 e n
 Sédar Senghor, Léopold 24, 404, 405 e n, 407, 486
 Selden, John 71 e n
 Seligman, Adam 378 e n, 380
 Seneca, Lucio Anneo 323
 Senofane 297n
 Shakespeare, William 222, 225, 352
 Shankaracharia (filosofo indiano) 222
 Shils, Edward A. 334, 357, 362 e n, 363, 368
 Shulman, Stephen 382n
 Silber, Ilana S. 334n, 344
 Sills, David L. 224n
 Simmaco, Quinto Aurelio 252
 Simonetta, Stefano 43n
 Singer, Peter 401n, 407
 Sin-leqi-unni (scriba mesopotamico) 438
 Skobcova, Marija 134n, 135n
 Smelser, Neil J. 76n, 87
 Smith, Adam 324
 Smith, Nicholas H. 422n
 Smith, Philip 334n, 343
 Smith, Steven B. 269-271n, 283, 284
 Smuts, Jan C. 247
 Socrate 38, 394, 396, 398, 455
 Sofocle 395n
 Soldati, Adriana 450n, 459
 Solone 67
 Solov'ev, Vladimir 132, 446 e n, 492
 Solženicyn, Aleksandr Isayevich 133 e n, 134n, 219 e n, 492
 Sombart, Werner 489, 493
 Sorel, Georges 161, 162
 Sori, Milena 450n, 459
 Sorokin, Pitirim A. 6 e n, 14 e n, 19, 117 e n, 118, 130, 217-242, 324, 482, 489
 Spaemann, Robert 7 e n, 10 e n, 11 e n, 23, 24, 322n, 332, 394-407, 486, 489, 493, 495
 Spann, Othmar 285n
 Spencer, Herbert 149, 319, 321-324, 330
 Spencer, John 441
 Spengler, Oswald 18, 19, 21, 126, 150 e n, 158-171, 173, 187, 191, 192, 194, 197, 207 e n, 214, 247, 293, 294, 302, 317, 319 e n, 321, 328, 332, 388, 414, 481, 482

- Spinelli, Francesco Maria 493
 Spinoza, Baruch 271, 272, 493
 Spitz, David 127n, 130
 Staglieno, Marcello 170n
 Stalin 311
 Stark, Rodney 33n
 Stickers, Kenneth W. 153n, 157
 Strauss, Leo 6n, 20, 269-284, 410, 483
 Strauss, Victor von 5n
 Struve, Pëtr 132n
 Suppa, Silvio 73
 Swidler, Ann 393n
 Szanto, Thomas 145n
- Tabboni, Simonetta 258n, 261, 266n, 268
 Tagliaferri, Teodoro 244n, 254
 Taine, Hyppolite 191
 Talmon, Jacob L. 341n, 344
 Tamerlano 292
 Tangheroni, Marco 214
 Targowski, Andrew 217n
 Taussig, Sylvie 422n
 Taylor, Charles Margrave 5, 6, 24, 203n, 339 e n,
 344, 394, 397n, 407, 422-434, 487
 Tempels, Placide 24, 404, 405 e n, 407, 486
 Tenbruck, Friedrich H. 221n, 240n
 Teodosio (imperatore romano) 28
 Terenzi, Paolo 22, 220n, 333, 359n, 485, 495
 Terenzio, Publio Afro 28
 Tessitore, Fulvio 65n, 66n, 73
 Thillet, Pierre 449
 Thot (dio egizio) 440
 Tilgher, Adriano 165
 Tillich, Paul 370
 Tilly, Charles 114n, 116
 Tipton, Steven M. 372n, 380
 Tocqueville, Alexis de 5 e n, 16, 74-87, 239, 240,
 331, 480, 494
 Tönnies, Ferdinand 49n
 Toland, John 441
 Tolomeo, Claudio 51, 60
 Tolone, Oreste 176, 186
 Torres, Bernat 288n, 300
 Toynbee, Arnold Joseph 8, 10 e n, 12 e n, 19,
 20, 21, 126, 173, 201, 207 e n, 214, 218 e
 n, 243-254, 293, 294 e n, 297 e n, 299, 302,
 324, 388, 414, 483
 Trapè, Agostino 36n, 41n
 Trego, Kristell 451n, 460
 Trepanier, Lee 208n
- Trevelyan, George Macaulay 218n
 Trevor-Roper, Hugh 253n
 Trivellato, Francesca 361n, 368
 Trump, Donald 391
 Tucidide 31n, 179, 323
 Tucker, Richard 382n, 388n
 Tully, James 422n, 434
 Turgot, Robert-Jacques 61
 Turner, Stephen 203n
 Turrone, Giuliana 52n, 60
 Tylor, Edward 319, 321, 324, 330
 Tyriakian, Edward A. 224 e n
- Ugalde Quintana, Sergio 193n
 Unamuno, Miguel de 492
- Vagneux, Yann 445n
 Vandenberghe, Frédéric 157
 Varrone, Marco Terenzio 28
 Vattimo, Gianni 166 e n
 Veneziani, Marcello 18, 158, 167n, 481, 495, 496
 Vertone, Saverio 166, 167n
 Verza, Annalisa 16, 47, 48n, 60, 479, 496
 Vico, Giambattista 16, 32, 48n, 61-73, 165, 205,
 237, 289, 295n, 479, 480, 493
 Vignini, Giuliano 28, 29n
 Virgilio, Publio Marone 28, 272
 Vito, Francesco 118n, 130
 Voegelin, Eric 13, 20, 21, 208, 212 e n, 246 e n,
 269, 285-301, 378, 458, 484, 495
 Volpe, Gioacchino 164n
 Volpi, Franco 170n, 213n, 449n, 460
 Voltaire (Arouet, François-Marie) 298
 Vondung, Klaus 289n, 301
- Wagner, Riccardo 225
 Wallerstein, Immanuel 114n, 116
 Waltz, Kenneth N. 389 e n, 389n, 393
 Walzer, Michael 358
 Warburton, William 441
 Warner, Bijan 362n, 368
 Watkins, Edward Ingram 204
 Watson, Adam 249n
 Weber, Alfred 5 e n, 8 e n, 9 e n, 17, 117-130,
 173, 177, 179 e n, 186, 480
 Weber, Marianne 100n, 115
 Weber, Max 8, 16, 21, 58n, 88-116, 119, 150 e
 n, 153, 177, 203, 209, 218, 255, 285n, 287,
 290-292 e n, 326, 328, 333, 336, 338, 339,
 359, 371, 372, 461, 480, 484, 493

Weil, Eric 432n
Weischedel, Wilhelm 350n
Wendt, Alexander 390 e n, 393
White, Hayden V. 214n
Whitehead, Alfred North 289
Wittgenstein, Ludwig 160n, 353 e n, 354, 355, 464
Wittrock, Björn 336n, 343
Wright, Frank Lloyd 218n

Xiaoping, Deng 472

Yang, Xiaogang 156n
Yang-Choo 156n, 231

Yorck Wartenburg, Paul von 289n

Zahavi, Dan 145n
Zamagni, Stefano 34n
Zannini, Massimo 450n, 459
Zarathustra (profeta iranico) 12, 18, 160, 179, 454 e n
Zecchi, Stefano 159n, 166, 170n, 207n
Zernov, Nikolaj 132n
Zeus (dio greco) 128
Zhang, Wei 156n
Zhuangzi (filosofo cinese) 466
Zubiri, Xavier 492
Zuckert, Catherine 270n, 284

Indice

Introduzione	
Tramonto o eclissi dell'universale? <i>di Leonardo Allodi</i>	5
 <i>Giacomo Samek Lodovici</i>	
Agostino d'Ipbona (354-430)	27
 <i>Annalisa Verza</i>	
Ibn Khaldūn (1332-1406)	47
 <i>Fabrizio Lomonaco</i>	
Giambattista Vico (1668-1744)	61
 <i>Roberto F. Scalon</i>	
Alexis de Tocqueville (1805-1859)	74
 <i>Stephen Kalberg</i>	
Max Weber (1864-1920)	88
 <i>Giacomo Miranda</i>	
Alfred Weber (1868-1958) e Robert M. MacIver (1882-1970)	117
 <i>Adriano Dell'Asta</i>	
Nikolaj Berdjaev (1874-1948)	131
 <i>Guido Cusinato</i>	
Max Scheler (1874-1928)	144
 <i>Marcello Veneziani</i>	
Oswald Spengler (1880-1936)	158

<i>Massimiliano Morandi</i> Karl Jaspers (1883-1969)	172
<i>Gianni Ferracuti</i> José Ortega y Gasset (1883-1955)	187
<i>Oscar Sanguinetti</i> Christopher Dawson (1889-1970)	203
<i>Leonardo Allodi</i> Pitirim A. Sorokin (1889-1968)	217
<i>Luca Gino Castellin</i> Arnold Joseph Toynbee (1889-1975)	243
<i>Andrea Borghini</i> Norbert Elias (1897-1990)	255
<i>Gabriele De Anna</i> Leo Strauss (1899-1973)	269
<i>Nicoletta Scotti Muth</i> Eric Voegelin (1901-1985)	285
<i>Francesco Raschi</i> Raymond Aron (1905-1983)	302
<i>Sergio Belardinelli</i> Robert Nisbet (1913-1996)	319
<i>Paolo Terenzi</i> Shmuel Noah Eisenstadt (1923-2010)	333
<i>Luigi Cimmino</i> René Girard (1923-2015)	345
<i>Matteo Bortolini</i> Clifford Geertz (1926-2006)	356
<i>Lorenza Gattamorta</i> Robert N. Bellah (1927-2013)	369

<i>Emanuele Castelli</i> Samuel P. Huntington (1927-2008)	381
<i>Paulin Sabuy Sabangu</i> Robert Spaemann (1927-2018)	394
<i>Luca Corchia</i> Jürgen Habermas (1929)	408
<i>Paolo Costa</i> Charles Taylor (1931)	422
<i>Matteo Andolfo</i> Jan Assmann (1938-2024)	435
<i>Serena Meattini</i> Rémi Brague (1947)	449
<i>Riccardo Prandini</i> François Jullien (1951)	461
English Abstracts	479
Note bio-bibliografiche	489
Indice dei nomi	497

STAMPATO IN ITALIA
nel mese di marzo 2024
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro)
www.rubbettinoprint.it

Trenta studiosi (sociologi della cultura, politologi, storici, filosofi) s'interrogano sull'eredità scientifica che altrettanti autori classici hanno lasciato nell'approfondimento del concetto di civiltà, sullo sfondo di quel dibattito sull'epoca assiale che a partire da Alfred Weber e Karl Jaspers, per successive fasi, non è mai venuto meno fino ai più recenti contributi, in particolare quello di J. Habermas. Il filo conduttore è l'interrogativo che riemerge costantemente nelle fasi di più accentuata tribolazione e tragicità della storia umana: tramonto o eclissi dell'«universale»? In che modo ripensare «l'universale nel particolare» evitando tanto il radicalismo dell'universalità (esposto all'astrattezza) quanto quello della particolarità (con il rischio della chiusura conflittuale)?

Leonardo Allodi insegna Sociologia della cultura e Sociologia comparata delle civiltà (Università di Bologna e Accademia militare di Modena). Ha pubblicato un centinaio di saggi scientifici fra i quali: *Alfred Weber. Una introduzione*; *Quello che non è di Cesare. Comunità, società e Stato in Robert M. MacIver* e la curatela di *Sociologia della cultura*.



in copertina:
Relief fragment: Assyrian soldier leading captives
across the water / Met Museum