
Collana di Filosofia Italiana

diretta da
Piero Di Giovanni e Caterina Genna

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Le filosofie del Mediterraneo e della Magna Graecia

a cura di
Piero Di Giovanni

F **FILOSOFIA ITALIANA** **I**
FrancoAngeli

Copyright © 2015 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa							Anno							
0	1	2	3	4	5	6	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun fascicolo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali (www.clearedi.org; e-mail autorizzazioni@clearedi.org).

Stampa: Digital Print Service srl - sede legale: via dell'Annunciata 27, 20121 Milano;
sedi operative: via Torricelli 9, 20090 Segrate (MI) e via Merano 18, 20127 Milano.

Indice

Piero Di Giovanni
Presentazione pag. 7

Parte prima

Germana Pareti
La Sicilia e gli illuministi: dal Grand Tour all'arabica impostura » 13

Caterina Genna
Domenico Scinà interprete di Empedocle » 29

Jad Hatem
Qohélet, disciple d'Empédocle » 41

Makoto Sekimura
La sensation de la forme chez Plotin et Watsuji » 57

Parte seconda

Girolamo Cotroneo
Il Mediterraneo tra miti, religioni e filosofia » 69

Caterina Resta
Il Mediterraneo: uno sguardo geofilosofico » 82

Maria Antonia Rancadore
Dall'atomismo fisiologico al relativismo gnoseologico » 98

Enrico Müller
Nietzsche und Burckhardt über Ursprünge und Bedingungen der frühgriechischen Philosophie » 106

Parte terza

- Maria Sinatra
L'Io e l'altro nei mondi possibili pag. 125
- Carmelo Romeo
Il pensiero naturalista dei filosofi meridionali del Rinascimento » 131
- Claudio Tuozzolo
Il dominio usuraio del «capitale sugli uomini»: B. Croce e K. Marx » 138
- Petru Bejan
« Les visages » de la vérité » 172

Parte quarta

- Josè Carluccio Gambino
Il Mediterraneo. Dal valore delle città alle città dei valori » 181
- Vincenzo Russo
Territorio, Identità e Pluralismi: la Sicilia al centro del progetto Cluster Biomediterraneo in Expo 2015 » 192
- Pino Lucà Trombetta
Le religioni degli immigrati come laboratori di dis/integrazione sociale » 201
- Mohammed Khalid Rhazzali
Sicilia e migrazione. Un nuovo capitale sociale tra identità antiche e recenti pluralismi » 212
- Elisabetta Di Giovanni
Etnostoria e pluralismo culturale in Sicilia » 223
- Enzo Pace
Basso continuo senza linea melodica. L'inedita diversità religiosa in un Paese a maggioranza cattolica » 229
- Claudio Gambino
Enna: un modello urbano di valorizzazione di miti mediterranei » 239

Presentazione

di *Piero Di Giovanni*

Nelle *Vite dei filosofi*, Diogene Laerzio pone il dubbio se la filosofia sia sorta nell'Ellade o sia stata importata dall'Asia Minore; di fatto la filosofia è stata coltivata sulla base della lingua ellenica, strettamente connessa alla tradizione proveniente dall'Oriente nelle sue diverse versioni formali e contenutistiche. Seguendo questa linea interpretativa della storia della cultura allignata nel *mare nostrum*, non si può ignorare il contesto della storia della filosofia nelle due fasi del periodo ellenico ed ellenistico-romano. Perciò il nostro modo di pensare, alle sue origini, rispecchia il modo di pensare nella lingua ellenica, che a far tempo dal IV secolo a.C., lentamente ma inesorabilmente, procede in direzione dell'Occidente. Se il periodo ellenico ed ellenistico-romano costituiscono i due segmenti del pensiero classico, Neo-platonismo, Apologetica, Patristica e Scolastica costituiscono le quattro fasi del cosiddetto "evo medio", che altrimenti potremmo classificare "età nuova". In tal modo, ancor prima di rilevare il divenire storico del Mediterraneo nel corso dell'evo moderno e di quello contemporaneo, risulta opportuno scorrere le molte pagine della storia che si è determinata nel corso degli evi antico e medio.

Se ci si pone da questo angolo visuale, non possiamo non cogliere la centralità dell'Ellade, per un verso, e della Magna Graecia, per un altro verso. In effetti un viaggio immaginario (ma non troppo, se solo si ripensa a Talete, che dalla Ionia si reca in Egitto per osservare le inondazioni del Nilo), da Est ad Ovest, consente di scoprire (o riscoprire) la complessa civiltà mediterranea con i suoi popoli, le sue etnie, le sue lingue, le sue tradizioni, le sue religioni, le sue filosofie. In effetti, pur accettando la versione di una filosofia importata dall'Oriente in Occidente, il nostro Occidente della prima ora coincide con l'Oriente dei primi fisiologi che operarono nella dodecapoli della Ionia; perciò si pensi allo straordinario scenario di Mileto (con Talete, Anassimandro, Anassimene) e di Efeso (con Eraclito). Questi primi sapienti furono "tutti d'un pezzo" (per riprendere la nomenclatura usata dal giovane Nietzsche docente a Basilea di Filologia classica); ma tali da determinare una filosofia stupefacente, così come

sottolineato da Platone e da Aristotele nelle loro opere. A questo proposito dobbiamo evitare il luogo comune di transitare direttamente dalle colonie dell'Asia Minore al cuore dell'Ellade; prima di soffermarci nell'Attica e ad Atene, non si può trascurare l'altra colonia non a caso definita Magna Graecia.

La Magna Graecia è molto di più della stessa Graecia sia sul piano territoriale che sul piano culturale; si tratta di una regione che ha sovrastato in estensione e in profondità la madre patria con le sue scuole filosofiche e i suoi singoli autori, che portano il nome di Pitagora e di Parmenide (rispettivamente a Crotona e ad Elea). In tal modo sono comprensibili i contributi offerti da Empedocle ad Agrigento e da Gorgia a Leontini, per non dire di Archimede a Siracusa. Il V secolo a.C. non può essere esaminato, ponendo l'attenzione solo e soltanto sulla città di Atene al tempo di Pericle e di Socrate. Limitare la direzione di marcia solo in direzione dell'Attica e della sua città principale significherebbe elaborare ed offrire una visione d'insieme della cultura classica limitata e del tutto fuorviante. Da Oriente ad Occidente possiamo porre al centro del nostro angolo visuale l'Ellade (e l'Attica), senza mai trascurare le colonie dell'Asia Minore e della Magna Graecia. Nel corso dei secoli la Magna Graecia ha assunto una posizione di rilievo sino a divenire il centro di tutto il mar Mediterraneo nel vasto panorama, che ha coinvolto molti e differenti popoli. Sicché pluralità e diversità hanno costituito (e costituiscono) la complessità socio-antropologica di una cultura densa di presenze, tutte da approfondire ponendo a confronto passato e presente o, se si preferisce, presente e passato.

Il convegno di studi organizzato nel mese di maggio del 2015 a Palermo rappresenta un ulteriore tassello del prezioso mosaico della cultura classica, che si è inteso recuperare in questi ultimi anni nel capoluogo dell'isola più grande posta al centro del Mediterraneo. Ci sarà stato un motivo di fondo più che ragionevole se Fenici, Greci e Romani approdarono sulle sponde di questa isola; di certo non ebbero solo interessi di natura commerciale ed economica, ma anche di natura culturale e filosofica. Riconoscere la centralità del Mediterraneo e, al suo interno, della Sicilia non può offendere le altre regioni del territorio italiano e degli altri paesi limitrofi. Asia Minore, Africa settentrionale ed Europa meridionale costituiscono un vasto territorio, ricco ed articolato, tale da continuare a suscitare curiosità sul piano della ricerca e dell'indagine sull'esempio di Erodoto di Alicarnasso. La storia difficilmente tradisce chi si dedica alla ricerca in termini filologici corretti, senza pregiudizi o prese di posizione. Porre a confronto il passato con il presente può aiutare a comprendere le nostre origini, con l'obiettivo di acquisire una maggiore consapevolezza sul futuro, che intendiamo costruire. Perciò provare a riscoprire il passato costituisce una sorta di salto all'indietro, che ci dovrebbe consentire di proseguire con un senso critico più spiccato, onde evitare ogni forma di contrasto e di incomprensione tra popoli che possiedono una comune matrice culturale e spirituale. La cultura (e la filosofia in particolare) non può essere fine a stessa; essa deve perseguire traguardi ambiziosi sul piano della convivenza pacifica. Altrimenti non avrebbe senso una rilettura delle opere di Empedocle e di Gorgia; non avrebbe senso

una rivisitazione dei concetti di bene, di bello e di vero, che gli antichi seppero elaborare trasmettendoli ai posteri in modo originale non privo di suggestioni. Sicché un confronto sul Mediterraneo comporta una riflessione sulle nostre origini, ponendosi nella posizione di spettatori non disinteressati dinanzi allo scorrere del tempo e degli eventi che hanno caratterizzato la nostra storia.

Il volume, che porta il medesimo titolo del convegno organizzato a Palermo, vuole essere una provocazione per il lettore che intenda svolgere o approfondire la propria ricerca sul versante delle diverse componenti delle scienze umane (oltre che della filosofia, della sociologia, dell'antropologia, della psicologia, della geografia e così via). In tal senso la filosofia è posta a confronto con le varie discipline del sapere, senza con ciò perdere la propria identità. Nel tempo, la filosofia è stata intesa come storia della cultura o storia delle idee; tale denominazione o connotazione potrebbe essere estesa all'indagine storica o ad ogni altra disciplina umanistica; in effetti la filosofia è tale se la si assume al plurale e con la prima lettera minuscola, senza pretendere di potere elaborare una Filosofia al singolare con la prima lettera maiuscola. Secondo tale chiave di lettura, Jean-Paul Sartre rimane attuale con la sua provocazione posta nella parte introduttiva della *Critica della ragione dialettica*; sicché nessuno è autorizzato a proporre una verità assoluta, ma una propria verità da porre a confronto con quella dei suoi interlocutori di turno.

Se si scorre l'indice virtuale della storia del Mediterraneo, in primo luogo si evince che questo lembo di mare da sempre ha rappresentato il luogo di incontro (o di scontro) di diverse ed articolate culture, incentrate sul rigido monoteismo delle tre religioni storiche (Ebraismo, Cristianesimo, Islam). Perciò storia della civiltà mediterranea ha significato storia delle religioni sul piano dottrinale e sociale, ma anche sul piano culturale e filosofico; giacché come fede e ragione si sono poste a diretto confronto, così è stato per religione e filosofia nell'ampio contesto della civiltà euro-mediterranea. In tal senso teogonia e cosmogonia hanno anticipato le tematiche elaborate e sviluppate dalla religione e dalla filosofia, laddove però religione e filosofia ritengano di cedere il passo al pluralismo e alla tolleranza. In tal modo torna di moda uno dei temi più significativi del secolo dei Lumi, qualora si voglia assumere a fondamento della vita odierna la categoria della comprensione e della tolleranza. Altrimenti non potremmo più dire di avere appreso dal passato lezioni significative e utili per il cambiamento del nostro modo di essere nel mondo. La storia si ridurrebbe a notizie prive di significato nel contesto di una realtà che troppo spesso rinuncia al dialogo e al confronto diretto.

Esaminando l'indice del volume, si può immediatamente rilevare la pluralità di voci degli autori che si sono impegnati nel trattare il tema prescelto; in effetti dire *Le filosofie del Mediterraneo e della Magna Graecia* può costituire una provocazione; senza dubbio vuole essere una proposta di riflessione e di approfondimento su un tema di fondo delle nostre radici. Porre in discussione la storia del pensiero significa tornare al passato remoto dell'età classica, senza correre il rischio di restarne seppelliti. D'altra parte porre al centro delle pro-

Piero Di Giovanni

prie attenzioni il tempo presente in attesa che si determini il futuro non può non comportare un'analisi critica e consapevole di ciò che siamo stati. Le singole relazioni del volume sono, quindi, occasioni per non dimenticare, con il contributo non marginale della filosofia pur sempre intesa come fonte di curiosità e di conoscenza. In tal modo, la filosofia nella sua duplice dimensione teorica e pratica può continuare ad essere il fondamento del sapere umano rivolto alla comprensione della realtà.

Parte prima

La Sicilia e gli illuministi: dal Grand Tour all'arabica impostura

di *Germana Pareti*

La scoperta della Sicilia

Secondo lo storico di “cose siciliane” Salvo di Matteo, il viaggio in Sicilia non ebbe inizio che verso la prima metà del Settecento. Prima era come se la Sicilia fosse stata dimenticata, il *Grand Tour* la escludeva, i viaggi si fermavano a Napoli¹.

L'“isola felice”: così la chiamava l'ecclesiastico poeta-letterato Arcangelo Leanti, regio storiografo fondatore a Palermo dell'Accademia del Buon Gusto, il quale pubblicò nel 1761 *Lo stato presente della Sicilia*, un'opera che sarà ampiamente utilizzata dai viaggiatori stranieri. L'espressione “isola felice” appariva come epigrafe sul verso di molte monete, ma in realtà nel Settecento, al sorgere dell'Illuminismo, la Sicilia sembrava destinata al declino. Nel 1734 i Borboni la trasformarono in una provincia di Napoli: lo storico Santi Correnti osservò che la Sicilia smarrì la propria identità e che i napoletani trattarono i siciliani come sudditi². Lo scienziato-viaggiatore scozzese Patrick Brydone si accorse della scarsa simpatia che intercorreva tra i due popoli. Le sue esperienze di viaggio risalgono al 1770. Brydone fu il precettore di viaggi di Lord William Fullarton, e raccontò il suo percorso in una serie di lettere all'amico William Beckford di Somerly raccolte in 2 volumi, nelle quali descriveva con interesse naturalistico i luoghi visitati (molto dettagliate, nonché corredate da riferimenti storici, le sue osservazioni sull'Etna e sul territorio circostante), e con vera ammirazione le città di Messina, Siracusa, Palermo, rendendosi conto anche della trama di rapporti tra i nobili, il potere locale, la violenza e il malaffare³. Tra i primi viaggiatori vi fu anche il diplomatico-archeologo Johann Hermann

1. S. di Matteo, *Viaggiatori stranieri in Sicilia dagli Arabi alla seconda metà del XX secolo: repertorio, analisi, bibliografia*, Palermo, Istituto Siciliano di Studi Politici ed Economici, 1999-2000.

2. S. Correnti, *La Sicilia nel Settecento*, Catania, Tringale, 1985.

3. P. Brydone, *A Tour through Sicily and Malta*, London, Strahan e Cadell, 1773, 2 voll.

von Riedesel, che aveva preceduto di alcuni anni il viaggio di Brydone in Italia. Del barone si ricordano le memorie di viaggio, anch'esse esposte sotto forma di lettere e rivolte a Johann Winckelmann, il quale lo aveva esortato a visitare, se non la Grecia, perlomeno la Sicilia⁴. Anch'egli rimase impressionato dall'Etna, dall'alto del quale ammise di aver goduto della vista del paesaggio più bello ed esteso che fosse possibile immaginare. Quando una decina di anni più tardi intraprenderà il suo viaggio in Italia, Goethe terrà conto delle molte preziose informazioni contenute nell'opera di Riedesel.

Nel secondo Settecento la Sicilia viene riscoperta, da una parte, sulle tracce del recupero delle vestigia dell'antica Grecia; da un'altra parte, come meta di un percorso interiore, di formazione spirituale. Nel viaggio in Sicilia si configura tutto un mondo di esperienze: la contemplazione dei monumenti e delle rovine frammista alle sensazioni visive, olfattive ecc., l'ammirazione per il paesaggio, l'osservazione della vegetazione, un intreccio di motivi che parlerà allo spirito dei primi romantici⁵. Ma per Goethe, in particolare, non si tratterà solo di un viaggio di istruzione, bensì di un processo per ritrovare se stesso. Sarà il culmine di una formazione personale, della propria identità e interiorità nel contesto del binomio arte/natura, al fine di scoprire o ricuperare l'elemento soggettivo. Già Winckelmann aveva parlato di "purificazione", ma nel caso di Goethe sarà una vera e propria trasformazione psicologica.

Tra gli storici c'è chi ha formulato la tesi che per scoprire la Sicilia bisogna attendere il 1802, e cioè la pubblicazione dello *Spaziergang nach Syrachus im Jahre 1802* del poeta viaggiatore Johann Gottfried Seume, che descrisse in modo realistico la natura (con osservazioni sul suolo, di idrogeologia ecc.) senza tralasciare i costumi. Seume ammirò l'agricoltura della Conca d'oro, lamentando però che in Sicilia molte cose andavano peggio che altrove. Il suo viaggio durò nove mesi nel 1801, a piedi, «senza la prigione della carrozza», e alla Sicilia era dedicata la metà delle oltre duecento pagine del suo racconto⁶.

I viaggiatori furono vettore e tramite di cultura tra i loro paesi di provenienza e la Sicilia. A questo proposito il filosofo del diritto Eugenio Di Carlo ebbe a osservare:

Il Settecento siciliano vide affluire nell'isola uno stuolo assai rilevante di viaggiatori di tutte le condizioni, di tutti gli indirizzi: poeti, artisti, letterati, numismatici, uomini politici etc. vennero da tutte le parti d'Europa, anche dalle più lontane, nonostante le difficoltà del viaggiare, nonostante i famosi pirati, nonostante la deficienza e la mancanza di alberghi, di

4. Le sue note di viaggio furono tradotte con il titolo *Viaggio in Sicilia del signor Barone di Riedesel diretto dall'autore al celebre signor Winckelmann*, Palermo, Abbate, 1821, ripubbl. con introduzione di M. Tropea, Caltanissetta, Lussografica, 1997. A cura di T. Scamardi è reperibile online una versione digitalizzata, *Viaggio attraverso la Sicilia e la Magna Grecia (1771)*.

5. Cfr. su questi aspetti la tesi di dottorato di G. Tardanico, *La relation entre ironie et mélancolie chez les voyageurs français en Sicile pendant la première moitié du XIX^e siècle*, <http://www.theses.fr/2014PA040039>.

6. J.G. Seume, *Voyage à Syracuse*, texte traduit et présenté par Marcel Mouselier, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.

locande, in alcuni posti soprattutto, nonostante le condizioni allarmanti, per lo meno non invitanti, della sicurezza pubblica⁷.

Ma i viaggiatori non furono gli unici a veicolare quel movimento di idee, che andrà consolidandosi soprattutto grazie alla circolazione dei libri, quei libri che costituivano una minaccia, “una malerba” – come osservò malevolo monsignor Lopez y Rojo – che arrivava «a casse, a carrettate» (Sciascia, *Il Consiglio d'Egitto*, 1963) e tanti ne arrivavano, tanti il boia ne avrebbe bruciati. Si trattava di quei libriccioli di “pestilente dottrina”, come li definiva la IX prammatica del 1772 del *De libris auctoritate*, talmente piccoli da poterli facilmente nascondere o camuffare, e pertanto ancor più pericolosi.

La Sicilia e la storiografia

Un giudizio che ha particolarmente pesato sull'interpretazione del rapporto tra la Sicilia e la cultura europea è stato quello di Giovanni Gentile. Nel *Tramonto della cultura siciliana* e, ancor prima, in una serie di saggi dedicati alla cultura siciliana apparsi ne «La Critica», Gentile aveva parlato di «sequestro della Sicilia»: non solo la Sicilia era sembrata la sola parte d'Italia a non risentire socialmente del contraccolpo della rivoluzione francese, ma l'isola appariva segregata, estranea e “ripugnante” – un corpo separato anche dal contesto della cultura italiana⁸. A ben considerare le cose, però, non è corretto affermare che essa sia rimasta veramente chiusa alle idee che provenivano d'oltralpe, prima e dopo l'89, come qualche volta e in più luoghi – seguendo Gentile – si è dichiarato. Quando nel dicembre del 1798 i sovrani da Napoli si rifugiarono precipitosamente nell'isola, la grande maggioranza dei siciliani si illuse di poter vedere realizzato l'antico sogno di avere un re tutto per loro.

Sul piano della storiografia, accanto ai fautori dell'Illuminismo siciliano vi furono altri studiosi che, sulla scorta del giudizio di Gentile, condivisero dubbi e scetticismo, e nutrono riserve sull'idea della partecipazione degli isolani alla cultura europea del secondo Settecento. Tra questi Furio Diaz e per taluni aspetti anche Rosario Romeo, che parlava di “falso Illuminismo”: in Sicilia sarebbero stati in pochi a recepire le nuove idee d'oltralpe, e sovente quei pochi le intendevano male⁹. Nei confronti degli italiani e in particolare dei siciliani, Romeo alludeva poi a un “cosiddetto giacobinismo”, colpevole di astrattezza¹⁰.

7. E. Di Carlo, *Per una storia della cultura siciliana nel Settecento*, Palermo, Montaina, 1961.

8. G. Gentile, *La cultura siciliana*, «La Critica», XIII, 1915; Id., *Il tramonto della cultura siciliana*, Bologna, Zanichelli, 1917, pp. 4-5.

9. Cfr. Matteo di Gesù, *Dispatrie lettere*, Roma, Aracne, 2005, cap. I; G. Falzone, *La Sicilia “sequestrata” e l'Europa in La Sicilia tra il Sette e l'Ottocento*, Palermo, Flaccovio, 3 voll., 1965.

10. R. Romeo, *Il Risorgimento in Sicilia*, Bari, Laterza, 1950. Del resto, egli nutriva seri dubbi anche sul ruolo della carboneria nel processo di rinnovamento (cfr. il contributo di S. Botteri, *I democratici siciliani prima e dopo la rivoluzione del 1848: Note di storiografia*, in *Liberalismo*,

La Sicilia e l'Illuminismo

Altrove si è sostenuto che nel Settecento, dal punto di vista sociale, politico e culturale la Sicilia poteva essere divisa in due parti: quella occidentale dominata da una classe nobiliare, restia ai cambiamenti perché gelosa dei privilegi goduti, che guardava con occhio benevolo al sistema politico inglese, cioè alla monarchia costituzionale; quella orientale, da sempre più operativa, perché caratterizzata da una borghesia attiva, esposta alle influenze più disparate, grazie anche ai due porti di Catania e Messina, dove l'approdo di navi straniere era una consuetudine, mentre nel porto di Palermo, a causa della sua posizione, il movimento non era altrettanto vivace. La Sicilia orientale era quindi più aperta alla influenza delle idee straniere e, nelle sue università, vi insegnavano illustri personalità. Sarà proprio presso l'università di Catania che si formeranno quegli intellettuali democratici che più tardi, a partire dal 1812, saranno molto attivi nel Parlamento Siciliano¹¹. Tra loro, i fratelli Francesco ed Emanuele Rossi, Giovanni Gambino, Vincenzo Gagliani, Giovanni Ardizzone, molti dei quali – accusati di giacobinismo – saranno costretti a lasciare l'isola (come il Gambino) o a trascorrere in carcere gran parte della loro vita. Oltre a Catania e Messina, un centro di cultura altrettanto importante era il seminario di Cefalù. Lionardo Gambino a Catania, Giovanni Bruno a Messina e Simone Judica a Cefalù furono gli intellettuali, in gran parte religiosi, che divulgarono nell'isola la nuova filosofia. Particolarmente significativa fu la figura di Gambino, matematico, giurista e filosofo, che a Catania era stato chiamato dal vescovo Salvatore Ventimiglia per insegnare Metafisica. Nei suoi lavori le polemiche strenue contro i maggiori filosofi settecenteschi, da Leibniz a Rousseau, passando per Spinoza e Hobbes, consentono di delineare le varie fasi dell'influenza filosofica straniera sull'isola.

Nel 1759 era salito al trono Ferdinando III. Per gli storici, questo evento segnò una netta demarcazione tra il primo e il secondo Settecento¹². L'impulso di rinnovamento, definito "coscienza dell'individualità siciliana", caratterizzò la nuova Sicilia desiderosa di progresso, anelante a uscire dallo stato di segregazione tipico della sua insularità. Soprattutto Palermo e Monreale furono i centri della rinascita grazie alle figure di intellettuali ed eruditi. Monreale fu una città dai molti privilegi¹³. Considerata l'"Atene di Sicilia", Monreale si distinse come centro di studi teologici e di diritto pubblico, e gli studiosi che qui si formarono

costituzioni, nazionalità, a cura di P. Fornaro, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 161-74).

11. Su Catania e il suo ambiente culturale, cfr. E. Frasca, *Università, potere e rivoluzione: docenti in "prima linea"*, «Annali della Facoltà di Scienze della Formazione», III, 2004, pp. 169-98.

12. Cfr. F. Di Stefano, *Storia della Sicilia dall'XI al XIX secolo*, Bari, Laterza, 1977, p. 238.

13. Cfr. A. Crisantino, *Quale filosofia per il Regno di Sicilia? Francesco Testa, la scuola di Monreale e Isidoro Bianchi, 1170-1773*, «Mediterranea Ricerche storiche», IX, 2012, pp. 285-324.

contribuirono a diffondere il pensiero di Leibniz e di Christian Wolff. In questo ambiente si era già cercato di allontanare la Scolastica a favore del cartesianesimo, sia pure in versione moderata, e si andava alla ricerca di nuovi docenti per le nuove discipline, che non si limitavano alle teologie, ma comprendevano anche il diritto, la geometria, le lingue classiche, la retorica ecc. Oltre a Vincenzo Fleres, in questa scuola "idealistica" emerse la figura di Vincenzo Miceli, che fu suo allievo e combinò temi e motivi del pensiero leibniziano con il concetto di sostanza di Spinoza ed elementi del pensiero antico (in particolare di Parmenide e Platone). Una fonte imprescindibile sulla diffusione della filosofia moderna in Sicilia – quella filosofia che ora doveva far dimenticare da una parte la Scolastica e dall'altra l'influenza di Cartesio – è rappresentata da Domenico Scinà, il quale nel suo *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo* (1827) aveva messo in luce come l'accoglimento del pensiero leibniziano fosse un tentativo di conciliare teologia e filosofia a sostegno della religione, ma anche in funzione di un'armonia tra la filosofia della natura e la filosofia morale. Si trattava dello "sviluppo del nuovo"¹⁴, al quale avevano contribuito Nicolò Cento, e specialmente Tommaso Natale con la divulgazione del pensiero di Leibniz in versi toscani (1756), un'operazione fortemente osteggiata dai gesuiti. Difatti Natale riuscì a pubblicare solo il primo tomo, a causa del divieto da parte del tribunale del S. Uffizio¹⁵.

La diffusione del leibnizismo-wolffismo non ebbe però vita facile, e non soltanto nell'ambiente ristretto di Monreale. A Catania, il palermitano Lionardo Gambino aveva introdotto le istituzioni wolffiane, già note e diffuse attraverso la filosofia di Friedrich Ch. Baumeister. Per mezzo di «armi teologiche» Gambino si proponeva di dimostrare che i tre principi leibniziani, della ragion sufficiente, dell'armonia prestabilita e dell'ottimismo, erano contrari alla morale e alla religione¹⁶. Oltre al benedettino Giovanni Evangelista Di Blasi, anche Giovanni Di Giovanni, e gli storici Antonino Mongitore a Palermo, Vito Amico (cui si deve il *Lexicon Topographicum Siculum*) e Giovanni Battista Caruso a Catania furono i rappresentanti di una cultura erudita, sì tradizionalista, eppure aperta al nuovo clima settecentesco, che favorì tra le altre cose una grande proliferazione di accademie e di società, di consessi letterari e scientifici¹⁷. Nel confronto con Catania, il ruolo di Palermo non fu meno rilevante, specialmente nell'ambito dell'attività pubblicistica¹⁸. Fu in questo ambiente che si formò una figura centrale della presente disamina, quella del giovane avvocato Francesco Paolo Di Blasi, nipote dei due benedettini, Salvatore Maria e Giovanni Evangelista.

14. Cfr. C. Dollo, *Modelli scientifici e filosofia nella Sicilia spagnola*, Napoli, Guida, 1984.

15. Questa vicenda è abilmente ricostruita in la Repubblica.it, 13 maggio 2009.

16. D. Winspeare, *Saggi di filosofia intellettuale*, I vol., Napoli, Tipografia Trani, 1843, p. 475.

17. D. Novarese (a cura di), *Accademie e scuole*, Messina, Giuffrè, 2011.

18. Per quanto non sia questa la sede per approfondirla, non si può mancare di citare l'opera di Giuseppe Giarrizzo sull'Illuminismo siciliano.

Nel mondo politico e culturale frattanto era emersa la figura del marchese Domenico Caracciolo, viceré di Sicilia dal 1781 all'86, già noto nell'ambiente parigino per le sue simpatie illuministiche, simpatie che intendeva tradurre in idee riformiste al fine di un rinnovamento del regno. Caracciolo si battè per l'abolizione della servitù della gleba e per ridurre i privilegi dei nobili. Come prevedibile, non si guadagnò l'appoggio né della nobiltà né del clero e, a causa del terremoto di Messina (1783), dovette rinunciare alla realizzazione del suo progetto di un catasto fondiario.

Ancor più che i viaggiatori stranieri, al processo di *francesizzazione* delle classi socialmente e culturalmente più elevate contribuirono le nuove idee che venivano introdotte nell'isola grazie alla diffusione di libri e riviste. Come era già accaduto con la penetrazione delle teorie dell'empirismo inglese, aprendosi alle idee illuministiche, la Sicilia diventava ancora più vivace e vitale. Avviata con le idee di Locke e Hume, e con il sensismo di Condillac, la rigenerazione ora si consolidava in un secondo ciclo di espansione dei saperi grazie all'opera degli Enciclopedisti (in particolare di D'Alembert, Diderot, Montesquieu e Voltaire). Non a caso Sciascia nel *Consiglio d'Egitto* scrive che, mentre si corteggiavano a vicenda, la contessa di Regalpetra e Francesco Paolo Di Blasi alludevano insistentemente a *Les bijoux indiscrets* di Diderot.

Purtuttavia, il clima restava pesante. Nel 1769 il re Ferdinando ordinava al viceré Fogliani di vietare l'introduzione in Sicilia di molte opere di Voltaire, soprattutto di quelle antireligiose. Ma il vento di rinnovamento non si sarebbe arrestato. Lo dimostrano i risultati del censimento delle edizioni delle opere più significative di Mably, Condillac, Voltaire, Montesquieu, nonché dell'*Encyclopédie*, che erano possedute dalle più importanti biblioteche siciliane, ma in qualche caso anche da quelle dei centri minori¹⁹.

La fortuna di Rousseau

Già alla fine del Settecento il poeta-letterato Giovanni Meli osservava che le opere di Rousseau costituivano argomento di lettura e di conversazione nei salotti e che le nobildonne le portavano con sé durante la villeggiatura. Rousseau era letteralmente "divorato" dalle élites siciliane negli anni '70 del Settecento. Nel saggio *Fortuna di Rousseau in Sicilia* Tommaso Mirabella riconosce che le opere del pensatore ginevrino erano presenti in Sicilia ben prima dello scoppio della rivoluzione²⁰. A proposito della creazione della biblioteca di Caltagirone nel 1799, Salvatore Randazzini scriveva che tra i nuovi libri erano comprese le opere complete di Rousseau, l'*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* e tutte quelle "opere nuove" che, uscite in Francia

19. Cfr. C. Puglisi, *La diffusione dell'editoria francese nel secolo XVIII: una prospettiva di ricerca*, academia.edu.

20. T. Mirabella, *Fortuna di Rousseau in Sicilia*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 1967.

a quel tempo, da lì arrivavano in ogni parte d'Europa per diffondere le nuove ideologie.

Giovanni Nepomucemo Gambino, che mutò poi il suo nome in Gambini, nell'*Abregé de l'histoire de ma vie* scritto a Ginevra – dove si era rifugiato – nel 1837, riconosceva che «Il mio primo maestro fu l'opera giovanile del Montesquieu, le *Lettere Persiane*» (delle quali era un fervido ammiratore anche Tommaso Natale) aggiungendo che successivamente si innamorò della filosofia sociale di Rousseau. Gambini era denominato “il Rousseau siciliano”²¹, ma sarebbe limitativo e fuorviante affermare che fosse un fervido appassionato della sola opera del Ginevrino. I suoi interessi comprendevano anche l'*Encyclopedie* e i testi di molti francesi all'*Indice*. In tal senso, si prodigò per introdurre nell'Università di Catania e persino nel seminario dei Chierici un'impostazione di studi liberali. Nel 1780 fu tra i primi ad accorgersi che il pensiero e le idee provenienti al di là delle Alpi «s'entroduisaient a Catane en contrabande avec le livres». E quando giunse la notizia dello scoppio della rivoluzione francese si convinse che fosse il primo atto per la rigenerazione umana, per il trionfo della libertà e della verità. Nei principi rivoluzionari Gambini riscopriva i concetti cristiani del discorso della montagna: libertà, fratellanza e uguaglianza, che erano i fondamenti del cristianesimo puro e primitivo delle origini. Fu rinchiuso nelle carceri di Palermo per oltre un anno senza una accusa specifica e venne liberato per intercessione della principessa di Castelforte. A questo punto decise di “sputare” la Sicilia, di cambiare il cognome in Gambini e di andare «incontro alla libertà», nella Repubblica Cisalpina, continuando ad operare per «cambiare il mondo»²². Collaborò con Pellegrino Rossi e Filippo Buonarroti, si unì ad altri esuli italiani, ma nel 1814 si stabilì a Ginevra, rinunciando all'attività politica e abbracciando la religione riformata. Già negli scritti del 1803 Gambini inneggiava all'unità d'Italia e per questo motivo è stato considerato un precursore di Mazzini e Cavour.

Circa la penetrazione di Rousseau in Sicilia, che fu subito divulgato e molto apprezzato per la chiara coscienza del problema politico-sociale, gli storici riconoscono che il Ginevrino fu il filosofo più amato e contrastato, e in ogni caso sempre molto letto e studiato. Le sue idee conquistarono gli spiriti più irrequieti del Settecento siciliano. Ne fu influenzato anche il già citato poeta dialettale Giovanni Meli, che passò da una poesia sentimentale e burlesca a una poesia improntata a temi sociali, tra cui l'uguaglianza, il patto sociale, il ritorno alla natura, la bontà dell'uomo allo stato di natura ecc. Anche il giurista Francesco Paolo Di Blasi ne subì il fascino: le idee di Rousseau erano uno stimolo per combattere la feudalità, il clericalismo e l'assolutismo.

21. T.R. Castiglione, *Giovanni Gambini “rousseauista” siciliano fra Illuminismo e Romanticismo*, Lugano, Cenobbio, 1955.

22. Si veda il commento dello storico Pietro Sciino, in *Echi dell'Illuminismo in Sicilia*, <http://www.liberauniversitatitomarronetrapani.it/it/articles/relazioni-svolte/echi-dellilluminismo-in-sicilia/>. L'autobiografia di Gambino fu tradotta col titolo *Memorie inedite*, Palermo, Edizioni della Regione Siciliana, 1973.

Ma la fortuna di Rousseau in Sicilia non mancò di suscitare una dura reazione. A questo proposito, bisogna però ammettere che anche gli anti-rousseauiani conoscevano bene l'opera del Ginevrino, in particolare i principi del *Contratto Sociale* e il *Discorso sull'origine della diseguaglianza*. È questo il caso del religioso e pensatore cattolico Nicola Spedalieri, fondatore del cattolicesimo liberale, le cui opere ispirate a Rousseau suscitarono interpretazioni discordanti. Spedalieri scrisse i *Diritti dell'uomo* (1791), saggio con il quale mirava a conciliare il pensiero illuministico con le verità cristiane, pur mantenendo un atteggiamento critico nei confronti di Rousseau e del contratto sociale. A Monreale, considerata allora – come s'è detto – la capitale del pensiero filosofico e teologico, sorse in ambiente ecclesiastico un movimento antirousseauista, in seno al quale si alimentavano idee di diseguaglianza tra gli uomini. In questa direzione si svilupparono le tesi di Antonio Pepi nel trattato *Dell'ineguaglianza naturale fra gli uomini* (Venezia, Locatelli, 1771), dove l'ineguaglianza non era soltanto fisica o morale, quanto piuttosto nei diritti e nei doveri che hanno i diversi ceti. Gli uomini sono ineguali, così come lo sono i talenti. Per ribaltare i vari punti del discorso di Pepi il giovane Di Blasi scriverà qualche anno più tardi il suo saggio sull'eguaglianza.

Il benedettino camaldolese Isidoro Bianchi, giunto a Monreale chiamato dall'arcivescovo Testa nel 1770 per insegnare Metafisica, tenne due dissertazioni contro il Ginevrino, ma poi volle persino incontrarlo a Parigi nel 1776²³. La sua dissertazione apologetica sulle scienze e le belle arti del 1771 era diretta contro il primo *Discorso* di Rousseau, che veniva attaccato da una posizione illuministica a sostegno della cultura umanistica e del progresso. In generale, Bianchi condivise con Pepi e con altri intellettuali dell'epoca il concetto di un'educazione in grado di esaltare le differenze tra i ceti, rivendicando che lo stato di natura non poteva essere quello della felicità per gli uomini, mentre la società di cui l'uomo fa parte non è certo fonte della sua infelicità²⁴.

A fronte dei limiti di un riformismo incapace di opporsi al predominio baronale e all'assetto sociale del paese era ovvio che le idee di Rousseau fossero viste come il sedimento che aveva preparato alla Rivoluzione francese²⁵. A un certo punto tuttavia il pensiero di Rousseau fu visto sotto una diversa prospettiva e si impose come tendenza sociale moderna. Il rousseauismo si colorò di nuova luce, espressione di quel rinnovamento che troverà la sua applicazione sul terreno sociale, giacché si capì che non mirava a abolire la convivenza tra gli uomini, bensì a ricostruirla secondo natura.

23. Cfr. T. Mirabella, *Isidoro Bianchi e la sua polemica contro il Rousseau a Palermo, 1770-73*, Palermo, Montaina, 1958.

24. I. Bianchi, *Ragionamento polemico contro il sig. J.J. Rousseau*, Venezia, 1773 e su questi aspetti Crisantino, *op. cit.*, pp. 315-16.

25. Cfr. E. Sorbello, *Note storico-critiche sulla fortuna di Rousseau in Sicilia* http://www.bibliomanie.it/fortuna_rousseau_sicilia_sorbello.htm.

Il caso Di Blasi

Al pensiero antiliberale si contrappose il già citato Francesco Paolo Di Blasi con la *Dissertazione sopra le inegualità e disuguaglianze degli uomini in riguardo alla loro felicità*, 1778, opera nella quale sostenne che gli uomini sono tutti eguali o poco differenti tra di loro, ma tutti eguali rispetto alla felicità. Con tono fortemente assertivo, deciso e conciso, Di Blasi riprendeva le tesi del secondo *Discorso* di Rousseau sull'eguaglianza naturale, scomparsa con l'istituzione della società civile e della proprietà privata.

È stato commentato che la sua opera sancì il passaggio alla libertà e, secondo lo storico Rosario Romeo, Di Blasi fu «il solo credente nella religione illuministica che possa annoverarsi nella Sicilia settecentesca», l'unico in grado di interpretare in maniera critica, fino alle estreme conseguenze, quella lezione improntata alla ragione che era il contrassegno dell'Illuminismo (ma anche dei suoi precursori). Il suo programma politico, contenuto nel saggio sopra la riforma della legislazione della Sicilia (*Sulla legislazione della Sicilia*, 1790) si ispirava dichiaratamente all'*Ésprit des Lois* di Montesquieu. Di Blasi tuttavia non poteva condividere il determinismo geografico di Montesquieu: per quanto appartenesse al Sud del mondo, la Sicilia non era soggetta al dispotismo né allo straniero.

Di Blasi infatti in quest'opera delineava i fondamenti sui quali il nuovo codice si sarebbe dovuto fondare, nella cornice di un governo illuminato dal diritto positivo. Nel suo modello politico, le leggi e i costumi avrebbero dovuto regolarsi a vicenda. Ispirandosi alle idee del Beccaria, si opponeva alla tortura e alla pena capitale, convinto piuttosto dell'«efficacia penale» della riprovazione pubblica. La nuova legislazione mirava ad abbattere i privilegi feudali, il maggiorasco, il fedecommesso, le gabelle che andavano sostituite con un testatico proporzionale al censo. La questione legislativa non doveva essere disgiunta da quella dell'uguaglianza. In maniera particolarmente sensibile trattò il tema dell'educazione femminile, affrontato con gli strumenti della teoria pedagogica di Rousseau, secondo la quale l'educazione, pubblica e laica, era uguale per tutti i ceti²⁶.

Gli anni in cui si delineò la parabola del giacobino Di Blasi furono quelli che videro nascere l'opera dell'abate di origine maltese Giuseppe Vella, cappellano al monastero benedettino di San Martino delle Scale, il quale mise in atto una duplice *arabica impostura*, sulla quale non è il caso di tornare, essendo stati versati al riguardo i classici fiumi di inchiostro. Qui basterà aggiungere qualche dettaglio al contorno. La seconda falsificazione, il *Consiglio d'Egitto* (1793) era sì un'impostura, che si proponeva tuttavia di correggere il tiro della precedente (il *Consiglio di Sicilia*). Con quel secondo falso infatti Vella (e soprattutto chi lo proteggeva e tirava le fila dell'intera operazione) mirava a far giustizia dei

26. Sulla figura di Di Blasi, cfr. Vito La Mantia, *Notizie e documenti su Francesco Paolo Di Blasi, giureconsulto del XVIII secolo*, Firenze, Cellini, 1886.

privilegi baronali e a restituire al sovrano la piena potestà sull'isola, secondo la tendenza del riformismo moderato rappresentato dal Caracciolo e dagli illuministi siciliani. Ancora Sciascia ha cesellato in maniera straordinaria il "doppio" incarnato nella coppia "Vella/Di Blasi", facendo emergere la duplice impossibilità del loro programma: da un lato la distopia "storica" di una rivoluzione volta a sovvertire un ordine sociale fondato sui soprusi della classe baronale; da un altro lato l'impostura linguistica dell'abate che con il suo secondo falso fece balenare una minaccia per l'aristocrazia, non meno colpevole per aver costruito i propri privilegi su falsità storiche.

Frattanto il Caracciolo era morto nel 1789 e, alla morte del viceré Caramanico, che era stato il suo successore, Di Blasi rimase senza patroni e interlocutori illuminati. Per di più i giacobini erano malvisti dal popolo, che attribuiva loro la causa di ogni male. La storia è nota: fu ordita una congiura contro il nuovo viceré, l'arcivescovo Lopez y Rojo, Di Blasi fu tradito, arrestato e decapitato. Anche la sua fu una «tragica impostura». Nel momento in cui Gambino abbandonava la Sicilia, a piazza Santa Teresa, oggi Piazza Indipendenza, si chiudeva la vicenda di Di Blasi. Il suo ardimentoso tentativo rivoluzionario, definito da molti folle (anche se Crispi lo considerò un precursore del Risorgimento) era stato scoperto. Di Blasi venne arrestato insieme ai complici, e mentre questi furono impiccati (secondo altre fonti, fucilati) a lui, nobile, spettò il privilegio della decapitazione. La congiura e il suo esito segnarono la fine della stagione dei viceré illuminati e, con essa, la fine dell'illusione di una trasformazione per via riformistica dello stato. D'altro canto, dalla falsificazione dell'abate maltese sortì qualcosa di buono. Quel fermento di discussioni sulle fonti arabo-sicule contribuì all'istituzione dei primi rigorosi studi di arabistica in Sicilia, con la costituzione di una cattedra di arabo nell'Università di Palermo (con dispaccio del 15 agosto 1785), che venne affidata a Vella, proprio nel periodo in cui stava mettendo in atto l'impostura. Questi la conservò per dieci anni, fino a che non fu smascherata la sua falsificazione (e qui sta tutto il senso della parodia messa in scena da Sciascia). Il suo "avversario" Gregorio Rosario, definito da Gentile «uno scrittore di polso», storico erudito insigne che fin dall'inizio non era convinto dell'autenticità dei codici, arrivò al punto di mettersi da solo a studiare l'arabo.

Altri intellettuali

A Catania uno spirito libero, illuminista *sui generis* fu Giovanni Agostino De Cosmi, maestro del Gambino. Chiamato a insegnare nell'Università dal vescovo Salvatore Ventimiglia, insieme con altri studiosi esperti di economia politica ispirati alle idee di Antonio Genovesi²⁷, De Cosmi è stato definito il più

27. Cfr. M. Grillo, «Modelli economici e modelli sociali nella Sicilia delle riforme», in *Studi in ricordo di Nino Recupero*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 37-62.

grande e geniale pedagogista del regno meridionale e del Settecento italiano per i meriti e le innovazioni in campo educativo²⁸. Le sue idee si riflettono negli scritti sulla legislazione, espresse con una notevole consonanza con lo stile francese. In ambito filosofico, De Cosmi prese a modello il razionalismo illuministico, che trovava espressione nel pensiero di Leibniz e nella metafisica wolffiana. Si ispirò però anche all'empirismo inglese, ricavando idee sulla struttura del linguaggio, sulla logica e sull'insegnamento della matematica. In particolare, dalla concezione di Rousseau e di Locke aveva tratto concetti e metodi che si applicavano al processo didattico, incentrato sui due momenti della sensazione e della riflessione. La sua impostazione per l'insegnamento linguistico procedeva dall'analisi alla sintesi, dall'individuazione delle parti del discorso fino a un ampliamento, che consisteva nell'espressione dei propri sentimenti e sensazioni. Queste idee si concretavano nello studio della lingua italiana, che era per De Cosmi lo strumento fondamentale per combattere l'ignoranza e l'asservimento del popolo. Ai docenti richiedeva una solida formazione filosofica affinché potessero farsi portavoce delle esigenze degli allievi. Di conseguenza, dall'insegnamento intese bandire ogni riferimento alla metafisica al fine di trovare una corrispondenza tra la didattica, lo sviluppo dei bisogni del bambino e l'educazione dei sensi.

Il ritardo culturale in cui si trovava la Sicilia poteva essere debellato anche attraverso la formazione di tecnici, e a tal fine guardò con interesse al metodo sperimentale, che propose di adottare nell'insegnamento delle scienze applicate, in particolare la meccanica, la nautica e l'idraulica. De Cosmi osservava che all'epoca i medici imparavano più dai testi che non dalla natura o dall'anatomia dei corpi, mentre lo studio delle scienze empiriche era da apprendersi dal vero, dall'esperienza.

Il suo ideale di educazione laica, nemica dell'erudizione, sembrò potersi realizzare quando fu incaricato dai Borboni di elaborare una riforma per l'università, che non fu però mai attuata. Per decreto del 21 marzo 1788, ebbe l'incarico dal viceré Caramanico di riorganizzare le scuole pubbliche in Sicilia, istituendo le Scuole normali²⁹. Fu così avviato un primo tentativo di riforma di scuola popolare, con De Cosmi direttore delle scuole primarie. Per combattere l'analfabetismo, e al fine di sopperire alla mancanza di maestri, propose di applicare il metodo del «mutuo insegnamento», grazie al quale i giovani «più istruiti» diventavano maestri dei meno istruiti, facendosi mediatori tra i maestri e i «pupilli». In questo modo si sarebbe potuto far apprendere perlomeno gli strumenti della scrittura, della lettura e del far di conto anche ai giovani delle classi più disagiate. De Cosmi era consapevole che la condizione di estrema povertà del popolo era quella che toglieva coraggio, un *handicap* che ostacolava la formazione della mente e persino il senso del dovere. Il metodo da lui

28. Cfr. F. Renda, *Storia della Sicilia dalle origini ai giorni nostri*, Palermo, Sellerio, p. 753.

29. G.A. De Cosmi, *Per l'Università di Catania*, Casteltermini, Scuola Media G.A. De Cosmi, 1990.

propugnato doveva essere «chiaro, spedito, uniforme», uno strumento per realizzare un progetto di cultura nazionale³⁰. In effetti, però, le sue scuole furono boicottate e, verso la fine del secolo, quando cominciò a diffondersi sull'isola la paura della rivoluzione – paura che segnò la fine del riformismo – il nome di De Cosmi fu accostato alla congiura del Di Blasi. Anzi De Cosmi venne accusato di esserne l'ispiratore. Per quanto priva di fondamento, questa accusa contribuì a renderlo ancora più isolato e sfiduciato nei confronti dei conterranei³¹.

L'influenza francese non tardò a farsi sentire neppure a Modica, dove nacque Saverio Scrofani, ricordato tra le altre cose per la sua vita avventurosa. Allevato da uno zio che era vescovo di Siracusa, Scrofani, in origine abate, a seguito di una serie di frodi, ma altresì spinto dal desiderio di viaggiare e di nuove esperienze, riparò in Francia, dove fu testimone della rivoluzione, che descrisse «con filosofica imparzialità», senza esserne sgomento³². In Francia venne in contatto con le idee di Rousseau, Voltaire e dei liberisti, trasformandosi in scrittore politico ed economista. Tuttavia anche a Parigi Scrofani si rese ben presto colpevole di nuove falsificazioni e dovette poi riparare in Toscana, dove poté frequentare l'ambiente intellettuale fiorentino. Il suo ininterrotto girovagare (a Marsiglia, Genova, Livorno, Trieste, Venezia, Roma, Napoli ecc.) gli diede modo di conoscere e divulgare teorie e metodi agricoli. Scrisse moltissimo e non solo di agroeconomia, permettendosi anche un *divertissement* dedicato al confronto tra le donne francesi e le italiane, e ricostruendo le sue incessanti peregrinazioni in molteplici racconti di viaggio. Descrisse in due discorsi le dominazioni straniere in Sicilia, ma è ricordato soprattutto per le idee che aveva maturato in ambito economico e commerciale. In svariati saggi e opuscoli sul commercio e l'economia politica, libelli imbevuti di spirito democratico contro la corruzione e la decadenza, rivendicò la libertà della circolazione dei prodotti come fonte di benessere per la nazione.

Altrettanto innovative furono le proposte che Tommaso Natale lanciava nelle *Riflessioni politiche intorno all'efficacia e necessità delle pene* (scritte nel 1759, anche se pubblicate nel '72)³³, opera che lo fece precursore in un certo modo delle tesi del Beccaria, al punto di essere definito il "Beccaria siciliano". Insieme con De Cosmi e con quella schiera di intellettuali che aveva preparato il terreno alla cacciata dei gesuiti, Natale è considerato forse il più noto degli scrittori che si proponevano di attuare un'educazione che preparasse "gente nuova", in grado di essere utile alla società³⁴. Già espositore del pensiero leibniziano in funzione antif feudale, antiscolastica e antigesuitica, collaboratore

30. Id., *Ragionamento su la pubblica educazione*, in *Alle riflessioni su l'economia ed estrazione dei frumenti della Sicilia*, Catania, Pastore, 1786.

31. Cfr. A. Crisantino, *De Cosmi il primo illuminista siciliano*, «La Repubblica», 24.5.2006.

32. Un miniera di notizie su questo abate "sopra le righe" si trova in E. Vaccaro, *Elogio di Saverio Scrofani*, Palermo, Reale Stamperia, 1835.

33. Ripubblicate nel 2011 da Torridelvento (Palermo), a cura di G. Tranchina.

34. Cfr. N. D'Amico, *Storia della formazione professionale in Italia. Dall'uomo da lavoro al lavoro per l'uomo*, Milano, FrancoAngeli, 2015, p. 142.

della rivista milanese «Il Caffè», Natale era sostenitore di un sistema carcerario punitivo *non* nei confronti del colpevole, bensì del reato. I principi garantistici dei quali si era nutrito, lo spinsero a condannare l'uso della tortura. Natale era convinto infatti che il compito delle carceri fosse di redimere e recuperare alla società coloro che avevano sbagliato. A tal fine occorreva incrementare il numero delle scuole: difatti era convinto che chi commetteva un crimine fosse il più delle volte ignorante delle leggi che lo vietavano. Quindi per ogni scuola inaugurata, si poteva chiudere un carcere. Pur contrario alla pena di morte, ne ammise il ricorso nel caso di taluni reati, al fine di estirpare la “malapianta” capace di proliferare.

Sulla scia del razionalismo e dell'Illuminismo, non pochi intellettuali siciliani produssero opere di grande impatto ideologico. Nondimeno in Sicilia gli storiografi sono stati (sovente a torto) considerati alla stregua di meri eruditi, o comunque di intellettuali che si limitarono a porre al centro del proprio interesse scientifico gli aspetti storico-culturali dell'isola, quindi di un'area geografica dai contorni limitati, perdendo di vista l'obiettivo di inserire la trattazione di questi temi e problemi nel più ampio contesto della cultura europea. Va invece riconosciuto che l'influenza dell'Illuminismo favorì l'introduzione di ricerche innovative in ambito di antichistica, archeologia e scienze naturali, oltre alla costituzione di accademie, società letterarie, musei, biblioteche e università. Tra gli studiosi più significativi emerge la figura del già citato Rosario Gregorio, lo storico socio dell'Accademia del Buon Gusto, noto specialmente per essere stato il “nemico” smascheratore dell'abate Vella, colui che fin dall'inizio non aveva creduto che il codice di san Martino fosse quella preziosa raccolta di documenti arabi che il Vella annunciava di aver scoperto. Nel lavoro sulla storia della Sicilia (*Considerazioni sulla storia di Sicilia*) Gregorio ebbe tra i suoi ispiratori Hume e lo storico Mably, del quale ammirò le osservazioni sulla storia francese. Suo allievo fu l'altrettanto già menzionato autore del *Prospetto*, il palermitano Domenico Scinà, nominato “regio storiografo” nel primo Ottocento da Ferdinando di Borbone.

In questa breve elencazione non va però tralasciato di ricordare il contributo di quei siciliani che, nelle arti e nelle scienze, operarono e si distinsero soprattutto fuori dai confini dell'isola: in architettura, il messinese Filippo Juvarra e, in astronomia, il gesuita trapanese Leonardo Ximenes, che a Firenze nel 1756 fondò l'osservatorio astrofisico di san Giovannino.

Il fine secolo

Scomparso il viceré Caramanico (forse avvelenato?) che aveva sostituito il Caracciolo e del quale aveva continuato la politica riformistica, sventata la congiura di Francesco Paolo Di Blasi, il vento stava cambiando. Fu in questo ambiente che nell'isola si diffusero i movimenti settari. Le prime logge massoniche avevano preso piede fin dall'inizio del Settecento e, tra queste, quelle

ispirate al grande Oriente di Francia. Da principio, la massoneria fu (anche) una moda, che ebbe non pochi influssi sull'architettura di edifici, tempie e giardini a Catania, Siracusa e Palermo. Ai "segreti" del sapere iniziatico massonico avevano aderito svariate personalità della Corte borbonica (pare che nel regno di Napoli, intorno alla metà del secolo, il principe Pignatelli avesse ricevuto da Londra la patente di Gran Maestro della Massoneria di Napoli e Palermo, e massone era lo stesso viceré Caramanico). A Palermo la setta massonica "I figli di Bruto" si riuniva a casa del Di Blasi e anche il Meli vi aveva aderito. Tra i primi massoni siciliani non erano mancati i sacerdoti, soprattutto quelli appartenenti al basso clero. La loro adesione alla massoneria e al movimento giacobino si spiega con il fatto che costoro toccavano con mano la miseria delle classi più disagiate, condividendone le aspirazioni di miglioramento, e vedevano in quei movimenti la «diffusione in terra del vangelo divino». Questa prassi continuò fino al 1751, fino a che il papa Benedetto XIV non ne condannò l'esistenza³⁵.

Ancor maggior seguito ebbe nell'isola il movimento giacobino, nel quale confluirono molti elementi massonici, e successivamente anche molti moderati³⁶. Le sette carbonare assunsero un ruolo di primo piano sin dai primi anni dell'Ottocento, e tra esse sovente ebbe luogo un "travaso", per cui ad un certo momento le varie sette cospirative finirono con l'essere confuse con quelle *carboniche*, attestate nell'isola già a partire dal 1817 e destinate a crescere soprattutto nella parte orientale³⁷. La cecità politica dei Borboni aveva contribuito a inasprire gli animi, spingendo i siciliani più sensibili ad organizzarsi contro il sovrano, il quale, a seguito della conquista napoleonica del regno di Napoli, era stato costretto per la seconda volta (1806) a lasciare il continente per riparare a Palermo.

Dopo le vicende siciliane del 1795 i tempi sembravano maturi perché si affermasse il modello culturale inglese, che aveva dato buoni risultati in ambito economico-sociale nonché istituzionale, e che veniva additato tra le altre cose come esempio per modernizzare le campagne siciliane. A un certo punto sembrò così aver luogo uno *shift* tra la cultura francese e quella inglese: l'Inghilterra non era forse il paese in cui la modernizzazione e il progresso si erano realizzati *senza* rivoluzioni? E ora ad essa guardavano con interesse e simpatia persino i nobili siciliani. In questa direzione aveva influito anche il pensiero di Ludovico A. Muratori. Pur avversato, Muratori aveva intrattenuto legami con gli eruditi di alcune importanti accademie siciliane. Questi rapporti facevano

35. Su questi temi, una fonte preziosa di informazioni si trova in R. Di Castiglione, *La Massoneria nelle due Sicilie, e i «fratelli» meridionali del '700*, *La Sicilia*, vol. V, Roma, Gangemi, 2011.

36. Cfr. i lavori dello storico meridionalista F. Scandone, *Il giacobinismo in Sicilia (1792-1802)*, «Archivio storico siciliano», n.s. XLIII, 1921, pp. 288-315 e di Carola Lo Forte, *Sul giacobinismo di Sicilia: nuove osservazioni*, Palermo, R. deputazione di storia patria, 1942.

37. Un quadro della situazione è fornito dalle vicende narrate in S. Vaiana, *Una storia siciliana fra Ottocento e Novecento. Lotte politiche e sociali, brigantaggio e mafia, clero e massoneria a Barrafranca e dintorni*, Barrafranca, Bonferraro, 2000.

intravedere i segni di una trasformazione nella cultura dell'isola, improntata a un nuovo cattolicesimo, moderno e di stampo riformista³⁸. Benché fossero ancora molto potenti le suggestioni dell'alternativa francese, il filone inglese non mancò di produrre una stampa dichiaratamente antifrancese. Le frizioni che si vennero a creare erano la prova che nel Mediterraneo la Sicilia poteva ancora assumere un ruolo strategico: se si fosse contenuto l'assolutismo borbonico e se si fossero realizzate le riforme ispirate ai principi di giustizia e libertà, si sarebbe offerto all'Europa un modello alternativo al dispotismo napoleonico. Ma il timore nei confronti di Napoleone non durò a lungo, e gli inglesi a un certo punto non ebbero più bisogno della Sicilia e l'abbandonarono al proprio destino. I Borboni tornarono ad avere i pieni poteri, abolendo la costituzione nel 1816. E intanto riprese vigore l'antigiacobinismo.

Il viaggio di Goethe

Lasciando da parte le vicende storico-politiche, è soprattutto con il viaggio di Goethe che si chiude l'epoca settecentesca, il *Tournant des Lumières*, e se ne inaugura una nuova. Goethe era partito per l'Italia nel settembre del 1786; il 27 marzo dell'anno seguente ebbe inizio la discesa verso la Sicilia, che proseguì fino all'11 maggio³⁹. Già suo padre Johann nel 1739-40 aveva affrontato un viaggio nel nostro paese, manifestando grande passione per la cultura mediterranea. Non solo, ma Goethe aveva avuto come precettore Domenico Giovinazzi, un ex-monaco di origine pugliese, che gli aveva trasmesso l'interesse e l'amore per la terra «dove crescono i limoni».

Il 3 aprile è al monte Pellegrino (che definisce «il più bello tra tutti i promontori del mondo»), subito dopo lo troviamo ad ammirare il giardino di villa La Flora; il 7 descrive la vaporosità del giardino vicino alla Marina di Palermo. Il 10 visita Monreale, ignorando quasi il Duomo per prestare invece attenzione al convento di san Martino. Le sue gite sono contrappuntate dalle immagini omeriche, rinvigorite dopo l'acquisto a Palermo di un'edizione dell'*Odissea*. Nel frattempo Goethe sta lavorando al poema *Nausicaa*, anche se poi il progetto non prese forma. È questo un periodo di molte svariate esplorazioni, che dovevano aiutarlo a risolvere la tensione tra la purezza classica e le stravaganze architettoniche. Goethe a modo suo ammirava le sfarzosità «a casaccio» delle chiese e degli edifici, si stupiva nell'osservare le insensatezze del palazzo del principe di Palagonia. Di queste immagini poi si servirà per le visioni del *Faust*, nelle quali condensò i ticchi e i capricci, i gruppi grotteschi, il gusto per il deforme, l'orrido, l'assurdo e le mostruosità.

38. G. Bentivegna, *Dal riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento. Contributi alla storia intellettuale della Sicilia*, Napoli, Guida, 1999 e S. Drago, *Cultura economica ed Ecclesiastici nella Sicilia borbonica della transizione, 1750-1845*, «Quaderno di teoria», XXII, 2010, pp. 1-60.

39. W. Goethe, *Viaggio in Italia*, trad. it. Milano, Mondadori, 1983.

Il suo interesse per l'uomo fa *pendant* con l'ammirazione per il bello, còlto nelle statue, nelle opere d'arte. È in Sicilia che Goethe coltiva l'amore per il *sublime* (in particolare, quello delle vestigia lasciate dagli antichi) senza trascurare l'interesse verso il popolo, visto come "natura". Aspira al desiderio di un'unità di contenuto e forma e, movendo dal confronto tra vita e arte, è convinto di poter trovare nella *forma* il segreto della vita. Si tratta di un risultato che in Germania gli era sembrato irraggiungibile, mentre nel Sud, dove era forse era più dolce la tensione tra questi contrapposti momenti, Goethe poté uscire dall'isolamento, partecipando alla vita pubblica e diventando parte di una comunità.

Il pittore Kniepp che lo accompagna ritrae non solo paesaggi, ma anche scene di vita, manifestazioni artistiche, usi e costumi, attività nei teatri, nei mercati, nelle piazze e nelle botteghe. L'artista-filosofo è a stretto contatto con gli oggetti materiali (non a caso fa osservazioni sul sudiciume nelle strade), visita la famiglia di Cagliostro, ricavandone spunti psicologicamente interessanti, ma nel contempo persegue nella ricerca – già avviata a Padova, Roma e Napoli – della struttura originaria, della complessità del vivente prefigurata nella *Urpflanz*. Se nella forma sta il vero segreto della vita, allora solo nel «tuo» cuore, non a Roma né nella *Magna Graecia*, sarà la felicità suprema. È però nell'osservazione del 13 aprile che si condensa tutto il *pathos* spirituale verso la Sicilia: senza la Sicilia, l'Italia non lascia alcuna immagine nell'anima, *qui* è la chiave di ogni cosa.

Ma, ahimé, anche con Goethe, è noto come andarono a finire le cose: all'innamoramento per l'Italia, seguì quello per il mondo orientale e, infine, per l'arte gotica tedesca. E questi sono motivi indiscutibilmente romantici, che appartengono a un capitolo successivo di questa esaltante avventura.

Domenico Scinà interprete di Empedocle

di Caterina Genna

Domenico Scinà, pur essendo nato nel corso della seconda metà del secolo XVIII (a Palermo nel 1765), può essere considerato a pieno titolo un autore del secolo XIX; infatti iniziò a dare corso alla sua produzione all'età di quasi quarant'anni. Tra le sue opere più significative di carattere scientifico, bisogna ricordare: l'*Introduzione alla fisica sperimentale* e gli *Elementi di fisica generale* del 1803; l'*Elogio di Francesco Maurolico* del 1808; gli *Elementi di fisica particolare* iniziati nel 1809 e portati a termine nel 1829; il *Discorso intorno ad Archimede* del 1823. A conferma del fatto di trovarci dinanzi ad una figura di ampio spessore, occorre menzionare altre opere che denotano le competenze e gli interessi di Scinà in altri settori delle scienze naturali. A questo proposito risulta significativa, sul piano della geologia, la *Topografia di Palermo e de' suoi contorni* del 1818; invece, sul piano della termodinamica, il saggio *Sulla teorica del moltiplicatore applicato alle correnti termo-elettriche* apparso postumo nel 1843. Inoltre, sul piano della botanica, è da ricordare il *Rapporto del viaggio alle Madonie* per ciò che attiene specificamente alla botanica ed il *Rapporto sulle ossa fossili di Mardolce* per ciò che attiene specificamente alla zoologia. Domenico Scinà scrisse anche *Su i bagni termo-minerali di Termini Imerese*, confermando l'ampiezza dei suoi interessi nel vasto ed articolato panorama delle discipline naturali e scientifiche. Da giovane, Domenico Scinà si formò seguendo gli insegnamenti di Camillo Di Maria ("oratore dotto"), oltre che di Niccolò Cento (filosofo, fisico e matematico) e di Mario Settimo (grecoista e filologo). Sicché, «dedicatosi, allo studio delle scienze naturali, raggiunse presto vastità di dottrina e altezza di speculazione»¹.

Morto nel 1837 a causa della febbre asiatica che colpì il capoluogo dell'Isola, Domenico Scinà dal 1796 si distinse come docente supplente di Matematica; in seguito come titolare di Fisica nell'Accademia palermitana, che da lì a pochi anni sarebbe stata trasformata in Università degli Studi. In tal modo si comprende la sua formazione completa di uomo di scienza, che presuppone la ma-

1. Cfr. *Domenico Scinà*, in Aa.Vv., *Dizionario dei Siciliani illustri*, Palermo 1939, p. 414.

tematica a fondamento di ogni componente disciplinare fondata sul principio dell'esperienza e dell'osservazione. Secondo tale chiave di lettura, Domenico Scinà potrebbe essere considerato un positivista *ante litteram*, se solo si volge lo sguardo in avanti rilevando il contenuto del *Discorso sullo spirito positivo* tenuto nel 1844 da Auguste Comte. In questo testo il padre del positivismo francese elenca sei significati del termine positivo (reale, utile, certo, preciso, non negativo e relativo), che il nostro docente di matematica e fisica sembra sapere anticipare, smentendo quanti hanno ritenuto che la Sicilia in questa fase della storia della cultura si sia trovata in netta posizione arretrata rispetto al contesto della cultura europea. Perciò non si può trascurare la sua attenzione per lo sviluppo delle scienze positive, codificate sul "dato di fatto" già sul finire del secolo XVIII, se solo si fa riferimento alla tradizione del sensismo e dell'empirismo, di cui Scinà mostra di avere contezza.

In ogni caso Scinà può essere considerato, a buon diritto, un fisico teorico, per il quale le "leggi della natura" possono e debbono introdurre il ricercatore nei gangli vitali del divenire. «Per lo che – così come egli sostiene esplicitamente – l'osservazione e l'esperimento sono le basi della fisica, e gli strumenti e le macchine vagliono a confortare i nostri sensi e il nostro intendimento nell'osservare e nello sperimentare»². Secondo tale osservazione, il nostro autore potrebbe essere relazionata all'antica fisiologia della cultura classica, di cui mostrò tenere conto soprattutto nelle sue *Memorie* dedicate ad Empedocle. Tuttavia, per avere un quadro completo della figura di Domenico Scinà, è opportuno rimarcare il suo interesse per la storia della cultura e per la filosofia antica; a questo proposito si deve ricordare l'incarico di Greco che egli ebbe, da giovane, nell'istituzione che sarebbe divenuta Università degli Studi di Palermo³ a partire dal 12 gennaio 1806, cioè da quando il sovrano Ferdinando III (re di Sicilia dal 1759 al 1816) con una propria Cedula decretò la trasformazione della "Panormitana Academia" in "Studiorum Universitas", attivando le lauree in Filosofia, in Teologia, in Legge e in Medicina.

In effetti, con il suo percorso accademico e con tutta quanta la sua produzione, Domenico Scinà risulta un ricercatore *sui generis*, più unico che raro. Oltre che uomo di scienza, fu un fine cultore delle discipline umanistiche, con particolare riferimento alla filosofia e alla storia. In tal senso sono da annoverare: le *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle* del 1813; il *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo* in tre volumi apparsi negli anni 1824-25-27; le *Effemeridi siciliane* del 1832; la *Storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci* apparsa postuma nel 1840. In relazione a quest'ultima pubblicazione, occorre precisare che si tratta di un volume edito dalla Tipografia Trani di Napoli, per onorare la memoria di Scinà scomparso tre anni prima. In questo volume si trovano i seguenti saggi: il primo testo di riferi-

2. Cfr. D. Scinà, *Introduzione alla fisica sperimentale* (1803), Palermo 1990, p. 27.

3. Cfr. O. Cancila, *Storia dell'Università di Palermo dalle origini al 1860*, Roma-Bari 2006, p. 185 e ss.

mento risulta essere l'*Introduzione della storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci*⁴ del 1832; a seguire *Del primo periodo della letteratura greco-sicola*⁵ del 1833 e *Del secondo periodo della letteratura greco-sicola*⁶ del 1836. Infine vi si trova un altro saggio che Scinà non aveva fatto in tempo a pubblicare negli ultimi anni di vita; si tratta *Del terzo periodo della letteratura greco-sicola* dato alle stampe per la prima volta nel volume che l'editore-tipografo Trani di Napoli aveva intitolato *Storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci*. Dai dati editoriali sopra riportati si può dedurre che tra il 1832 ed il 1837 Scinà si impegnò nello studio e nell'approfondimento della cultura della Magna Graecia nelle sue varie articolazioni rivolte soprattutto alla letteratura e alla filosofia.

Il volume, edito nel 1840 con il titolo di *Storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci*, nel 1847 è stato riproposto per i tipi della Tipografia Barcellona di Palermo, a cura di Agostino Gallo con la collaborazione di Pietro Calcara e di Domenico Ragona-Scinà. In questo volume, cui è stato dato il titolo di *Opere letterarie e scientifiche edite e inedite di Domenico Scinà*, oltre che i testi di Domenico Scinà sulla storia letteraria della Sicilia nel contesto della cultura greca, in appendice sono stati inseriti due saggi di Gianmaria Mazzucchelli e due di Agostino Gallo. Di Mazzucchelli si trovano: *Discorso intorno ad Archimede di Domenico Scinà*; *Testimonianze intorno ad Archimede ricavate dall'opera di Mr Dutens sull'Origine delle scoperte attribuite a' moderni*. Invece di Gallo si trovano: *Intorno agli storici Greco-Sicoli omessi dallo Scinà con un cenno degli stranieri che scrissero in Greco sulla Sicilia*; *Sulle antiche leggi di Sicilia e su i legislatori Greco-Sicoli*. Inoltre, ad apertura del volume, si trovano: la *Prefazione* di Agostino Gallo e un saggio introduttivo *Su la vita e su le opere dell'Abate Domenico Scinà* a firma di Vincenzo Mortillaro; infine le *Osservazioni critiche* di Agostino Gallo *Intorno all'indole intellettuale e morale e all'influenza di Scinà sopra i suoi contemporanei*.

Il volume *Sulla storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci*, inizialmente pubblicato nel 1840 dall'editore-tipografo Trani di Napoli, successivamente edito nel 1847 dalla Tipografia Barcellona di Palermo a cura di Agostino Gallo, nel 1859 è stato riproposto dallo stesso Gallo per i tipi della Tipografia Solli di Palermo. Di Scinà, oltre che i quattro saggi costituenti il testo *Sulla storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci*, in questo volume del 1859 sono stati inseriti un articolo del Mazzucchelli su Archimede e il *Discorso intorno ad Archimede*

4. Cfr. D. Scinà, *Introduzione della storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci*, in «Effemeridi Scientifiche e Letterarie per la Sicilia», tomo 2, 1832, pp. 94-123; poi pubblicato come volume autonomo sempre nel 1832 a Palermo.

5. Cfr. Id., *Del primo periodo della letteratura greco-sicola*, in «Giornale di scienze, lettere e arti per la Sicilia», tomo 43, 1833, pp. 221-99; poi pubblicato come volume autonomo sempre nel 1833 a Palermo.

6. Cfr. Id., *Del secondo periodo della letteratura greco-sicola*, in «Giornale di scienze, lettere e arti per la Sicilia», tomo 53, 1836, pp. 1-99; poi pubblicato come volume autonomo nel 1836.

dello Scinà. In appendice si trovano due saggi di Agostino Gallo: *Sulle antiche leggi di Sicilia e sui legislatori Greco-Sicoli e Su Corace e Tisia antichi oratori siracusani, e intorno alla rettorica inventata dal primo*. Questo volume curato da Gallo nel 1859 consente di esaminare la ricerca svolta da Domenico Scinà sulla letteratura e sulla cultura prodotta in Sicilia dai tempi primordiali sino all'età ellenistico-romana. Infatti l'*Introduzione della storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci* è riferita al periodo storico-culturale che va *Dai tempi favolosi allo arrivo delle colonie elleniche*; perciò tratta dei Ciclopi, dei Lestrigoni, dei Sicani, dei Siculi e dei Fenici. Invece il saggio *Del primo periodo della letteratura greco-sicola* è riferito al periodo storico-culturale che si svolge *Dalle prime colonie elleniche alla morte del primo Gerone*, ossia dall'VIII secolo a.C. al V secolo a.C. Inoltre il saggio *Del secondo periodo della letteratura greco-sicola* contiene il segmento cronologico determinatosi *Dalla morte di Gerone alla cacciata di Dionisio il Giovane* e pertanto dal V secolo a.C. al IV secolo a.C. Infine il saggio *Del terzo periodo della letteratura greco-sicola* tratta *Da Timoleonte al termine dei tempi greci, ossia alla caduta di Siracusa per le armi romane*; perciò segue il segmento cronologico che dal IV secolo a.C. (cioè da quando l'uomo politico e militare Timoleonte giunge da Corinto a Siracusa) conduce al III secolo a.C. (cioè sino alla distruzione della città di Siracusa da parte dei Romani nel 212 a.C.). In tal modo comprendiamo il motivo per il quale Agostino Gallo, alla fine del terzo saggio di Scinà (*Del terzo periodo della letteratura greco-sicola*), abbia inserito, oltre che l'articolo del Mazzucchelli dedicato ad Archimede, il *Discorso intorno ad Archimede* dello Scinà.

Tenendo presente l'insieme di tutte le sue opere, si può rilevare che Domenico Scinà nasce matematico e fisico e nel corso della maturità diviene un fine cultore delle discipline umanistiche e della cultura classica, prediligendo la filosofia e la letteratura prodotte in Sicilia nel contesto della Magna Graecia. A questo proposito, seguendo anche un criterio cronologico, si potrebbero tenere insieme le seguenti opere: le *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle*, il *Discorso intorno ad Archimede* e gli scritti sulla *Storia letteraria di Sicilia ne' tempi greci*. In tal modo risulta evidente il fatto che l'interesse per la letteratura prodotta in Sicilia soprattutto nel corso del V secolo a.C. non è meno marcato dell'interesse per la filosofia elaborata in Sicilia nel medesimo periodo storico. Michele Amari⁷, nella sua *Storia dei Musulmani di Sicilia* del 1854, lo ricorda più volte come autore del *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*; e lo annovera⁸, oltre che tra i matematici e i fisici, tra gli storici di professione in relazione anche al rapporto di discepolato intercorso con Rosario Gregorio. L'opera di Domenico Scinà non è mai stata trascurata sia nel corso dell'Ottocento che nel corso del Novecento. Ad esempio, subito dopo la morte,

7. Cfr. M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia* (1854), a cura di G. Giarrizzo e di M. Morretti, vol. I, Firenze 2002, pp. 7, 40, 58.

8. Cfr. Id., *La guerra del Vespro siciliano* (1851), a cura di F. Giunta, Palermo 1969, vol. I, p. 31.

da Ferdinando Malvica è stato elogiato per avere prestato la propria attenzione a Maurolico, ad Empedocle e ad Archimede; sicché, «mentre illustra l'individuo, e spiega le sue dottrine e le sue creazioni, colpisce nell'età in cui fiorì, e tratteggia a grandi ombre; diguisachè viensi a leggere nella storia di un solo uomo la storia scientifica di un intero secolo»⁹. Nel 1873, Vincenzo Di Giovanni¹⁰, nella sua *Storia della Filosofia in Sicilia*, diede ampio spazio alla figura di Domenico Scinà; infatti lo tratteggiò come un personaggio di primo piano della cultura siciliana del secolo XIX; in particolare come «regio storiografo, gran Cancelliere dell'Università degli studi, e membro perpetuo della Commissione di pubblica Istruzione ed Educazione per la Sicilia»¹¹. Francesco Guardione si occupò di Domenico Scinà nei suoi scritti raccolti nel 1897. Lo considerò tra gli ingegni più rappresentativi della Sicilia nel contesto della cultura e della scienza prodotta in Italia a cavaliere dei secoli XVIII e XIX. «Uomo dotto nella enciclopedia, riunì doti notevoli nello scrivere, e la lingua d'Italia pregiò con fervore, in un secolo poco amorevole di lei»¹².

Ad inizio del Novecento (precisamente nel 1917), Gentile gli dedicò un paragrafo del suo volume su *Il tramonto della cultura siciliana*¹³. A questo proposito, non si può trascurare il fatto che il teorico dell'attualismo, pur ritenendo lo Scinà meritevole di essere inserito a pieno titolo nell'ambito della cultura italiana determinatasi a cavaliere dei secoli XVIII e XIX, in definitiva non ne espresse un giudizio positivo. «Egli – scrive Gentile – non si solleva al di sopra di quell'empirismo fenomenistico, scettico rispetto alla vera e propria filosofia che aveva appreso dal Hume»¹⁴. D'altra parte il giudizio di Gentile, su tutta la cultura siciliana prodotta sino alla prima metà del secolo XIX, è del tutto negativo; nella stessa opera sottolinea che «l'isola era stata sempre sequestrata, a causa del mare e della scarsezza dei commerci, da ogni relazione col resto del mondo»¹⁵. Il docente di Storia della filosofia dell'Ateneo di Palermo, da poco trasferito alla Normale di Pisa per sostituire l'antico maestro Donato Jaja, con tale interpretazione si discostava dall'interpretazione che della Sicilia del secolo XVIII aveva dato lo stesso Scinà nel *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo* (così come vedremo più avanti). A distanza di sedici anni dal saggio di Gentile, Pina Caronia scrisse una specifica monografia sul nostro autore, rimarcando che Domenico Scinà nel 1823, oltre che il *Discorso intorno ad Archimede*, diede alle stampe *I frammenti della Gastronomia* di

9. Cfr. F. Malvica, *Domenico Scinà*, in Aa.Vv., *Biografie e ritratti d'illustri Siciliani morti nel cholera l'anno 1837*, Palermo 1838, p. 16.

10. Cfr. V. Di Giovanni, *Storia della Filosofia in Sicilia*, Palermo 1873, vol. II; in particolare si veda il libro quarto (*La filosofia contemporanea in Sicilia*).

11. Ivi, p. 305.

12. Cfr. F. Guardione, *Domenico Scinà*, in *Scritti*, Palermo 1897, pp. 263-64.

13. Cfr. G. Gentile, *Tendenze materialistiche*, in *Il tramonto della cultura siciliana*, Firenze 1985, pp. 35-45.

14. Ivi, p. 41.

15. Ivi, p. 5.

Archestrato. Infatti, dopo essersi cimentato, nel 1813, nella raccolta e nel commento dei frammenti di Empedocle, nel 1823, con acume storico e filologico, Scinà si dedicò contemporaneamente sia al poeta siceliota di Gela vissuto nel IV secolo a.C. che al filosofo presocratico di Akragas vissuto nel V secolo a.C. Nel 1824 avrebbe dato alle stampe il primo volume del *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, confermando la sua visione generale della storia rispetto alla centralità della Sicilia nel vasto panorama della storia della cultura determinatasi nel cuore del Mediterraneo. «Narrando le glorie della sua terra, lo Scinà non si lasciò mai trasportare dall'entusiasmo che spinge talora a dire cose non vere o a esagerare la realtà. Guidato da maturo giudizio, si lasciava consigliare solo dalla ragione e si valeva quindi dell'autorità dei più antichi e savi scrittori e di quelli più vicini agli avvenimenti»¹⁶. Traendo spunto da queste parole di Pina Caronia, possiamo comprendere l'attenzione che Domenico Scinà dedicò alla *Bibliotheca sicula* di Antonino Mongitore, edita in due tomi nel 1708 con l'intento appunto di esaltare la posizione geografica e la tradizione culturale della Sicilia, essendo la più grande tra le isole del mar Tirreno, «Sicilia inter Thyreni maris insulas maxima»¹⁷.

Nel corso della seconda metà del secolo XX, l'opera e il pensiero di Domenico Scinà non sono stati trascurati. Nel 1969, Virgilio Titone ha curato, con una propria *Introduzione*, il *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*. In questa *Introduzione*, Titone scrive: «lo Scinà non fu soltanto uomo di studi, ma in tutti gli uffici ai quali fu chiamato, si distinse per rettitudine, avveduta energia, amore sollecito del pubblico bene»¹⁸. Nel 1987, Giuseppe Martano ha dato alle stampe, anche lui con una propria *Introduzione*, l'edizione anastatica delle *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle*, rilevando le competenze di Scinà sul piano filologico e storico. «Il merito maggiore da riconoscere allo Scinà – rimarca Martano – è nella paziente presentazione delle fonti, e nell'accurata confezione di una cornice storica in cui collocare l'antico pensatore»¹⁹. Nel 1990, Paolo Casini, pur essendo uno storico della filosofia, ha curato l'*Introduzione alla fisica sperimentale*, confermando un certo interesse per l'uomo di scienza (fisico e matematico), così come avrebbe fatto Pietro Nastasi nel 1998 con la monografia dedicata a *Domenico Scinà e la fisica palermitana fra Settecento e Ottocento*. Domenico Scinà, come docente di fisica e di letteratura greca, è ampiamente citato da Orazio Cancila²⁰ nella *Storia*

16. Cfr. P. Caronia, *Domenico Scinà*, Genova 1933, p. 50.

17. Cfr. A. Mongitore, *Bibliotheca sicula sive de scriptoribus siculis qui tum vetera, tum recentiora saecula illustrarunt, notitiae locupletissimae*, 2 volumi, Palermo 1708 (vol. I, *Apparatus ad bibliothecam siculam*, p. XI).

18. Cfr. V. Titone, *Introduzione a Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, Palermo 1969, pp. 44-45.

19. Cfr. G. Martano, *Introduzione a D. Scinà, Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle*, edizione anastatica, Bologna 1987, p. XI.

20. Cfr. O. Cancila, *Storia dell'Università di Palermo dalle origini al 1860*, cit.; in particolare le pagine 35-40.

dell'Università degli Studi di Palermo, in relazione al processo di rinnovamento culturale che si era determinato nell'isola, e a Palermo in particolare, nel corso della seconda metà del secolo XVIII. Come filosofo è stato ricordato da Girolamo Cotroneo, che lo ha qualificato come l'ultimo degli illuministi siciliani. In particolare, pur non riconoscendone le doti di scienziato, lo ha qualificato come autore cui spetta «invece un posto nella storia del pensiero filosofico»²¹.

Può sembrare strano, ma chi prende in esame le opere di Domenico Scinà, deve rilevare di trovarsi di fronte ad un uomo di scienza, che si è dedicato anche alla cultura umanistica, in genere, e alla filosofia, in particolare. In effetti, ponendo da parte o ignorando le opere di carattere scientifico, potremmo ricavare l'impressione di doverci confrontare con uno storico della filosofia *sui generis*. Il docente di Fisica della Panormitana Academia, si è trovato ad assumere la supplenza di Greco, mostrando doti di filologo e di storico di indubbio valore. Domenico Scinà, prima di dedicarsi alla cultura classica, aveva dato prova di essere un uomo di scienza di primo piano. Dai titoli che abbiamo sopra ricordato, si evince la vasta e articolata produzione di un uomo di scienza, che non trascura problematiche di ordine teorico che possono scaturire dai temi specifici della fisica, o, meglio, della scienza della natura, che secondo gli antichi presocratici andrebbe denominata fisiologia. Secondo tale chiave di lettura, non può apparire strano che il docente di Fisica, nel corso della sua attività accademica, abbia deciso di dedicare una monografia all'antico filosofo di Akragas vissuto nel V secolo a.C. Infatti Scinà, raccogliendo e commentando i frammenti delle due opere volle anche elaborare un quadro completo di Empedocle, inserendolo nel contesto storico del suo tempo e della città di Akragas.

Prima di Domenico Scinà, Empedocle aveva costituito oggetto di studio e di ricerca filologica da parte di Friedrich Wilhelm Sturz, che ad inizio del secolo XIX aveva raccolto i suoi frammenti con una monografia (*Empedocles Agrigentinus*) pubblicata a Lipsia nel 1805. Empedocle, nel corso della prima metà del secolo XIX, sarebbe stato studiato in termini filosofici e filologici da una serie di autori, che è opportuno ricordare: Simon Karsten, *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae*, Amsterdam 1838; Heinrich Stein, *Empedoclis Agrigentini fragmenta*, Bonn 1842; Friedrich Wilhelm Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, I, Paris 1860. Sul finire del secolo XIX uscì la prima edizione de *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* (1896) di Friedrich Nietzsche. Questi, da giovane docente di filologia classica nell'Università di Basilea, ad Empedocle aveva riservato un posto di rilievo nell'ambito delle lezioni su *I filosofi preplatonici* tenute nel semestre estivo del 1872. Invece, ad inizio del secolo XX, in Italia, bisogna ricordare l'opera di Emilio Bodrero (*Il principio fondamentale del sistema di Empedocle*) apparsa a Roma nel 1905; inoltre Ettore Bignone, autore della raccolta *I poeti filosofi della Grecia: Empedocle*, data alle stampe a Torino nel 1916. A distanza di circa 20 anni, a Napoli nel 1935, Rodolfo Mondolfo avrebbe pubblicato *I frammenti di Empedocle*.

21. Cfr. G. Cotroneo, *L'ultimo degli illuministi: Domenico Scinà*, in *Trittico siciliano*, Roma 1985, p. 28.

Empedocle ha sempre suscitato curiosità e interessi nei vari ambiti della cultura umana. La scomparsa del poeta filosofo è stata immortalata da Friedrich Hölderlin con la tragedia specificamente dedicata alla “morte di Empedocle” stesa negli anni 1798-99; *La morte di Empedocle* avrebbe costituito la base per la stesura di altre opere di questo genere; non a caso Theodor Curti, nel 1909, ha scritto il poema *La festa di Empedocle*; Raymond Guérin ha composto in prosa nel 1950 un'altra tragedia su *Empedocle*. Invece Claude Edmonde Magny, nel 1945, ha pubblicato *I sandali di Empedocle*, confermando un persistente interesse per il filologo di Akragas, così come è ribadito con il rinvenimento del Papiro di Strasburgo risalente al lavoro di studio e di ricerca svolto da Alain Martin e da Oliver Primavesi nel 1994-95. In tal modo si è integrata ed arricchita la raccolta dei frammenti di Empedocle originariamente collazionati ed ordinati da Hermann Diels (*Die Fragmente der Vorsokratiker*) nel 1903 e successivamente curati da Walther Kranz. Sul piano delle interpretazioni suggestive ed accattivanti, non va trascurato il padre della psicoanalisi, che nel pieno della sua maturità ha posto a confronto la teoria dualistica delle pulsioni di *eros* e *thanatos* con la teoria dualistica delle due forze di amore (φιλία) e di odio (νεῖκος). A questo proposito di Freud sono da ricordare il saggio su *Analisi terminabile e interminabile* edito nel 1937 e il *Compendio di psicoanalisi*, scritto a Londra nel 1938, ma apparso postumo nel 1940.

Tornando a Domenico Scinà, occorre sottolineare che le *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle* videro la luce nel 1813 a Palermo per i tipi della Stamperia reale; l'autore si firmò come regio storiografo, producendo la monografia sull'antico filosofo di Akragas in quattro memorie. La prima memoria è scritta *Sull'età d'Empedocle gergentino*, la seconda *Sulla vita d'Empedocle gergentino*, la terza *Sulla filosofia di Empedocle gergentino*, la quarta *Su i Frammenti delle opere di Empedocle gergentino*. Infatti, da storico, Domenico Scinà dedicò il suo lavoro *Alla memoria di Rosario Gregorio*, “Professore di diritto pubblico sicolo. Regio storiografo ec. ec.”, non a caso considerato maestro ed amico. L'autore delle *Considerazioni sopra la storia di Sicilia dai tempi normanni sino ai presenti* era scomparso da tre anni e Domenico Scinà, nel 1813, ritenne opportuno svolgere una ricerca, oltre che di tipo filologico e filosofico, di tipo storico e storiografico, con l'obiettivo di illustrare “le cose di Sicilia” nell'ampio panorama della cultura occidentale.

Secondo tale chiave di lettura, si comprende il contenuto delle prime due memorie, rispettivamente dedicate al periodo storico in cui visse Empedocle e alla sua vita determinatasi nel corso del V secolo a.C., ossia nella fase in cui la filosofia acquisiva il suo primato sia nell'Ellade che nella Magna Graecia. Sicché Agrigento, nel contesto della Magna Graecia, poteva essere posta a confronto con Elea e la Scuola di Parmenide, con Crotone e la Scuola di Pitagora. Però non bisogna credere che Agrigento fosse un'isola felice, se solo si fa mente locale alla tirannide instaurata da Terone, alla cui morte (avvenuta nel 472 a.C.) il potere passò nelle mani di Trasideo; questi fu sconfitto da Gerone,

tiranno di Gela, per cui nella città di Agrigento si consolidò un governo dispotico, che Empedocle osteggiò apertamente e senza alcuna esitazione. A seguito di tale circostanza, Empedocle, all'età di venti anni, scelse la strada dell'esilio volontario; perciò viaggiò a lungo per la Sicilia e per l'Ellade, riscuotendo ampi consensi e onorificenze. Non a caso Diogene Laerzio scrive: «Nel periodo in cui soggiornò a Olimpia, fu ritenuto degno di una eccezionale deferenza, cosicché nelle adunanze non si faceva menzione di nessun altro come di Empedocle»²².

Di tale circostanza Domenico Scinà seppe tener conto, sottolineando il costante impegno sociale e politico di Empedocle; sicché scrive «ci basta di poter dire, che la sua vita fu legata al periodo della libertà Gergentina; ch'ei fiorì in Sicilia, quando questa avea scosso il giogo de' Tiranni; quando in Atene governava Pericle le cose pubbliche, cominciò la guerra del Peloponneso; quando in Roma, tolti i Decemviri, furono restituiti i Consoli, e creati i Censori, e i Tribuni militari»²³. Infatti a Domenico Scinà non sfuggì che Empedocle visse in Sicilia nel momento in cui l'isola si trovava al massimo del suo splendore culturale ed economico; da questo convincimento emerge l'amore di Scinà per la sua terra. Egli considera le città di Siracusa e di Agrigento al pari di Atene, grazie all'opera di Archimede e di Empedocle particolarmente sensibili allo sviluppo e alla promozione della cultura.

Empedocle apparteneva ad una famiglia nobile e ricca, che gli poté garantire un'elevata e raffinata educazione; infatti, ancora giovinetto, ebbe l'opportunità di ascoltare Senofane, che in quegli anni peregrinava da una città all'altra della Sicilia recitando le sue poesie filosofiche; questa fu per Empedocle un'esperienza di breve durata, perché, essendo Senofane uno spirito vagabondo, presto lasciò l'isola, costringendo Empedocle a trasferirsi ad Elea per ascoltare Parmenide, che a sua volta era stato discepolo di Senofane. Ben presto Empedocle si allontanò dall'insegnamento di Parmenide; infatti, «venutegli a fastidio le sottigliezze di quella scuola, l'abbandonò»²⁴, per orientare il suo interesse per la filosofia della natura. In quel tempo andava di moda la dottrina pitagorica che rappresentava «la filosofia dominante, più che ogn'altra»²⁵; pertanto anche Empedocle rimase affascinato da questi insegnamenti. Tuttavia l'interesse per Pitagora in Empedocle non fu così elevato al punto di divenire «servo di questa dottrina»²⁶. Scinà sostiene che Empedocle, dopo l'esperienza con la scuola eleatica e con quella pitagorica, decise di recarsi in Oriente, dove «andò egli istruendosi prima d'ogn'altro nelle scienze naturali»²⁷. Da ciò il forte interesse

22. Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII, 66; la citazione è tratta dall'edizione curata da G. Reale, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano 2006.

23. Cfr. D. Scinà, *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle*, Palermo 1813, volume primo, pp. 37-38; le citazioni sono tratte dall'edizione anastatica curata da G. Martano, 2 voll., cit.

24. Ivi, vol. I, pp. 64-65.

25. Ivi, p. 70.

26. Ivi, p. 71.

27. Ivi, p. 72.

per le scienze occulte, in genere, e per la teurgia e la magia, in particolare. Empedocle, in Oriente, avrebbe scoperto ed assimilato il culto dei misteri. Perciò non dovrebbe risultare strano l'avvio delle *Purificazioni* (DK 112), ove Empedocle si qualifica "non più mortale", ma "come dio immortale". Se ci atteniamo ad un certo modo di leggere le *Purificazioni*, Empedocle, così come sostiene Ettore Bignone, può essere rappresentato come «un uomo per il quale il mondo della natura e quello dello spirito non sono ancora divisi, ma insieme vibrano in comuni ricambi di vita»²⁸.

Domenico Scinà si dedicò ad Empedocle in una fase in cui la storia della cultura non aveva ancora maturato le varie esegesi che si sarebbero svolte nel corso dei secoli XIX e XX. Oggi, ad inizio del secolo XXI, sia Domenico Scinà che Empedocle continuano a suscitare un certo interesse: Scinà come uomo di scienza che si rivolge alla filosofia antica per completare le sue curiosità di ricercatore e di storico; Empedocle come poeta e filosofo, che nel tempo ha sollecitato non pochi rappresentanti delle varie componenti della cultura umana. L'idea di un Empedocle taumaturgo e sciamano risale a Diogene Laerzio, che nelle *Vite dei filosofi* (VIII, 51-76) riporta le varie versioni sulla morte leggendaria del filosofo di Akragas. A questo proposito non è da trascurare la presenza di Empedocle nel *De rerum natura* (I, 712-713) di Lucrezio, per il quale il principio di *eros* sarebbe da identificare con la rappresentazione allegorica della dea Venere, intesa come forza vivificatrice della natura. Perciò Werner Jaeger ha sostenuto che: «Scegliendo Afrodite quale sua dea della creazione, Empedocle non solo ha reso razionale il mito, ma anche divinizzato la natura e fatto trionfare il mistero della vita sul regno della materia "inanimata"»²⁹. Sicché, secondo il filologo tedesco, Empedocle avrebbe riconosciuto il divino nella natura riscontrando il perenne fluire della vita mediante le due forze di amore e odio. Del medesimo avviso risulta essere lo studioso francese Jean-Pierre Vernant, che però ha riscontrato un carattere diverso nel *Poema lustrale* rispetto al *Poema fisico*. Sulla linea di Jean-Pierre Vernant si è trovato Jean Bidez, criticato da Eric Dodds, per il quale invece Empedocle incarna la figura dello sciamano sia nell'una che nell'altra opera. In ogni caso, secondo Emilio Bodrero, Empedocle è stato anche un naturalista e un uomo di scienza, incuriosito dal divenire della natura su cui insistono le due forze di attrazione e di repulsione. Pertanto sarebbe anche l'antesignano della moderna chimica molecolare. Senza dubbio avere concepito l'universo come una sfera divina ha presupposto la concezione della teoria evoluzionistica, così come sottolineato da Robert Baccou (*Histoire de la science grecque de Thalès à Socrate*). In effetti il primo ad avere interpretato i testi di Empedocle in questi termini è stato Domenico Scinà, per il quale il principio di casualità sta alla base della sua concezione generale della realtà. Del medesimo avviso è Jean Zafiropulo, per il quale il divenire della natura si estrinseca dal regno vegetale a quello animale nel rispetto della selezione naturale presupposta da Charles Darwin.

28. Cfr. E. Bignone, *Empedocle. Studio critico*, Torino 1916, p. 12.

29. Cfr. W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze 1961, p. 237.

Domenico Scinà, nelle sue *Memorie*, ricorre alle testimonianze di Stobeo, di Plutarco e dello stesso Aristotele, per riscontrare la concezione atomistica della natura ripresa e sviluppata presso la scuola di Abdera con Leucippo e Democrito. Per ciò che attiene ad Empedocle, Scinà scrive: «Costui cercò nella materia le sue unità, e dividendo e suddividendo i corpi giunse a quelle *molecole*, che più non si potean dividere. Ma dove i sensi mancarono, supplì colla ragione, e proseguendo la divisione delle *molecole* col suo pensiero, s'accorse potersi queste sempre più di nuovo dividere. Venne però affermando che i suoi elementi degli elementi eran divisibili; ma solo colla mente non già col fatto»³⁰. In questo caso, ad esprimersi non è solo lo storico, ma anche il fisico, che sa intuire l'atomismo elaborato nel corso del XX secolo; gli atomi sono particelle indivisibili, che però mentalmente vanno considerati ulteriormente scomponibili. La chiave di lettura di Domenico Scinà è stata ripresa da Jean Bollack, il quale sostiene appunto che «questi corpi ultimi tuttavia non sono altro che delle particelle di elemento, l'elemento stesso»³¹.

Se volessimo riassumere le diverse e a volte contrastanti interpretazioni che sono state date di Empedocle, per un verso, potremmo attenerci all'esegesi di Ettore Bignone e, per un altro verso, all'esegesi di Carlo Gallavotti. Bignone, attenendosi alla lettura del *Poema fisico*, in Empedocle, ha riscontrato l'uomo di scienza che pone in atto i principi dell'osservazione e dell'esperimento, suggeriti al proprio allievo Pausania; invece, attenendosi alla lettura del *Poema lustrale*, in Empedocle ha riscontrato lo sciamano e il taumaturgo che fa ricorso alla magia e alle scienze occulte. Perciò Bignone è convinto che esistano due figure di Empedocle, l'una contrapposta all'altra. Invece Gallavotti, sia nel *Poema lustrale* che nel *Poema fisico* ha riscontrato un solo Empedocle, testimone e sostenitore non già del pampsichismo bensì del pansomatismo. Secondo Gallavotti, «la perfezione del tutto si somma teleologicamente nell'unità dello sfero, dove ogni divergenza ed ogni differenza sono scomparse»³². In buona sostanza il *Poema lustrale* sarebbe pervaso da un diffuso stile allegorico, da interpretare in sintonia con lo stile rigoroso del *Poema fisico*.

Tornando all'Empedocle di Scinà, è opportuno ricordare la conclusione del saggio su Archimede dove Domenico Scinà scrive: «Imitiamone le virtù, gli studj, occupandoci con assiduità delle severe scienze, onore e delizia dell'umano intelletto, mostriamo, che gl'ingegni siciliani non sono ancora spenti, e che nella bella Trinacria, la quale è stata sempre ferace di valenti uomini, possono anche ora nascere degli Archimedi»³³. Questo giudizio su Archimede di Siracusa si potrebbe estendere ad Empedocle di Agrigento. In tal modo il nostro fisico dell'Accademia palermitana mostra di non avere avuto semplici curiosità per la cultura classica. Gli studi su Empedocle, prima, e su Archimede dopo,

30. Cfr. D. Scinà, *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle*, cit., vol. II, p. 11.

31. Cfr. J. Bollack, *Empédocle*, Paris 1965, vol. I, p. 26.

32. Cfr. C. Gallavotti, *Empedocle. Poema fisico e lustrale*, Milano 1975.

33. Cfr. D. Scinà, *Discorso intorno ad Archimede*, Palermo 1823, p. 114.

sono la testimonianza delle doti filologiche e storiografiche di Scinà, capace di muoversi sul tessuto specifico della scienza e della cultura umanistica. Da questi studi emerge l'intento di rilevare il ruolo svolto dalla Sicilia nel contesto della cultura classica, sia nell'ambito di quella umanistica e filosofica con Empedocle, che nell'ambito di quella scientifica e fisico-matematica con Archimede. Empedocle, ad Agrigento, nel corso del V secolo a.C., ed Archimede, a Siracusa, nel corso del III secolo a.C., sono due autori in grado di rappresentare una storia della cultura che si estese nell'ampio panorama della cultura ellenica ed ellenistico-romana. D'altra parte, se scorriamo le pagine iniziali del *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, troviamo un giudizio chiaro sul ruolo svolto dalla Sicilia nel corso del secolo dei lumi. Il nostro storico non di professione vi sostiene: «Il tempo, che corre dal 1714 al 1730, di cui prendiamo a discorrere, è glorioso per la Sicilia, e per la città di Palermo particolarmente. Trovansi opere di grande importanza, ardore di studio, nuove accademie, e nobili promotori delle scienze, e studiosi ancor essi delle lettere»³⁴. Perciò in termini divergenti da non pochi storici ufficiali che si son succeduti nel tempo, Domenico Scinà sostiene la tesi secondo la quale il processo di unificazione culturale dell'Italia si sarebbe determinato nel corso del secolo XVIII, con notevole anticipo rispetto al conseguimento dell'unità politica avvenuta nel corso del secolo XIX. A questo proposito la memoria storica ricorre alle *Riflessioni politiche* che Tommaso Natale scrisse nel 1759, anticipando il contenuto *De' delitti e delle pene* pubblicate da Cesare Beccaria nel 1764.

Al di là dell'interpretazione data dell'illuminismo italiano, Domenico Scinà oggi va ricordato come interprete della cultura classica, che vide la Sicilia in una posizione di primo piano nel vasto ed articolato panorama della Magna Graecia. Probabilmente, se vi fu una Grande Grecia rispetto alla Grecia, all'interno della Magna Graecia vi fu una parte di essa che svolse un ruolo più significativo nell'ampio contesto della civiltà mediterranea. La Sicilia fu ed è la regione più grande del Mediterraneo, di cui occupa la posizione centrale. Da Omero a Leonardo Sciascia abbiamo testimonianze inconfutabili sulla partecipazione attiva e non passiva della Sicilia. Da questo punto di vista, Domenico Scinà, interprete di Empedocle e di Archimede, costituisce un esempio significativo, se riteniamo di ricostruire la storia della filosofia del Mediterraneo e della Magna Graecia.

34. Cfr. Id., *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, edizione anastatica a cura di V. Titone, cit., pp. 53-54.

Qohélet, disciple d'Empédocle

di *Jad Hatem*

L'improbable titre sous lequel se présente mon intervention n'est pas né d'un rapprochement hasardeux entre deux figures qui ne se sont jamais rencontrées et dont on aurait de la peine à trouver des points d'intersection. L'idée d'une proximité entre le philosophe agrigentain et le penseur biblique m'est venue d'un passage de l'Épitomé de l'histoire des États du penseur syriaque orthodoxe Ibn al-'Ibrî (Bar Hebraeus), philosophe¹ et théologien surtout, qui vécut en Iraq au XIII^e siècle. On y lit en effet : « À son époque (celle de David) vivait Empédocle (Ambizhoqlîs) le sage, un des cinq piliers, à savoir : lui-même, Pythagore, Socrate, Platon et Aristote. Il fut le premier à nier que l'essence (*dhât*) du Créateur eût des attributs, disant : son essence est son existence et son existence est son essence. Quant à sa vie et sa sagesse, ce sont deux significations adventices qui n'induisent aucune différenciation dans l'essence.

Il a un livre sur la fausseté de la résurrection (littéralement : Retour) spirituelle de même que de la résurrection corporelle. Sa doctrine fut adoptée par Salomon fils de David dans son livre où il se nomme lui-même Qohélet, c'est-à-dire « celui qui rassemble » (*al-jâmi'*), et où il suit la doctrine des sempiternistes (*dahriyya*) »².

Les *dahriyya*, à savoir les tenants du *dahr* (*al-qâ'ilun bi-l-dahr*) sont des matérialistes bien que le terme qui les qualifie n'ait pas de rapport direct avec la notion de matière puisqu'il signifie une longue période de temps. Que si ce temps se prolongeait indéfiniment, il n'y aurait ni commencement du monde ni fin, ce qui, par le fait même, exclut toute résurrection et interdit, par conséquence, la croyance dans un autre monde. Une acception plus ferme de la désignation du sempiterniste ira jusqu'à en faire tout à tour ou ensemble : un athée, un rationaliste (récusant la superstition) et un épicurien. Ghazali le définira de la

1. Il rapporte dans son *Livre de la colombe* (*Khtovo dh-yawno*, ch. IV) qu'il acquit, non sans difficulté, l'essentiel de la sagesse grecque, dont la métaphysique.

2. *Mukhtasar Târikh al-duwal*, Beyrouth, 1890, p. 50 (Daniel de Smet, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Bruxelles, 1998, p. 201-202).

manière suivante : il nie l'existence de l'Artisan qui dirige le monde, qui est savant et doté de puissance, soutenant que le monde n'a cessé d'exister et ce par soi-même sans un Agent. Le dahrî enseigne aussi que l'animal provient du sperme et le sperme de l'animal, cela depuis toujours et à tout jamais³. Autrement dit : la puissance de vie est immanente à la matière et se reprend d'elle-même comme le serpent qui se mord la queue.

Les théologiens orthodoxes lesquels soutiennent au contraire que seul Dieu est éternel et tout puissant et qu'il a créé le monde, rangent les tenants du dahr pour qui les corps sont mobiles depuis toujours et infinis, parmi les mécréants sans les rattacher généralement à une école comme si leur opinion avait le caractère du disparate. On notera toutefois que Ghazâlî leur suppose l'unité d'un groupe (*firqat*) possédant une doctrine (*madhbab*) et qu'il les place parmi les philosophes dont ils forment la première catégorie (çinf). Ghazâlî les distingue d'une autre catégorie de philosophes, les naturalistes (*tabî'iyûn*) qui admettent l'existence de Dieu mais, comme les sempiternistes, nient la Résurrection, le Jugement dernier, et bien entendu le Paradis et l'Enfer. Le remarquable, pour notre propos, est que la chronologie de Ghazâlî place les sempiternistes avant les naturalistes et ceux-ci avant les philosophes, Socrate, Platon et Aristote.

Arguments des sempiternistes selon Ibn Hazm : rien n'apparaît de neuf qui ne provienne d'une chose du monde, substance ou accident. En outre, si Dieu était créateur il aurait créé quelque chose de tout à fait différent de lui, ce qui est impossible, il aurait agi par intérêt comme un être du monde ou sinon par un mouvement de sa nature ce qui aurait rendu son acte éternel⁴. Autant de façons de nier Dieu ou, ce qui revient au même, de le rabaisser jusqu'à la matière.

On peut conclure de ces considérations que si l'on suivait la distribution de Ghazâlî, l'*Ambizhoqlîs* de Bar Hebraeus serait plutôt naturaliste que sempiterniste au sens strict puisqu'il admet la thèse d'un Dieu créateur.

L'Empédocle arabe a des traits spécifiques qu'il convient de mettre en évidence. La connaissance que les penseurs arabes eurent de l'Empédocle grec fut défectueuse car ils n'eurent pas accès à l'œuvre propre du présocratique même si ici ou là, l'un ou l'autre prétend avoir eu sous les yeux un ouvrage portant sa signature⁵. Ils durent se contenter de puiser soit dans les écrits d'Aristote qui leur sont parvenus, soit dans des doxographies comme le *Kitâb Amûniyûs fî arâ' al-falâsifa*, soit de le rattacher à des doctrines tardives d'inspiration plotinienne et même musulmane. La règle, qui souffre exception, veut qu'on le place parmi les sept piliers de la sagesse (ramenés à cinq dans la liste de Âmirî en son *al-Amad 'ala l-abad*) dont l'enseignement était pur. Le fait que chez Bar Hebraeus c'est le nombre 5 qui est retenu laisse à penser que son information remonte à Âmirî, ce que confirme une autre indication. L'aberrante thèse suivant laquelle Qohélet fut un contemporain du roi David

3. *Al-Munqidh min al-dalâl*, ch. III.

4. *Kitâb al-Fiçâl*, Le Caire, 1317h, I, p. 9.

5. Cf. *Empedocles Arabus*, p. 56, 202.

vient de Âmirî : « Le premier à qui a été attribuée la sagesse fut Luqman le sage. Dieu dit : « Nous avons donné la sagesse à Luqmân ». C'était du temps de David le prophète. Tous deux séjournèrent en Syrie. Empédocle le Grec se rendait souvent chez lui, à ce que l'on rapporte, et puisait à sa sagesse. Mais quand il revint en Grèce, il enseigna au sujet de la formation du monde comme il voulut. Le sens exotérique s'en trouva en opposition avec la doctrine du Retour (*ma'âd*). Les Grecs lui attribuaient la sagesse parce qu'il avait été le compagnon de Luqmân le sage. Bien plus, il fut le premier d'entre eux à qui on attribua la sagesse. Un groupe d'ésotéristes (*bâtiniyyat*) se réclame de sa sagesse, proclame sa prééminence et prétend qu'il usait de symboles dont il est rare de pénétrer le sens »⁶.

La citation du Coran est tirée de la sourate 31 qui porte le nom du personnage et qui le montre soucieux de proclamer l'unicité de Dieu, interdisant de lui associer une créature. Les enseignements qu'il prodigue à son fils et les recommandations de piété qu'il lui fait s'alignent sur le reste du Livre sacré. Sa contemporanéité avec David ne figure pas dans le texte⁷ et guère davantage le fait qu'il fut le premier des sages, ce qui implique que la philosophie lui doit son impulsion originelle⁸. En faisant d'Empédocle une sorte de disciple de Luqmân, Âmirî vise deux buts : 1/ surdéterminer la philosophie par la prophétie (ou par le Coran, puisque le premier verset de la sourate le présente comme un « livre de sagesse (littéralement : sage) », et 2/ signaler Empédocle comme le premier philosophe, place qu'il ravit ainsi à Pythagore. Plutôt que disciple de Pythagore (comme l'atteste Prophyre⁹), Empédocle devient son inspirateur ce qui explique que dans la liste des cinq piliers établie par Bar Hebraeus, il passe avant Pythagore, la suite respectant la chronologie¹⁰.

De David (qui est à la fois prophète (*nabî*) et messenger (*rasûl*), ce que Luqmân ne fut pas), Âmirî ne dit pas s'il s'est occupé d'instruire l'un et l'autre personnage bien que la conspatialité ait été alléguée aussi bien que la contemporanéité. Mais il est clair que l'affaire n'est pas que de datation. Il importe que la Parole de Dieu ait été présente à cette époque également sous la forme d'un Livre révélé (cf. Coran 4:163).

Au vu de la documentation réunie sur l'Empédocle arabe, il apparaît que Bar Hebraeus dépend pour son information de base de Sa'îd al-Andalusî, comme le fait remarquer Daniel De Smet¹¹, mais c'est lui qui spécifie les attributs essentiels

6. *Ibid*, p. 160-161, 181-182.

7. Elle n'est pas propre à Âmirî. De Smet (p. 43), mentionne plusieurs auteurs qui leur ont imaginé ce rapport, et déjà du temps des Omayyades.

8. Il est à noter que le chrétien Hunayn ibn Ishâq fait une place à Luqmân dans son Âdâb al-falâsifat, sorte de florilège (essentiellement apocryphe) de sentences morales attribués à des penseurs de langue grecque. Le tient-il pour un Grec ? Sans doute pas. Cette exception est censée le mettre en règle avec le verset coranique. Il n'a pas cru bon de mentionner Empédocle.

9. *Vie de Pythagore*, 29.

10. Même succession chez Sa'îd al-Andalusî (*Empedocles Arabus*, p. 167, 192-193).

11. *Empedocles Arabus*, p. 82.

comme *Existence, Sagesse et Vie*¹², opère le rapprochement avec Sabellius et surtout affirme que Qohélet s'est inspiré d'Ambizhoqlís. On le constate par une simple mise en parallèle du texte de Sa'îd et des deux passages de Bar Hebraeus déjà cités. Le texte de Sa'îd vaut pour nous comme un résumé de la doctrine de l'Empédocle arabe pertinente pour l'évaluation de l'Empédocle de Bar Hebraeus :

« Les plus importants de ces philosophes parmi les Grecs sont au nombre de cinq. Le premier d'entre eux dans le temps est Empédocle ; puis viennent Pythagore, Socrate, Platon et Aristote, le fils de Nicomaque. Quant à Empédocle, il vivait à l'époque de David, le prophète, d'après ce que rapportent ceux qui sont versés dans les histoires des nations. Il avait emprunté la sagesse à Luqmân en Syrie ; puis il gagna la Grèce. Il enseignait au sujet de la création du monde des choses dont le sens exotérique était en opposition avec la doctrine du Retour. Pour cette raison certains d'entre eux se dissocièrent de lui, tandis qu'un groupe de Bâtinites¹³ se réclame de sa sagesse et prétend qu'il usait de symboles qui sont rarement compris. Muhammad ibn 'Abd Allâh ibn Masarra al-Jabalî, le bâtinite de Cordoue, était épris de sa philosophie et se livrait avec zèle à son étude.

(Empédocle) était le premier à enseigner l'union entre les significations (*ma'ânî*) des attributs de Dieu ; il prétendait que toutes se réfèrent à une seule chose : bien que la connaissance, la libéralité et la puissance puissent Lui être attribuées, Il ne possède pas de qualités distinctes qui seraient propres à ces différents noms. Au contraire, il est réellement l'Un (*Wâhid*) qui ne peut jamais être multiplié de quelque manière que ce soit, à l'inverse des autres êtres. Car les unités dans le monde sont exposées à la multiplication soit en leurs parties, soit en leurs qualités, soit par leurs semblables, alors que l'essence du Créateur est élevée au-dessus de tout cela (...). Pythagore vint après Empédocle dans le temps »¹⁴.

Si le chrétien Bar Hebraeus retient la contemporanéité avec David, il ne considère pas qu'Empédocle est son disciple, pas plus d'ailleurs que de Luqmân (que la Bible ne connaît pas). Il n'ignore pas ces opinions qui circulent, mais se contente de les noter en marquant que certains disent que Thalès est le premier philosophe, d'autres que c'est Pythagore. Lorsqu'il mentionne Luqmân, il prend soin de noter que ce sont certains musulmans qui font de lui le premier homme, contemporain de David, à être qualifié de sage et qu'il a inspiré Empédocle¹⁵. Nous assistons à un renversement : c'est Salomon qui devient le disciple d'Empédocle. Certes, le fils de David n'est considéré comme un prophète que pour l'Islam. S'il l'avait été également pour Bar Hebraeus, la

12. Dans le *Candélabre du sanctuaire*, les hypostases se déclinent comme 1. Sage et vivant ; 2. Sagesse ; 3. Vie (3^e base, in *Patrologia orientalis*, XXVII, 1954, p. 569).

13. Terme qui désigne habituellement les shî'ites et particulièrement les ismaéliens.

14. *Tabaqât al-Umam*, Beyrouth, 1912 (*Empedocles Arabus*, 167, 192-193).

15. *Mukhtasar Târikh al-duwal*, p. 51.

prophétie eût été subalternée à la philosophie. Nul besoin d'aller jusque là, il suffit que la sagesse profane du Roi provienne du philosophe. En effet, ce n'est pas au Cantique des cantiques que Bar Hebraeus se réfère, ni même au Livre des Proverbes – pour ce qu'il contient une métaphysique et la suggestion d'une Providence (Pr 8:22-31) –, c'est à l'Ecclésiaste en sorte que le renversement ne paraît pas scandaleux car il est clair que pour le théologien nous avons affaire à un ouvrage de philosophie. Contrairement à ce que sa doxographie traditionnelle enseigne, l'Empédocle arabe ne puise donc pas dans les vérités de la prophétie. Il va son chemin propre. Et c'est sur ce chemin qu'il entraîne Salomon à qui la Sainte Écriture n'a pas manqué de reprocher de multiples accointances avec le paganisme.

Le premier élément retenu par Bar Hebraeus est qu'Ambizhoqlîs inaugure la thèse suivant laquelle l'essence du Créateur n'a pas d'attributs – opinion qui dérive de la conviction qui fait de l'Agrigentin un néoplatonicien qui identifie Dieu à l'Un qui ne peut être multiplié et qui n'est pas saisissable par le langage. Que si des attributs sont énumérés, ils ne font en réalité qu'un avec l'essence. Bar Hebraeus l'exprime ainsi : les notions de Vie et de Sagesse sont annexées à l'Essence sans y introduire une différenciation. Mais alors que les penseurs musulmans félicitent l'Empédocle arabe pour cette grande décision théorique, Bar Hebraeus lui en fait reproche car elle menace la Trinité chrétienne. Comme dans sa façon de voir, Vie et Sagesse renvoient à deux des hypostases, Ambizhoqlîs aurait pavé la voie à l'hérésie du modalisme : « À cette époque apparut dans la ville de Byzance un prêtre nommé Sabellius. Il dit que les trois hypostases (*aqânîm*) – l'existence, la sagesse et la vie – ne sont pas des significations (*ma'ânî*) ajoutées à l'essence de Dieu ; ce sont plutôt des attributs relatifs dont aucun ne désigne une chose qui se situe à l'extérieur : le Créateur existe, mais pas par une existence ; Il est savant, mais pas par une sagesse ; Il est vivant, mais pas par une vie. Je dis que ceci est la doctrine même d'Ambizhoqlîs concernant les attributs. Elle a également été adoptée par une fraction parmi les savants musulmans et elle implique la négation des attributs ».¹⁶ La confusion opérée entre l'essence et les attributs fait perdre aux attributs leur intrinsèque réalité. Ils deviennent de simples noms au lieu de garder leur caractère d'hypostases ici qualifiées de *ma'ânî*, terme qu'il reprend à Sa'îd al-Andalusî, mais qui est également en usage dans la théologie chrétienne¹⁷.

Bar Habraeus hérite ici d'une longue tradition de la théologie arabe chrétienne qui rejette la thèse des philosophes et de certains théologiens musulmans qui soutiennent que Dieu est dépourvu d'attributs essentiels en sorte qu'il ne soit que le seul *existant*¹⁸, ce qui, dans l'optique chrétienne correspond uniquement au Père ou à la seule substance divine. Bar Hebraeus n'a pas de problème pour

16. *Mukhtasar Târikh al-duwal*, p. 128 (*Empedocles Arabus*, p. 172, 202)

17. Sur l'emploi technique de ce terme en théologie chrétienne, cf. Rachid Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 168-169.

18. Cf. *Ibid.*, p. 188-189. Le Père est parfois qualifié de « Premier Existant » (*Ibid.*, p. 216).

décliner la Trinité comme Existence, Sagesse et Vie¹⁹. Ce qui doit permettre de comprendre son assertion suivant laquelle Ambizhoqlîs prétend que l'essence de Dieu est son existence et que son existence est son essence. Cela ne revient pas à une quelconque variation sur la preuve ontologique de l'existence de Dieu, l'essence enveloppant l'existence. On assiste plutôt à une réduction de l'essence et de l'existence l'une à l'autre, ce qui priverait Dieu de ses deux autres hypostases. Ce que l'on peut comprendre de deux façons : soit un modalisme patricentriste : le Père absorbe toutes les hypostases, soit un modalisme absolu négateur des trois hypostases. Qu'il faille opter pour la deuxième option, la référence au strict monothéisme musulman suffit à y inviter.

Patentes sont les raisons qui poussent Bar Hebraeus à polémiquer avec l'Empédocle arabe au sujet de la Trinité. Moins claires celles qui lui rattachent l'enseignement de Qohélet. Deux points sont ici à considérer : la portée du Retour que l'Empédocle arabe aurait récuser et le sens à attribuer à la notion de dahriyya que Daniel de Smet traduit par « doctrine des matérialistes » alors que je propose le vocable plus neutre de sempiterniste.

Il faut noter d'abord l'ambiguïté du terme de *ma'âd* (Retour) qui peut signifier à la fois la restauration d'un état antérieur et, dans un contexte chrétien et musulman, la Résurrection au jour du Grand Rassemblement eschatologique – auquel cas il est parlé du *ma'âd jismânî*, soit la résurrection des corps après qu'ils auront été soit réduits au néant soit effrités. Avicenne et certaines écoles, ismaéliennes notamment, tenant au seul Retour spirituel (le paradis signifiant l'union avec l'Intellect universel) en conférant au Retour corporel une signification ésotérique (ce qui est grave hérésie à la fois pour le christianisme et pour l'orthodoxie musulmane), Bar Hebraeus tient à noter qu'Ambizhoqlîs rejette l'une et l'autre. Ce qui justifie l'imputation de sempiternisme car s'il n'y a pas de jugement dernier de quelque nature que ce soit, le monde n'a pas de terme et tout se joue ici-bas sans que rien ne se poursuive dans un ailleurs ou une réalité invisible (paradis ou enfer). De quoi mériter l'accusation d'hérésie, voire d'impiété. Les disciples d'Empédocle se seraient égarés en ne tablant pas leur réflexion sur la contingence du monde formellement établie par le Coran.

On remarquera que le théologien surinterprète les indications fournies par sa source qui s'était contentée de noter que l'enseignement de l'Empédocle arabe comportait un sens exotérique qui contredisait la doctrine du Retour. D'une part, l'Andalou n'allait pas jusqu'à accuser son Empédocle de nier de manière spécifique même le Retour spirituel (il qualifie de faible sa théorie, « éloignée qu'elle est de la pureté de la philosophie et située hors des doctrines

19. Voir *Ibid.*, p. 157, Cette distribution n'est pas unanimement reçue parmi les arabes chrétiens. Yahyâ ibn 'Adî prend la peine de récuser que la Vie équivaille à l'Esprit Saint puisque d'une part, elle n'est pas propre à la divinité et est, d'autre part, attribuable aux trois hypostases. Il défend en revanche l'identification du Fils à la Sagesse (voir sa réfutation d'Al-Warrâq, in Nadine Abbâs, *Nazhariyyat al-tawhîd wa-l-tathlîth 'ind Yahyâ ibn 'Adî fî kitâbihî* « *Al-Radd 'alâ l-Warrâq* », Beyrouth, Cerpoç, 2014, p. 384, 416).

véridiques »²⁰ ; et d'autre part, il lui assurait une voie de sortie en incriminant seulement le sens exotérique – ce que Bar Hebraeus ne retient pas. Aurait-il bénéficié d'une autre source d'informations ? L'étonnant est que si l'on mentionne souvent que la doctrine de l'Empédocle arabe laisse à désirer pour ce qui regarde le Retour, nul ne l'accuse d'avoir également sacrifié le Retour spirituel. Il y a dans la documentation, bien au contraire, de quoi alimenter l'opinion contraire. C'est que l'Empédocle arabe jouit d'une forte personnalité néoplatonicienne. Tout comme il décrit une chute des âmes à partir de l'Âme universelle, il leur dessine une remontée vers ladite Âme, ménagée par la grâce divine, comprenant une succession de purifications couronnées par sa contemplation et l'admission à son domaine : « Empédocle et ceux qu'ils a devancés jusqu'à Héraclite disent que (les âmes impures) demeurent en ce monde et restent intimement liées à lui jusqu'au moment où elles implorent le secours de l'Âme universelle qui est leur totalité. Quand les âmes partielles implorent le secours de l'Âme universelle, l'Âme universelle prie humblement l'Intellect et l'Intellect prie humblement le Créateur. Alors le Créateur répand sa lumière sur l'Intellect, l'Intellect la répand sur l'Âme universelle et l'Âme universelle répand la lumière qu'elle a reçue du Créateur sur ce monde. Ainsi les âmes sont illuminées et ce monde est illuminé une nouvelle fois, de manière que les âmes partielles puissent voir l'Âme universelle. Elles s'unissent alors et s'attachent à leur monde, compte tenu du fait que cela ne s'accomplit qu'après de nombreuses ères (*duhûr*). Il ajoute que là-bas, il n'y a certes pas les choses qui sont en ce monde »²¹. Il paraît donc légitime de soutenir que l'Empédocle arabe professe à tout le moins le Retour spirituel. Parmi ces choses qui ne sont pas dans notre monde, il faut sans doute compter le corps et tout ce qui s'y rapporte.

Or c'est de Qohélet qu'on pourra dire qu'il nie et le retour spirituel et le retour corporel bien que, évidemment, il ignore cette distinction, son anthropologie sémitique y faisant barrage. Cette simple constatation montre assez que Bar Hebraeus n'a pas mené une enquête exhaustive sur l'Empédocle arabe. Et il n'en avait sans doute pas besoin pour la tâche qu'il s'est assignée qui est d'historiographie. Et d'ailleurs son information sur le personnage lui est venue d'un ouvrage d'histoire qu'il consultait pour son propos, les *Tabaqât al-umam* de Sa'îd al-Andalousî.

Ceci dit, compte tenu de l'opinion que le théologien chrétien avait d'Empédocle, on peut se demander s'il était fondé à faire de Qohélet son disciple.

On remarquera d'abord que Bar Hebraeus a retenu le nom hébraïque (et syriaque) de l'auteur de l'Ecclésiaste pour ne retenir que dans un deuxième moment sa traduction en arabe (*al-jâmi'*) et le sens qui y est attaché (celui qui rassemble).

20. *Tabaqât al-umam*, p. 23 (*Empedocles arabus*, p. 133).

21. *Kitâb Amûniyûs fî Ârâ' al-falâsîfat* (*Empedocles arabus*, p. 159, 179).

En avoir fait le disciple d'Empédocle fait évidemment fi de toute saine chronologie puisque Qohélet est censé avoir vécu au Xe siècle avant l'ère chrétienne tandis qu'Empédocle cinq siècles plus tard. Mais ce que Bar Hebraeus ignore, c'est que Salomon n'est pas le véritable auteur du texte qui, daté du IIIe siècle, peut théoriquement avoir reçu l'influence de l'Empédocle grec ! Possibilité qui est renforcée par le fait qu'on ne manque d'y détecter une appartenance hellénistique, généralement stoïcienne et épicurienne, et surtout de remarquer que l'atmosphère philosophique imprègne l'essentiel de l'ouvrage. Je dis « l'essentiel » car quelques versets conclusifs ajoutés par une autre plume ont tenté de ramener l'opuscule dans le giron de l'orthodoxie. C'est l'un des mérites de Bar Hebraeus de n'avoir pas accordé crédit au leurre et d'avoir compté Qohélet parmi les *dahriyya*. On traduit par matérialistes. Cela mérite examen.

À l'origine de l'usage théologique du concept, un verset coranique : « Ils dirent : "Il n'y a pour nous que la vie d'ici-bas ; nous mourons et vivons et seul le temps (*dahr*) nous fait périr". De quoi ils n'ont aucune connaissance puisqu'il ne font qu'émettre des conjectures » (45:24). Deux idées se conjoignent ici : d'une part, la négation, *pour l'homme*, d'un jugement dernier et d'une existence qui lui succéderait et, d'autre part, la réfutation d'une providence. C'est le *dahr*, la durée pérenne, qui se charge de régir le monde. Ces deux idées n'impliquent pas nécessairement l'athéisme car Dieu peut fort bien se tenir imperturbablement par-dessus le tumulte de l'être qu'il l'ait créé ou pas. On pense à une sorte de déisme. Qu'en est-il alors du matérialisme qui, lui, s'accommoderait mieux de l'athéisme pur et simple ? La négation de la Résurrection et de toute navigation de l'âme vers le monde supérieur entre comme un ingrédient important, quoique non suffisant, dans la constitution d'une conception matérialiste des choses. Lui manque la notion d'une détermination du supérieur par l'inférieur, de l'intelligent par le mécanique, ce qui est le cas à la fois dans le verset coranique et chez Qohélet. Pour le dire autrement, dès lors qu'il n'y a de sens à la vie que dans l'adhésion à la terre et dans le vécu de ses grands rythmes sempiternels, il y a lieu d'admettre du matérialisme quand bien même une place serait laissée à un Dieu. Maintenant, au *dahrî* se rattache l'une ou l'autre forme d'hédonisme comme la conséquence pratique (et parfois bienvenue) d'une obstruction métaphysique.

Le motif n'est pas malaisé à trouver pour lequel, à ce que l'on peut supputer, Bar Hebraeus, a pensé rapprocher Ambizhoqlîs du penseur israélite : la sempiternité laquelle, chez Qohélet, combine trois faits : 1/ l'absence d'événement (on dirait aujourd'hui : l'absence d'émergence) puisque rien de nouveau ne se fait sous le soleil : « Ce qui fut, c'est ce qui sera ; ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera : rien de nouveau sous le soleil. Est-il quelque chose dont on dise : "Tiens ! voilà du nouveau", cela existait déjà aux siècles qui nous ont précédés » (1:9-10) – et par extrapolation : l'histoire n'a pas plus de direction que de signification ; 2/ la perdurance de la terre alors que tout passe : « Une génération s'en va, une génération vient, et la terre dure toujours » (1:4) ; et

surtout 3/ le retour de tout l'homme à la matière dont il est issu : « Même sort pour les fils de l'homme et pour les bêtes. La mort des uns est pareille à la mort des autres. Tous ont même souffle. Nulle est la supériorité de l'homme sur la bête, car tout est vanité. Tout va au même endroit et tout retourne à la poussière. Qui sait si le souffle des fils de l'homme monte en haut, et si le souffle des bêtes descend en bas vers la terre ? » (3:19-21). On conçoit le principal trait matérialiste que Bar Hebraeus retrouve chez Qohélet en lisant dans *Le Livre des Animaux* de Jâhiz que dahrî est celui qui ne fait pas de différence entre l'homme, le bétail et le fauve²².

Trois traits accentuent la perte du sens : 1/ l'inconsistance de l'existence humaine comme pour l'Empédocle grec : « Voués à la prompte mort, nous partons en fumée » (B 2) ; 2/ le maintien d'une transcendance sans providence et 3/ l'omnivanité que la sagesse fait s'arrêter à la porte du tombeau, contrairement à ce que dit Tolstoï, mais ne l'arrête que pour que la sagesse, prenant le relais, prononce son jugement absolu. Le point de vue de Bar Hebraeus sur cette omnivanité ne manque pas d'intérêt. Au lieu de faire jouer au fameux syntagme de « vanité des vanités » le rôle d'une salutaire incitation à se tourner vers Dieu et le monde suprasolaire comme le fit un Pascal témoin du néant des valeurs du monde, Bar Hebraeus le prend en mauvaise part comme l'expression de la négation du libre-arbitre²³ alors que le théologien chrétien en affirme la thèse. Selon toute évidence, il n'y a rien de bon à retenir de Qohélet qui, à ce compte, paraît plus sempiterniste et désespérant qu'Empédocle.

Du fait que la terre de Qohélet subsiste toujours, elle doit être considérée d'un point de vue humain – celui qui en constate précisément la permanence. S'il n'est pas certain que la mer recommence, la terre, pour sa part, se maintient. La possibilité que rien de nouveau ne surgisse sous le soleil repose entièrement sur un horizon de consistance : la stabilité de l'étendue terrestre toujours égale à elle-même. Elle aussi n'est pas nouvelle sous le soleil, mais d'une autre manière, selon le mode du socle fixe et pour cela inaltérable. Tout le reste va et vient en suivant deux règles, celle du remplacement, le retour étant celui de la forme (c'est ainsi qu'une génération se substitue à une autre), et celle du cycle, le retour étant celui de la substance (c'est le même soleil qui réapparaît, autre candidat à la qualité d'absolu).

Serait-ce forcer le texte que de voir dans l'étendue statique la divinité elle-même, toutefois dans la brutité de l'inconscience et de l'indifférence ? C'est en effet au sujet de Dieu que le Livre des livres énonce par ailleurs qu'il persévère dans son être : « Jadis tu as fondé la terre, et les cieux sont l'œuvre de tes mains. Eux périront, mais toi tu subsistes ; eux tous s'usent comme un habit, comme un vêtement tu les changes et ils sont changés, mais toi, tu es le même et tes années n'ont point de fin » (Ps 102:26-28). Qohélet use du même verbe *subsister* ('amad) que le psalmiste, mais au lieu de l'appliquer à Dieu, il en fait

22. *Kitâb al-Hayawân*, Le Caire, 1908, VII, p. 455.

23. *Le Candélabre du sanctuaire*, 9^e base, in *Patrologia orientalis*, XLIII, 1985-1986, p. 259.

profiter la terre que le psalmiste tenait précisément, et par un éclatant contraste avec la divinité, pour insubstante. Bref, alors que pour la piété, c'est devant Dieu que l'homme n'est qu'un souffle en son irrémédiable insignifiance et sa durée comme un rien (Ps 39:6), cette même vérité s'impose à Qohélet dans la mesure où il a constaté la sempiternité de la terre.

Auprès de la terre, l'être massif, voire opaque, l'insignifiance de l'homme se présente en deux guises : celle de l'évanescence (*hebel* donne à l'éphémère Abel son nom) et celle de l'itératif (le sens est perdu quand tout se répète) de quoi résulte l'insubstantialité.

Comme Bar Hebraeus ne prend pas la terre qohélétienne pour un succédané de Dieu, je retiendrai seulement ceci : pour lui, le fils de David a pris d'Empédocle la thèse de l'éternité du monde. Or la question devient embarrassante dès lors que l'opuscule qui est attribué à Salomon, le sage parmi les sages, a trouvé place dans le Canon de l'Écriture. Deux attitudes sont possibles, soit le réinterpréter en sorte de l'accorder avec le sentiment général de la Bible, soit en révoquer le témoignage, la deuxième option étant celle qui respecte le mieux la teneur du livre. C'est elle que choisit Bar Hebraeus et rien ne le montre mieux que l'usage qu'il en fait dans la dixième base du *Candélabre du sanctuaire* précisément consacré à la Résurrection, cela même qu'Empédocle est censé avec rejeté. Champion de la thèse de la création ex nihilo²⁴, l'auteur rapporte quelques témoignages de l'Écriture en faveur de la thèse de l'éternité du monde afin de les réfuter. À trois reprises, il a recours à Qohélet. D'abord le verset affirmant que tout ce que Dieu fait dure éternellement (3:14). Et donnant la parole à ses adversaires : « Ils disent que le Seigneur a fait les mouvements des sphères, la génération des animaux et des plantes, etc. Et comme ces choses sont pour l'éternité, quand serait donc la résurrection, puisque l'éternité n'a ni fin ni limite ? » Dans la foulée, il cite Qo 9:5-6 (« Les vivants savent qu'ils mourront ; les morts, eux, ne savent rien, et il n'y a plus pour eux de salaire, car oublié est leur souvenir. Ont déjà péri leurs amours et leurs haines et leurs jalousies. Ils n'auront plus jamais de part à tout ce qui se fait sous le soleil ») et évidemment Qo 1:4 (« Une génération s'en va, une génération vient, et la terre dure toujours »)²⁵. Comme ce sont des arguments d'autorité (la Bible !), Bar Hebraeus choisit de saper le bien-fondé de cette autorité : « Nous disons que à cause de la chute que fit Salomon et parce qu'il fut captivé par les vaines idoles de ses épouses et qu'il sacrifia aux dieux des gentils qui ne sont pas des dieux, ses paroles ne sont pas acceptables et ne sont pas dignes de réponse »²⁶. Une cinglante fin de non-recevoir.

Le théologien fait fond sur le passage suivant de la chronique royale : « Le roi Salomon aima beaucoup de femmes étrangères (...). Donc au temps de la

24. Cf. Le *Candélabre du sanctuaire*, 1^e base, p. 554 ; La 11^e base porte entièrement sur le jugement dernier (*Ibid.*, XLI, 1982-1984). L'Empédocle grec s'oppose formellement à l'idée que le non-être puisse parvenir à être (B 11, 12).

25. Tr. E. Zigmund-Cerbü, in *Patrologia orientalis*, XXXV, 1969-1970, p. 243.

26. *Ibid.*, p. 249.

vieillesse de Salomon, ses femmes firent dévier son cœur à la suite d'autres dieux, et son cœur ne fut plus sans partage avec Yahvé, son Dieu, comme l'avait été le cœur de David, son père. Salomon alla à la suite d'Astarté, la déesse des Sidoniens et à la suite de Milkom, l'Ordure de Ammonites. Salomon fit ce qui est mal aux yeux de Yahvé et il ne suivit pas pleinement Yahvé comme David, son père. C'est alors que Salomon bâtit sur la montagne qui est à l'est de Jérusalem, un haut lieu à Kemoch, l'Ordure de Moab et à Milkom, l'Ordure des fils d'Ammon. Ainsi fit-il pour toutes ses femmes étrangères qui faisaient fumer l'encens et sacrifiaient à leurs dieux » (I Rois 11:4-8). Le monarque entraîne dans sa déchéance le livre où il aurait recueilli le fin mot d'une sagesse devenue désabusée et d'une philosophie ayant perdu son âme. Sagesse ou non-sagesse ? Bar Hebraeus est sans pitié pour ce joyau de l'Ancien Testament. Qo 1:17-18 (« Sagesse et science : démente et folie. J'ai connu que cela aussi est poursuite de vent. Beaucoup de sagesse, beaucoup de chagrin ; surcroît de science, surcroît de douleur ») le fait ranger Qohélet parmi ceux qui haïssent la sagesse²⁷.

1. L'amour et la haine, la paix et la guerre

J'ai évoqué le motif qui explique que Bar Hebraeus ait pu rapprocher son Ambizhoqlîs du penseur israélite. Mais il en est un autre qu'il n'allègue pas bien qu'il rejoigne le thème du sempiternisme en ceci qu'il le fonde sur le retour cyclique. L'intéressant est ici qu'il nous est loisible de remonter à la source grecque. Mais c'est nous que le faisons, non le théologien chrétien qui n'a reçu en héritage qu'une version édulcorée de la pensée de l'Agrigentain.

On sait que l'Amour et la Haine sont les deux causes qui régissent le mouvement et la vie de l'univers selon des cycles qui reprennent inlassablement leur course successive, assurant tantôt maîtrise à l'Amour, tantôt à la Haine, ces deux principes (ou démons) qui président à la combinatoire des quatre éléments (lesquels forment tout l'être) et à leurs mutuels échanges selon que les étant sont scindés ou réunis :

« Sous la domination de la Haine, les choses
Sont toutes séparées et distinctes de formes,
Mais sous l'effet d'Amour ensemble elles concourent,
Animés du désir partagé d'être ensemble » (B 21)²⁸.

Va et vient permanent de l'Un au Multiple et retour :

« À tout de rôle au cours de la révolution
Chacun l'emporte ; chacun en périssant
Se transforme en un autre et s'accroît de la part
Fixée par le destin. Ils sont donc seuls à avoir l'être,

27. Le *Candélabre du sanctuaire*, 1^e base, p. 535.

28. Empédocle est cité dans la traduction de J.-P. Dumont, in *Les Présocratiques* Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988.

Et dans leur course donc, par échanges mutuels,
Ils deviennent hommes et races d'animaux.
Tantôt de par l'Amour ensemble ils constituent
Une unique ordonnance, tantôt chacun d'entre eux
Se trouve séparé par la Haine ennemie,
Jusqu'à ce qu'à rebours en un Un ils s'assemblent
Et en se soumettant donnent naissance au Tout » (B 26)

Il suit de là que le monde où nous sommes est soumis à la double influence de l'Amour et de la Haine. Sans la première, il manquerait totalement de cohésion et, sans la seconde, de cette multiplicité qui fait les singularités. Quand l'une l'emporte sur l'autre, un terme est mis au monde conjoint de l'individuation et de la forme.

« Mon propos sera double. En effet, tantôt l'Un
Augmente jusqu'au point d'être seul existant
À partir du Multiple ; et tantôt de nouveau
Se divise, et ainsi de l'Un sort le Multiple.
Paru deux fois, des mortels il y a donc naissance
Et deux fois destruction : tantôt la réunion
De toutes choses crée et par ailleurs détruit,
Et tantôt sous l'effet de la séparation
Ce qui s'était formé se dissipe et s'envole.
Jamais les [élément] ne cessent de pourvoir
À leur mutuel échange.
Tantôt de par l'Amour ensemble ils constituent
Une unique ordonnance, tantôt l'un d'entre eux
Se trouve séparé par la Haine ennemie.
Et il en va ainsi, dans la mesure où l'Un
A appris comment naître à partir du Multiple.
Et lorsque de nouveau, de l'Un dissocié
Le Multiple renaît, les choses renaissent
Pour une vie précaire » (B 17).

L'Amour ne détruit pas moins que la Haine du fait qu'il réduit la Multiplicité à l'Unité. La raison pour laquelle la Haine est assortie des épithètes de l'exécration tient au fait que l'individuation équivaut à un démembrement de la divinité (pour parler comme l'orphisme), ou plus sobrement dit, à une chute dont la conscience fait prononcer par Empédocle :

« Je pleurai et gémis à la vue du séjour
Qui m'était étranger » (B 118).

Seul le séjour est étranger, pas les éléments dont il se compose.

C'est le caractère cyclique qui régit le monde moyennant le couple antithétique et complémentaire de l'Amour et de la Haine qui se succèdent dans la domination et dont il ne reste qu'un pâle reflet chez l'Empédocle arabe

qui lui a substitué un autre couple, de l'Amour et de la Victoire²⁹, principes inhérents, suivant certains, à la matière primordiale et qui sont en rapport inverse de croissance et de décroissance, quoique sans passage uniforme de l'un à l'autre, le premier ordonnant le monde intelligible, le second le monde sensible – et suivant d'autres, comme Amirî, à l'âme : « Un aspect bien connu de sa doctrine est qu'il parle de l'Amour et de la Victoire. Leur signification est que la substance de l'âme possède deux qualités : la nature et l'intellect. Il peut lui advenir une disposition en accord avec la nature : à ce moment elle effectue ses actes conformément à l'Amour ; elle peut également être disposée en accord avec l'intellect : à ce moment elle effectue ses actes conformément à la Victoire. À chacune de ces dispositions échoit un laps de temps égal à celui de l'autre. Une de ces dispositions procure du plaisir, tandis que l'autre cause de la douleur »³⁰.

Un Qohélet n'aurait pas eu de mal à intégrer son discours lancinant sur les temps de faire une chose puis son contraire (3:1-8) dans l'alternation de l'Amour et de la Haine – de manière à élever jusqu'au point de vue cosmique ce qui concernait au premier chef l'homme. Mais l'essentiel est ailleurs : dans l'incessante reprise du mouvement :

Le cycle empédocléen est de nature cosmique, avec évidemment, des incidences sur l'homme. Nul qui puisse assurer que l'idée soit venue au philosophe d'une extrapolation à partir de l'observation de l'existence humaine soumise au rythme des saisons ou même à une sorte de va-et-vient historique dans lequel un invariant peut être décelé faisant retour. Le certain est que le cycle qohélétien est essentiellement anthropologique tout en reposant ici et là sur la donnée cosmique. Par exemple, le temps pour planter et celui pour arracher le plant (3:2) ne dépendent pas d'un choix de l'homme. Ils lui sont imposés par la nature. Ceux que l'on doit allouer à la démolition et à l'édification (3 :3) peuvent correspondre soit à une décision de la subjectivité, soit à une condition objective (la maison n'est plus habitable). Mais dans tous les cas, la temporalisation de l'expérience humaine se propose à la fois comme une donnée et comme une opportunité. Je veux dire par là que la sagesse consiste à connaître le bon moment (le *kairos*), à s'en saisir et à s'y adapter.

29. Comme le fait remarquer Daniel de Smet (*Op. cit.*, p. 121), le déplacement est dû à un effet d'itacisme : *neikos* (la haine) a été lu *nikos* (victoire). Cette même erreur se retrouve dans les manuscrits du Nouveau Testament (par exemple : I Corinthiens 15:54 où le Vaticanus porte *neikos* par erreur). N'ayant pas eu connaissance de cette erreur de traduction générale qui se répercute même chez les auteurs bilingues (syriaque et arabe), l'éditeur de la première base du *Candélabre du sanctuaire (Mnurath qudhché)* de Bar Hebraeus croit devoir corriger le texte en mettant *inimitié* au lieu de *victoire* dans le passage suivant : « Empédocle a établi les principes comme finis. Il a posé quatre éléments pour principes. Le mélange, qui est la naissance, il l'appelle amour, et la séparation, qui est la destruction, il l'appelle victoire » (*Patrologia orientalis*, tome XXII, 1930, p. 545).

30. *Empedocles arabus*, p. 161, 183. L'anthropologisation de l'Amour et de la Victoire s'accroît chez le chrétien Ibn al-Tayyib (*Ibid.*, p. 163, 185-186).

Il y a donc « un temps pour chaque chose sous le ciel » (3 :1), naître et mourir, tuer et guérir, pleurer et rire, se lamenter et danser, jeter des pierres et les ramasser, embrasser et s'en abstenir, chercher et perdre, garder et jeter, déchirer et coudre, se taire et parler, faire la guerre et pour faire la paix » (3 :2-8). Et parmi ces temps, il en est un pour aimer et un autre pour haïr (3 :8). Tous sont de l'homme et pour l'homme, aucun qui doive lui être laissé à sa fantaisie. Non qu'il soit impossible d'aimer là où il faut haïr et l'inverse, mais ce serait une erreur. La notion de péché n'intervient pas puisque Dieu n'est pas en cause que ce soit par sa personne ou par ses préceptes. La notion inférieure d'erreur suffit : et elle consiste en ceci : le contretemps, ce qui est agir hors de saison, c'est-à-dire mal à propos. Où l'on constate, non sans amertume peut-être, que c'est le même qui fait la guerre et fait la paix et dans l'une et l'autre peut vivre comme un poisson dans l'eau.

2. Ou Dieu ou le retour perpétuel

« Le soleil se lève et le soleil s'en va ; il se hâte vers son lieu, et là il se lève. Le vent part au midi, et tourne au nord ; il tourne et il tourne... Tous les fleuves vont vers la mer, et la mer ne se remplit pas... Tout est ennuyeux. Personne ne peut dire que les yeux n'ont pas assez vu, ou les oreilles entendu leur content » (Qo 1:5-8). C'est ce passage de l'Ecclésiaste qui monte au cœur du personnage principal du *Silence* de Shūsaku Endō, le jésuite portugais Sébastien Rodrigues qui, en plein XVIIe siècle se rend au Japon afin de soutenir spirituellement et moralement les convertis en butte à une féroce persécution. Il a été témoin de l'exécution de Mokichi et d'Ichizo jetés à la mer pour une lente torture et finalement engloutis par elle, mer qui lui paraît à présent implacable et qui ne cesse dans ses mouvements de flux et de reflux « de se dérouler à l'infini, pareille à elle-même ». Or voici qu'il ajoute : « Tel le silence de la mer, le silence de Dieu. Silence sans démenti »³¹.

Un regard attentif découvre chez Qohélet l'équivalent de cette mer indifférente, et ceci dans le verset qui précède immédiatement le passage cité : « Une génération s'en va, une autre vient, et la terre subsiste toujours » (1:4). On dira que seule l'une des puissances se meut continuellement. Voire ! La terre aussi a ses mouvements dans les profondeurs comme à la surface. Tout se passe en elle qui persiste résolument. J'ai noté dans mon livre sur Qohélet³² que la sentence qui met en avant la terre néglige de mentionner Dieu en tant qu'il est seul celui qui subsiste, suivant le psalmiste, alors que terre et cieux périront (Ps 102:26-28). Or si le Dieu mentionné dans Qohélet n'assure ni

31. *Silence*, tr. H. Guex-Rolle, Paris, Folio, 2010, p. 107.

32. *Un bruit d'avoir été. Sur Qohélet*, Paris, Orizons, 2014, ch. II.

justice³³, ni survie³⁴ comme s'il abandonnait le monde à la vanité, il ne vaut pas mieux que la terre et se montre aussi indifférent et silencieux que la mer et le Dieu dont le missionnaire fait l'amère expérience : « Comme épuisée, la mer faisait silence et Dieu, lui aussi, se taisait »³⁵. La note supplémentaire, dans le roman japonais, tient au fait que si la mer, à l'instar de la terre, perdure alors que tout passe, elle semble posséder de surcroît une force de destruction immédiate puisqu'elle n'assure pas d'elle-même la stabilité pour celui qui se risque sur son gigantesque dos. La terre a ses accidents (et au Japon plus qu'ailleurs), mais la mer n'est qu'un abîme. C'est cette note supplémentaire qui permet à Endô d'introduire l'épithète congrue : « Le martyr fut misérable et douloureux. La pluie incessante tombe sur la mer. Et l'océan qui les a tués se soulève dans un surnaturel silence »³⁶. Surnaturel est le silence quand, prêtant au soupçon, il fait l'objet d'une interrogation, voire même d'une protestation, quand il est mutisme. En effet, « derrière le silence oppressant de la mer, le silence de Dieu... le sentiment qu'alors que les hommes crient d'angoisse, Dieu, les bras croisés, se tait »³⁷. Le silence de l'eau violente ou tranquille n'a rien de mystérieux contrairement à celui de Dieu, bien qu'il soit insondable et désespérant³⁸. Nul qui questionne la mer en dépit de ses convulsions, mais Dieu... : « Seigneur, pourquoi gardez-vous le silence ? pourquoi gardez-vous toujours le silence ?... »³⁹ Silence qui signifie abandon⁴⁰ et inconsolation comme chez Qohélet : « Et de nouveau, j'ai vu, moi, toutes les oppressions qui se commettent sous le soleil, et voici les larmes des opprimés et personne pour le consoler » (4:1). Même quand on meurt pour Lui, Dieu ne réagit pas : « Un homme était mort. Et le monde demeurerait immuable, comme si rien ne s'était passé. Quoi de plus démentiel ? »⁴¹ « Au jour de ma mort, le monde continuerait-il sa ronde inexorable, impassible comme en cet instant ? »⁴²

Si la terre, chez Qohélet, remplace Dieu, et si Dieu, chez Endô, est comme la mer, la question qu'on agite sur le supposé ou objectif « athéisme » du penseur

33. « J'ai vu, moi, toutes les oppressions qui se font sous le soleil ; et voici, les opprimés sont dans les larmes et personne pour les consoler. Du côté de leurs oppresseurs est la force, et personne pour les consoler ! » (1:3). « Il est une vanité qui est faite sur la terre : c'est qu'il y a des justes à qui arrive ce qui convient à l'œuvre des méchants, et des méchants à qui arrive ce qui convient à l'œuvre des justes. Je dis que cela aussi est vanité » (8:14).

34. « Tout va au même lieu ; tout vient de la poussière, et tout retourne à la poussière. Qui sait si le souffle des fils de l'homme monte en haut, et si le souffle des bêtes descend en bas dans la terre ? » (3:20-21).

35. *Le Silence*, p. 200.

36. *Ibid.*, p. 95.

37. *Ibid.*, p. 96-97.

38. « Je ne le savais que trop, le plus grand péché contre l'Esprit, c'est le désespoir, mais du silence de Dieu je ne pouvais sonder le mystère » (*Ibid.*, p. 108).

39. *Ibid.*, p. 142 ; cf. p. 205, 222, 253-254.

40. *Ibid.*, p. 148.

41. *Ibid.*, p. 183.

42. *Ibid.*, p. 184.

juif doit naturellement retentir sur le roman japonais. Or voici que juste après avoir cité Qohélet et évoqué le silence de Dieu, le P. Rodrigues repousse la tentation de l'athéisme qui ne cesse de le travailler : « Non ! Non ! je secouai la tête. Si Dieu n'existe pas, comment l'homme pourrait-il supporter la monotonie de la mer et sa cruelle indifférence ? (Mais en supposant... je dis bien en supposant). Au plus profond de mon être, une autre voix murmurait pourtant. En supposant que Dieu n'existe pas... Terrifiante idée ! S'il n'existe pas, tout est absurde »⁴³, tout est dérision⁴⁴. C'est à condition qu'il soit et qu'il entende et qu'il réponde et qu'il agisse (quand bien même mystérieusement) qu'un sens à l'être peut être trouvé ou donné – sans que, bien évidemment, l'homme s'assure par là d'une plénitude d'existence. Mais au moins, deux réfutations complémentaires seraient opposées à Qohélet : que tout n'est pas vain (même si « aucun homme ne peut échapper tout à fait à la vanité »⁴⁵) et que les cœurs seront jugés.

43. *Ibid.*, p. 108.

44. *Ibid.*, p. 212.

45. *Ibid.*, p. 237.

La sensation de la forme chez Plotin et Watsuji

di Makoto Sekimura

On sait que Plotin a élaboré sa propre pensée à l'instar de celle de Platon et que tous deux distinguent strictement le sensible et l'intelligible de même qu'ils mettent en valeur l'existence intelligible par rapport aux phénomènes sensibles. Cependant, comme la fonction de l'âme humaine se rapporte aussi bien au domaine sensible qu'au domaine intelligible, il est difficile de séparer complètement la faculté sensitive de l'activité philosophique qui cherche à aboutir au niveau intelligible. L'argument de la sensation chez Plotin intervient dans la mise en question de la relation entre le sensible et l'intelligible.

J'examinerai ici la fonction de la sensation dans la philosophie de Plotin et je comparerai cette fonction avec la pensée que développe Tetsuro Watsuji, un philosophe japonais qui a séjourné en Allemagne pour approfondir ses recherches et qui a aussi effectué plusieurs voyages en Italie pour apprécier les œuvres d'art de l'époque antique.

À l'époque de Watsuji (1889-1960), le Japon avait été déjà occidentalisé et tentait d'assimiler la culture occidentale. Pourtant, malgré tous leurs efforts, les Japonais conservent encore aujourd'hui la mentalité traditionnelle dans une certaine mesure. La pensée de Watsuji se fonde sur la tradition et sur la sensibilité japonaises. La connaissance qu'il avait de la philosophie occidentale et l'influence qu'elle a exercé sur lui, lui a permis de poursuivre ses recherches en adoptant un point de vue susceptible de comparer les deux cultures. Après son séjour de recherche en Europe, il a rédigé un livre intitulé *Fûdo* qui traite de la question de la relation entre la nature et la culture¹, et dans lequel la critique de la pensée de l'Occident moderne lui sert à fonder sa propre pensée. Or, dans ce livre et aussi ailleurs, Watsuji apprécie la culture grecque et notamment la valeur esthétique des statues grecques, tentant d'y trouver les points communs entre le Japon et la Grèce.

1. Tetsuro Watsuji, *Fûdo, ningengakuteki kôsatsu*, Iwanami-shoten, Tokyo, 1961 (1935). Traduction française : Augustin Berque (traduction), *Fûdo, le milieu humain*, CNRS Editions, 2011. La traduction italienne a récemment publiée : Tetsuro Watsuji, *Vento e terra, uno studio dell'umano*, traduzione e cura di Lorenzo Marinucci, Mimesis, Milano, 2014.

Il me semble que la lecture du texte de Plotin, sur la base de l'examen de ce qu'écrit Watsuji par rapport à l'art grec, nous sera utile pour clarifier certains aspects de la sensation que partagent les deux cultures du Japon et de la Grèce antique, et pour comprendre, par là, une certaine valeur universelle de la pensée développée dans le monde méditerranéen de l'antiquité.

1. La sensation et la forme chez Plotin

Voyons d'abord la pensée de Plotin qui tente, dans son premier traité sur la beauté (I-6), de fonder la relation entre la beauté sensible et la beauté intelligible en développant sa propre théorie concernant la sensation par rapport aux formes matérielles qui procèdent de la forme intelligible.

Dans ce traité, Plotin admet d'abord qu'il existe non seulement la beauté sensible, mais aussi la beauté qui dépasse le niveau corporel. Avant de réfléchir sur la relation entre la beauté sensible et la beauté intelligible, il tente d'examiner ce qu'est la beauté sensible. Il critique alors la pensée qui définit la beauté sensible par la proportion ou la symétrie. Selon cette opinion, « c'est la bonne proportion (*summetria*) des parties les unes par rapport aux autres et par rapport au tout, ajoutée à l'agrément des couleurs, qui produit ce qui est beau pour la vue, et, pour ces objets visibles comme pour tous les autres en général, être beau, c'est être bien proportionné et mesuré » (I-6, 1). En suivant cette théorie, on devrait admettre que la beauté se trouve seulement dans la relation proportionnelle entre les choses sensibles. Plotin refuse la théorie de la *summetria* et pose la question suivante : « comment ne pas dire que le beau est nécessairement quelque chose d'autre qui s'ajoute à la bonne proportion et que ce qui est bien proportionné est beau à cause d'autre chose ? » (I-6, 1) Selon lui, du point de vue de cette théorie, rien de simple ne sera beau, mais seulement ce qui est composé. Il critique ainsi la théorie de la *summetria*, fondée sur la relation mesurée entre des choses matérielles.

Pour développer sa propre théorie de la beauté, Plotin explique la relation entre la beauté sensible et la beauté intelligible en s'appuyant sur la notion de participation. Il affirme que les choses sensibles sont belles par leur participation à la forme intelligible. Or, il décrit cette relation de participation en montrant l'activité de la forme intelligible qui vient au niveau sensible pour rassembler les choses sensibles et les mettre en ordre. Cette forme intérieure est également considérée comme un *logos* qui intervient pour donner une unité aux choses sensibles (I-6, 2).

Sur la base de cette relation de participation entre le sensible et l'intelligible, Plotin met en question la faculté (*dunamis*) de l'âme qui énonce le jugement (*krisis*) de la beauté, et qui, de ce fait, dépasse une simple perception passive des phénomènes (I-6, 3). Pour juger la beauté, l'âme exerce sa pensée et ajuste la forme extérieure du beau corps à la forme (*eidōs*) qui se trouve à l'intérieur de l'âme. Dans l'appréciation de la beauté chez Plotin, il s'agit ainsi non pas

de la relation symétrique entre les parties de la forme extérieure mais de la relation dynamique entre la forme extérieure et la forme intérieure. Comme le dit Laurent Lavaud, Plotin combine ici « deux sens de l'*eidōs*, celui d'une *forme immanente*, permettant de donner au sensible une intelligibilité propre, et celui de d'une *forme séparée*, "en soi", douée d'une intelligibilité non brouillée par l'extériorité sensible et la proximité de la matière »². Il s'agit, dans l'argument du jugement de la beauté, de la forme intelligible et intérieure qui confère l'unité et l'accord aux choses sensibles.

Pour expliquer la reconnaissance de cet accord de la forme extérieure et de la forme intérieure, Plotin recourt à l'exemple d'un architecte qui sait juger la beauté de la maison en ajustant cette maison extérieure à la forme intérieure. Il est dit que la maison qui se trouve à l'extérieur, « si on la sépare des pierres », peut être regardée comme forme intérieure et indivisible (I-6, 3, 1-9). Le jugement de la beauté se fonde sur cet acte qui consiste à *séparer* les matières de la forme extérieure pour ajuster celle-ci à la forme qui se trouve à l'intérieur de l'âme de l'architecte. Selon Plotin, c'est la sensation (*aisthēsis*) qui saisit la forme qui se trouve dans les corps pour unir solidement et maîtriser les choses matérielles. On peut dire que la forme obtenue par cette séparation est une apparition qui représente la forme intérieure. L'architecte peut ainsi saisir, par la fonction de la sensation, la relation harmonisée entre la forme sensible et la forme intelligible. La fonction de la sensation contribue à l'apparition extérieure de la forme intérieure (I-6, 3, 9-15). Ici, la sensation de l'architecte ne se borne pas à la perception passive de la forme matérielle, mais obtient une certaine activité qui touche à la forme intérieure en reliant les deux domaines du sensible et de l'intelligible. La sensation ne s'attarde pas au niveau de la matérialité mais saisit la profondeur de la forme en traversant les deux niveaux différents.

On trouve dans cette sensation une collaboration étroite entre la fonction passive qui reçoit les formes extérieures et la fonction active et aussi rationnelle qui « juge » la beauté en reconnaissant la concordance entre la forme extérieure et la forme intérieure. On peut dire que le terme *aisthēsis* renferme ces deux fonctions. Nous avons vu l'activité de la forme ou du *logos* qui intervient dans les choses sensibles pour les mettre en ordre. Comme le dit Anne-Lise Darras-Worms, « l'activité perceptive de l'âme est en tout point semblable à l'activité de la forme elle-même »³. Pour expliquer cette liaison ou concordance, Plotin donne un exemple concernant la sensation d'un homme de bien par rapport à un jeune homme. Il s'agit de la relation entre « la trace (*ichnos*) de la vertu qui se manifeste » et « la vraie vertu qui est à l'intérieur » (I-6, 3, 15-16). Ce terme *ichnos* assume la fonction de la sensation qui établit la relation entre la perception extérieure et la forme intérieure.

2. Laurent Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre, figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008, p. 118.

3. Anne-Lise Darras-Worms (introduction, traduction, commentaires et notes), *Plotin, Traité I (I-6)*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, p. 153.

Pour réfléchir sur cette fonction spécifique de l'*aisthêsis*, il nous semble utile de voir le traité 53 (I-1), intitulé *Qu'est-ce que le vivant ?*, où Plotin examine la faculté de l'âme dans le corps. Là, il écrit que « la faculté sensitive de l'âme (*tês psuchês tou aisthanesthai dunamin*) » perçoit « les empreintes (*tupôn*) produites dans le vivant à partir de la sensation (*apo tês aisthêseôs*) : car ces empreintes sont déjà intelligibles (*noêta*) ». Et la sensation qui saisit ces empreintes se distingue de la « sensation externe (*tên aisthêsin tên exô*) » qui reçoit passivement des formes, et elle est considérée comme « sensation plus vraie (*ekeinên de alêthesteran*) ». Pour Plotin, cette sensation vraie est en son essence « une contemplation des formes qui s'accomplit de manière impassible (*apathôs*) » (I-1, 7, 9-14).

On peut ainsi distinguer chez Plotin deux sortes de sensations. La « sensation externe » dépend de la condition corporelle et s'attache aux affections en percevant la forme extérieure, alors que la « sensation plus vraie » est une « faculté » (*dunamis*) de l'âme, susceptible de saisir les « empreintes » produites dans le vivant, et, par là, de contempler les formes intérieures. Tout comme la notion d'*ichnos*, la notion d'empreinte (*tupos*) représente la relation étroite entre l'apparence sensible et le modèle intelligible. La sensation plus vraie ou interne ne reste pas sur les choses corporelles mais elle parvient à avoir affaires à l'intelligible et se succède à l'acte de pensée en remontant de l'extérieur à l'intérieur. On peut dire que Plotin distingue les deux étapes de la faculté sensitive.

Le rôle de la sensation de la forme chez ce philosophe consiste donc à relier les affections corporelles et le jugement actif. Cette sensation peut saisir la venue dynamique de la forme de l'intériorité à l'extériorité en suivant les empreintes qui indiquent la liaison dynamique entre ces deux niveaux différents. Pour développer sa théorie de la sensation, Plotin s'appuie, certes, sur plusieurs pensées antécédentes mais on peut dire que le développement de cette théorie relève, dans une certaine mesure, de sa propre expérience sensitive de la vie qu'il a vécue dans le monde méditerranéen.

2. Watsuji devant la sculpture grecque

Il me semble intéressant de comparer cette théorie de Plotin concernant la beauté et la sensation avec la pensée du philosophe japonais moderne Tetsuro Watsuji, pour tenter de trouver des points communs entre ces deux penseurs. Pour ce faire, je vais notamment examiner l'opinion de Watsuji quand il observe les formes des sculptures grecques. Il fonde sa pensée sur sa propre expérience. Il s'agit de l'examen de la fonction sensitive de Watsuji lui-même par rapport à l'art grec. Mais avant cela, je vais expliquer brièvement la pensée qu'il exprime dans son livre *Fûdo*.

Dans cet ouvrage, Watsuji traite de la relation entre la nature et la culture. Dans son sens habituel ce terme de *fûdo* désigne l'état du climat dans une région mais il peut aussi désigner l'environnement spirituel qui influence la formation

de la culture dans une région. Augustin Berque l'a traduit par « milieu » ou « milieu humain »⁴. Watsuji considère le *fûdo* comme étant le milieu où l'homme et la nature sont inséparablement intégrés. Il insiste sur la différence entre le *fûdo* et l'environnement naturel qui est l'objet de la science naturelle et qui présuppose la séparation entre le sujet conscient et l'objet. Pour Watsuji, le *fûdo* constitue le sol concret renfermant l'homme et la nature. On peut dire que le *fûdo* est le fondement de la vie humaine, inséparable de la nature.

Dans un passage de cette étude sur le milieu, Watsuji compare l'art européen à celui de l'Orient. Il considère les œuvres d'art en Europe comme étant fortement teintées de rationalité (p. 246) et caractérisées par des règles. Par contre, selon lui, dans les œuvres de l'Orient on ne découvre aucune règle rationnelle, bien que, là aussi, il y ait de la « cohérence » fondée sur une certaine règle. Cependant, selon lui, « cette règle n'a pas la clarté rationnelle de la relation quantitative »⁵ (p. 252-253).

Watsuji pense que la différence entre l'art européen et l'art oriental tient aussi à la différence de la réaction humaine par rapport à la nature. « En Europe, la nature étant docile et régulière, elle a été traitée comme simplement “une chose à conquérir”, une chose où il fallait trouver des lois » (p. 276). Les Occidentaux ont ainsi pu développer les sciences naturelles. En Orient, par contre, du fait de son irrationalité, la nature est traitée comme une chose qu'on ne peut soumettre, et où résident les profondeurs de l'infini. « En s'identifiant à une telle nature, on sent qu'il s'y révèle un passage vers une dimension métaphysique infiniment profonde. Les artistes d'exception saisissent ce passage dans leur expérience et cherchent à l'exprimer » (p. 277). Ce passage se réalise par la force de la nature qui s'épanouit dans l'extérieur, comme le révèle la croissance des végétaux particulièrement remarquable au Japon où il y a beaucoup d'humidité, force qu'on n'arrive pas à bien dominer. On peut dire que les Japonais sont sensibles à la force intérieure qui fait manifester les formes extérieures dans la nature. Ainsi, Watsuji explique-t-il la différence de l'art et de la nature entre Europe et Orient.

Par ailleurs, Watsuji tente de rapprocher la spécificité de l'art japonais de celle de l'art de la Grèce ancienne, bien qu'il admette que la culture grecque est à l'origine des arts modernes de l'Occident. Examinons ce qu'il écrit à propos de la spécificité essentielle de l'art grec.

Selon lui, ce sont peut-être les Grecs qui ont engendré la tendance de l'art occidental dominé par la rationalité. En effet, l'art grec est remarquable par son caractère rationnel (p. 246). On y trouve une « manière de composer » qui repose sur la règle et la proportion symétrique. Toutefois, il ne pense pas que la raison pour laquelle l'art grec est admirable réside dans cette manière de composer reposant sur ces principes formels (p. 246). Cette opinion de Watsuji

4. Augustin Berque, *op. cit.*

5. Pour citer le texte de Watsuji, nous nous appuyons sur la traduction française d'Augustin Berque.

peut se rapprocher de celle de Plotin qui critique, on l'a vu, la pensée qui définit la beauté sensible par la proportion ou la symétrie.

Watsuji cherche à montrer la raison de l'excellence de l'art grec. Prenant la sculpture comme exemple, il affirme que les œuvres qui sont des copies de l'époque romaine laissent une impression très superficielle par rapport aux œuvres originales de la Grèce dans lesquelles se découvre une force vivante, éclatante, pénétrante. Selon lui, « la perfection des proportions géométriques qu'on voit dans les copies n'a absolument pas la force de toucher le cœur » (p. 247). La proportion et la symétrie ne concernent que la modalité des formes extérieures.

Pour mettre en évidence le caractère des œuvres originales, il prend l'exemple d'une statue intitulée « la fille de Niobé » que Watsuji a lui-même vue au musée des Thermes à Rome, mais qui se trouve aujourd'hui au palais Massimo alle Terme. Dans cette sculpture, Watsuji découvre la grandeur de l'art grec. Selon lui, « cette œuvre révèle complètement l'intérieur à l'extérieur ». Ici, « l'intérieur est l'extérieur » et cette sculpture ne consiste pas en une « surface étendue » qui enveloppe quelque chose d'intérieur mais plutôt en « une vague qui s'élève de l'intérieur ». La forme se présente à travers cette vague ou ondulation qui « ne donne pas l'impression d'un "contour" limitant quelque chose » (p. 247). Il trouve dans cette sculpture « un effort pour manifester la vie » qui jaillit de l'intérieur vers l'extérieur. « C'est pourquoi, tout en collant à la chair et en manifestant ses rondeurs, cette vie-là se donne à l'évidence comme d'une essence radicalement autre que celle de cette chair ». C'est dans la créativité de cette statue que l'on voit se manifester la vie de l'intérieur. Selon Watsuji, « on ne voit absolument plus cela dans les copies de l'ère romaine » (p. 248).

Ainsi, Watsuji dit que l'excellence ou la vivacité de l'art grec relève, non pas de la proportion symétrique mais de « l'évélation de l'intérieur à l'extérieur » (p. 251). Devant la sculpture grecque, ce que la sensation de Watsuji saisit n'est pas la forme extérieure et superficielle de la statue. Il ressent plutôt dans cette sculpture un certain dynamisme de la forme elle-même qui apparaît de l'intérieur à l'extérieur.

Il me semble que cette sensation de Watsuji par rapport à la forme peut se rapprocher de celle que nous avons vue dans la théorie de la beauté chez Plotin. Le caractère spirituel de la sculpture grecque qui consiste, comme le dit Watsuji, dans l'évélation de la vie intérieure à la manifestation extérieure correspond à ce que la théorie plotinienne montre dans l'apparition extérieure de la forme intérieure. Il se peut alors que la sensation de Watsuji ait été susceptible de saisir une certaine modalité de l'intervention de la forme intérieure à la manifestation extérieure et, par là, une relation dynamique entre la forme extérieure et la forme intérieure.

Selon Watsuji, « il est vrai que l'homme moderne européen s'est nourri de l'enseignement des Grecs mais il l'a reçu des mains pratiques des Romains et l'a en outre compris selon sa propre nature, à savoir son *goût de l'abstraction* » (p. 252). La caractéristique de la culture occidentale moderne consiste seulement dans

la mise en valeur du côté mathématique de l'art grec. Autrement dit, l'Occident moderne a tendance à négliger le dynamisme vital de la forme intérieure. Watsuji insiste ainsi sur la différence entre la culture grecque et la culture occidentale moderne, et met en valeur l'expression de la vie jaillissante dans l'art grec.

Sur la base de la distinction entre l'antiquité grecque et la modernité occidentale, Watsuji tente de rapprocher la culture japonaise de la culture grecque. Je crois que la nature est la clé pour comprendre ce rapprochement, notamment la notion traditionnelle japonaise de nature. Voyons les points communs entre les deux cultures.

3. La notion de *physis* et celle de *shizen*

Watsuji insiste sur le fait que les Grecs aiment la nature plutôt que l'artificialité. Il trouve leur grand intérêt pour les paysages naturels notamment dans la construction de leurs théâtres. Watsuji prend l'exemple des théâtres grecs, en Sicile, de Taormina, de Syracuse et de Ségeste, théâtres qu'il a visités lui-même pendant son voyage. Les sites de ces théâtres sont assez ouverts à la nature pour que les spectateurs puissent avoir la vue de paysage naturel à partir des gradins (p. 254). Il pense que « pour les Grecs, la beauté du paysage était indispensable, et que vivre dans la cité ne les empêchait pas de communiquer avec la nature ». Par contre, les Romains ont pour caractéristique de se divertir à l'intérieur d'édifices purement artificiels, tournant le dos à la beauté des paysages (p. 255). Ils apprécient « le plaisir de soumettre la nature par la puissance de l'artifice » (p. 255). En artificialisant la nature, ils n'arrivent pas à raffiner, ni à idéaliser la beauté de la nature (p. 256). Cependant, selon Watsuji, « les Grecs ont raffiné et idéalisé la beauté, mais ils ne l'ont pas artificialisée » (p. 256-257).

Or, on trouve aussi, dans la vie des Japonais, une communication intime avec la nature, et dans la culture japonaise, notamment dans l'art du jardin, les Japonais raffinent et idéalisent la beauté de la nature. Watsuji écrit que le jardin japonais se différencie, par exemple, du jardin moderne anglais qui « n'est rien d'autre qu'un paysage à l'état naturel inscrit dans un cadre défini ». « Alors que la nature en Europe, même laissée telle quelle, ne donne pas l'impression d'être sauvage, la nature au Japon, telle quelle, paraît vraiment sauvage, irrégulière, désordonnée » (p. 257). Il pense que « les efforts pour dégager de l'ordre et de la cohérence dans cette nature sauvage et désordonnée ont amené les Japonais à découvrir un principe complètement autre en art des jardins » (p. 257-258). « Pour ordonner artificiellement la nature, il ne faut pas que l'artifice domine la nature, il faut que l'artifice suive la nature ». Ainsi, les Japonais ont cherché dans une nature sauvage et désordonnée, « la pure forme de la nature ». C'est en ce sens que « le jardin japonais est bien une idéalisation-sublimation de la beauté de la nature ». Watsuji affirme que « la signification de ce travail en lui-même équivaut à celle de l'art grec » (p. 258).

L'argument de Watsuji se fonde sur la spécificité de la nature dans la tradition japonaise qui peut être comparée à la nature dans l'antiquité grecque, dans un de ses sens. On sait que la notion grecque de *phusis* qui signifie nature est plurivoque depuis de l'antiquité⁶. Ce terme vient du verbe *phuein*, qui signifie « naître » ou « pousser », dans le sens où une plante pousse (*phuton*), ce qui permet à la notion de *phusis* de rendre l'idée « forces vitales et créatrices ». D'autre part, le terme *phusis* désigne aussi, d'une façon plus statique, l'« essence » d'une chose, ou sa « constitution ». Le sens dynamique qui implique l'épanouissement de la vie est plus original que le sens statique.

Or, la nature dans la tradition japonaise est inséparable de l'état spirituel de l'être humain. Elle signifie également le mouvement dynamique et spontanée. Pour traduire la notion de nature en Occident, on adopte le terme japonais *shizen*. La notion de *shizen* dans son sens traditionnel est différente de celle de nature dans la modernité occidentale. Dans la sensibilité des Japonais on peut trouver même aujourd'hui le sens traditionnel du *shizen*.

Si on se reporte à un dictionnaire japonais, l'un des sens du mot *shizen* est défini comme suit : « mode de ce qui est ainsi de soi-même (*onozukara*), ou façon d'être naturelle, à quoi ne s'ajoute pas l'artifice ». En lecture proprement japonaise, le mot *shizen* se prononce *onozukara shikari*, c'est-à-dire « être ainsi de soi-même ». C'est le sens traditionnel de *shizen*. Le terme *onozukara* est à la fois substantif et adverbe. *Onozukara* veut donc dire à la fois « autogénèse » et « autogénétiqement ». *Shikari* est un verbe qui signifie « être ainsi ». Le *shizen* désigne donc, dans son sens traditionnel, une concordance avec cette autogénèse. *Onozukara shikari* est le mode contingent de ce qui advient par soi-même.

Cette notion traditionnelle japonaise de *shizen* comporte une ressemblance avec la notion grecque de *phusis*, en ce sens que ces deux notions expriment le dynamisme de la génération. Elles se différencient de la notion de nature qui est plutôt statique et devient l'objet de l'analyse scientifique de la modernité occidentale.

Certes, l'observation de l'environnement naturel et du climat permet de voir la différence entre la Grèce et le Japon mais en ce qui concerne cette fonction sensitive qui tente de saisir la manière d'apparaître de la forme et qui est fondée sur la force dynamique de la nature, nous pouvons distinguer une certaine convergence entre les deux cultures. La sensation de Watsuji par rapport au dynamisme de la forme concorde curieusement avec la sensation qu'on trouve dans la théorie de Plotin et qui se manifeste dans les œuvres d'art de la Grèce. On peut dire que c'est sur la base de la sensation fondée sur la notion traditionnelle

6. Sur cette question, voir : Lambros Couloubaritsis, *Les transfigurations de la notion de physis entre Homère et Aristote*, «Kriterion» (Revista de Filosofia, Belo Horizonte, Brésil), 22, 2010, pp. 349-375.

japonaise de nature que Watsuji a su apprécier la valeur de la sculpture grecque dont l'essence de l'expression consiste dans la manifestation de la vie et dans l'apparition de la forme intérieure. Les Japonais aussi bien que les Grecs considèrent la nature comme un dynamisme de la force vitale qui apparaît de l'intérieur plutôt que comme un objet analysé objectivement ou extérieurement et apprécié selon ses bonnes proportions. C'est pourquoi nous avons pu trouver les points communs entre Plotin et Watsuji concernant la sensation susceptible de saisir le dynamisme de la forme qui passe de l'intérieur vers l'extérieur. Confronter la pensée de Plotin, qui concerne la fonction sensitive, à celle de Watsuji, qui relève de la culture traditionnelle du Japon, peut contribuer, dans une certaine mesure, à la compréhension de l'essence de la culture développée dans le monde méditerranéen.

Parte seconda

Il Mediterraneo tra miti, religioni e filosofia

di *Girolamo Cotroneo*

Nel 2002 è apparsa per la prima volta in Italia, per una casa editrice di Messina, Mesogea (presso la quale sono stati pubblicati molti interessanti testi sulla, e della, cultura araba e sulla civiltà mediterranea) l'opera di uno storico francese, Émile Temime, dal titolo *Un sogno mediterraneo. Intellettuali e utopia del mare di pace*, dove si incontrano subito alcune domande che riguardano il passato e il presente – in certo senso anche il futuro – di questo mare: «È davvero necessario», si chiedeva Temime,

considerare ancora oggi opposte e inconciliabili culture nate da un'antica e comune eredità? Giudaismo, cristianesimo ed islam, le religioni del Libro, hanno pur le stesse radici. Il mondo arabo non ha forse trasmesso, in parte, all'Occidente cristiano le ricchezze della cultura greca? Sono da considerare davvero inevitabili i conflitti prodottisi nel corso dei secoli fra differenti comunità, a dispetto delle circostanze momentanee che si sono potute creare al di là di frontiere particolarmente mobili? E ancora, occorre davvero considerare necessaria l'instaurazione di rapporti di dominio come unici garanti di tale coesistenza?

Che la storia del Mediterraneo abbia visto – e purtroppo vede ancora – una serie di conflitti, è dovuto al fatto che sulle sue sponde sono nate civiltà diverse, e soprattutto le tre grandi religioni monoteistiche ricordate da Temime, i cui rapporti sono stati sempre difficili, essendo il monoteismo intollerante per natura e posizione. Il fatto però che, alla resa dei conti, al di là di tutti i conflitti, le divergenze, le intolleranze, nessuno può disconoscere che sulle rive, e sulle acque, del Mediterraneo sia nata l'intera civiltà occidentale, che ha molto influito su tutte le altre, e ha inevitabilmente finito con il suscitare un grande interesse verso un'area dove sono nate idee grandiose come la libertà, la democrazia, la volontà di conoscere, di capire il mondo circostante; un'area geografica della quale uno dei suoi più autorevoli studiosi, Fernand Braudel, ha scritto: «Come definire il Mediterraneo? Un mare tra terre, chiuso dalle sue terre».

Non è una considerazione ovvia, una definizione scontata, quasi banale: significa, invece, che per Mediterraneo non si deve intendere soltanto una grande, non grandissima, distesa di acque. Quelle acque, infatti, fanno un tutt'uno

con le terre che le racchiudono: e tra queste fanno da strade, sono percorsi che le mettono – che le hanno messo fin dai tempi ignoti – in comunicazione tra di loro. Proprio perché il confine di quelle terre è il mare, esso non è la linea che divide i popoli, ma quella dove si toccano, creando talora conflitti, ma offrendo anche grandi possibilità di convivenza.

Questa idea, questa visione “unitaria” del Mediterraneo, la incontriamo ancora nel nostro tempo, ad esempio, in un racconto di Turi Vasile, *Il ponte sullo Stretto*, apparso ne 1999 presso Sellerio, dove lo scrittore messinese scrive che il tanto discusso “ponte” sullo Stretto di Messina, non vi è nessun bisogno di costruirlo, per la semplice ragione che c’è già: ed è il mare che legando le due sponde in un maniera diretta e permanente, ne fa una cosa sola.

Ma di là dell’immaginazione del letterato, del poeta forse, la precedente definizione di Braudel si legge in un’opera assai famosa, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell’età di Filippo secondo*, apparsa nel nostro paese, presso Einaudi nel 1953, un’opera che ricostruisce e rievoca, il momento della maggiore grandezza del Mediterraneo, del cui *humus* culturale fornisce un quadro che non esisterei a giudicare ancora insuperato. Braudel scriveva che questo mare

è un personaggio complesso, ingombrante, fuori serie. Sfugge alle nostre misure abituali. Inutile volerne scrivere la semplice storia: “È nato il...”; inutile voler dire, a suo riguardo, le cose alla buona, come sono avvenute... Il Mediterraneo non è neppure *un* mare, è, come fu detto, un “complesso di mari”, e di mari ingombri di isole, tagliati da penisole, circondati da coste frastagliate. La sua vita è mescolata alla terra, la sua poesia è più che a metà rustica, i suoi marinai sono contadini; è il mare degli oliveti e delle vigne quanto degli stretti battelli a remi o dei navigli rotondi dei mercanti, e la sua storia non è separabile dal mondo terrestre che l’avvolge più di quanto non lo sia l’argilla dalle mani dell’operaio che la modella.

A parte questo suggestivo quadro, questa felice immagine, noi sappiamo, e ovviamente Braudel lo ricorda, che il Mediterraneo nell’età di Filippo secondo, quando la Spagna era la potenza egemone sul continente europeo, anche se fortemente insidiata sui mari dall’Inghilterra, non è più quello dei secoli precedenti. Il viaggio di Cristoforo Colombo aveva dimostrato che le “colonne d’Ercole”, superate le quali il “folle volo” di Ulisse aveva avuto il suo tragico termine, non erano affatto il confine estremo del mondo. Così, a partire dal 1492, la scoperta dell’America aveva spostato l’asse della politica europea dal “mare” Mediterraneo all’“oceano” Atlantico: erano adesso i porti di quest’ultimo, le sue coste e il suo entroterra, al centro della vita politica ed economica europea; e la cultura, la filosofia e persino la religione nate sulle rive di quel mare, subirono una radicale mutazione: i problemi sono pressoché i medesimi, ma le nuove soluzioni perdono il carattere, appunto, “mediterraneo” delle precedenti.

Comunque sia, non c’è, né vi può essere nessuna riflessione sul Mediterraneo che non riporti al tempo antico, quando le sue acque erano solcate da navi che mettevano in contatto tra loro, creando una reciproca conoscenza, i popoli che abitavano le sue innumerevoli isole e le terre circostanti, che erano parte integrante di quella che si può senz’altro chiamare la “natura mediterranea”, fatta,

appunto, di mare e di terra. Questa diede luogo a una “cultura” mediterranea, e soprattutto a una “filosofia” mediterranea, che interpretò in maniera affatto nuova e assolutamente originale il rapporto tra l’uomo e la natura con la quale conviveva. Ma prima, molto prima che quella filosofia si manifestasse, nacque un’opera di fronte alla quale qualsiasi altra opera che si è occupata di questo mare impallidisce: l’*Odissea* di Omero. È qui che il Mediterraneo assume una duplice dimensione: quello di Ulisse, infatti, è un viaggio per mare tra i popoli del Mediterraneo, tra la costellazione delle sue isole, tra i popoli così diversi tra loro che le abitavano: «Tra terre e mare», ha scritto una studiosa messinese, Caterina Resta, in un volume apparso anch’esso per Mesogea nel 2012, con il titolo *Geofilosofia del Mediterraneo*,

il viaggio di Ulisse è davvero mediterraneo, una grandiosa epopea delle sue coste frastagliate e dei suoi promontori, delle sue insenature e dei suoi stretti, della straordinaria fioritura di isole, da Ogigia, l’isola di Calipso, a Scheria, la terra dei Feaci, alla Sicilia o alla stessa Itaca.

Come sappiamo, ciò che Omero – il quale, diceva Vico, «non fu particolar uomo in natura», ma «un’idea, ovvero un carattere eroico d’uomini greci, in quanto essi narravano cantando le loro storie» – raccolse in quell’opera, sono i racconti dei navigatori, diciamo, pre-omerici – greci, cretesi, corinzi, fenici – che in tempi a noi ancora affatto ignoti già navigavano il Mediterraneo, per conoscere, commerciare, spesso per rapinare, depredare; al loro ritorno, ricchi come erano di fantasia, narravano di isole incantate, di luoghi favolosi che semplicemente inventavano: un’invenzione, però, che una volta Tacito descrisse con la felicissima espressione “*fungunt, simul creduntque*”: gli uomini inventano le cose, ma poi le credono vere,

Ma per rimanere ancora all’*Odissea*, noi sappiamo che in quel mare da lui solcato per almeno dieci anni, Ulisse ha incontrato uomini buoni e generosi, come i Feaci, «*che son vicino agli dèi*», o Eolo, il re dei venti, che dopo averlo accolto con simpatia e generosità, lo scacciò quando seppe che era invisibile a Posidone. Ma ha incontrato anche i Ciclopi, ha lottato con Polifemo, il quale «*era un mostro immenso, non somigliava / ad un uomo che mangia pane, ma alla cima selvosa / di altissimi monti, che appare isolata dalle altre*»; ha incontrato anche «*i forti Lestrigoni / innumerevoli, non simili ad uomini, ma come Giganti*», per i quali ogni straniero era nemico e che, contro Ulisse i suoi compagni «*lanciavano dalle rocce macigni, che un uomo / a stento può alzare*», costringendoli alla fuga; e ancora gli inconsapevoli Lotofagi, i quali, raccontava Ulisse al re dei Feaci, «*non meditavano la morte ai nostri compagni / [...] ma gli diedero da mangiare del loto. / E chi di essi mangiava il dolcissimo frutto del loto / non aveva più voglia d’annunziare e tornare; / ma preferiva restare lì tra i Lotofagi / a cibarsi di loto e obliare il ritorno*».

Queste figure rappresentano come dei prototipi della cultura mediterranea, divisa tra la generosità e la ferocia, rappresentano una metafora della vita vissuta su questo mare, sulle sue isole e sulle sue sponde. Certo, gli uomini che Ulisse incontra sono soprattutto personaggi che appartengono alla cultura origi-

naria, alla mitologia, costruita, come prima dicevo, sulle fantastiche narrazioni dei pescatori e dei navigatori pre-omerici, e che costituisce uno degli elementi più vivaci della cultura mediterranea: ma sappiamo anche che il mito altro non è che la risposta fantastica a una domanda reale: non sapendo spiegare, per «inopia della mente»; perché ancora pensavano «con animo perturbato e commosso»; perché ancora incapaci di «riflettere con mente pura», per usare le felici espressioni di Giambattista Vico; non sapendo spiegare, dicevo, in termini razionali il mondo che li circondava, gli antichi greci lo popolarono di dèi, i quali spesso facevano guerra ai mortali, come la faceva Posidone, il re del mare, lo “Scuotiterra”, a Ulisse, contro il quale scatenò più volte le acque del Mediterraneo, delle quali era il signore assoluto.

Sulle sponde di quel mare incantato, Ulisse incontra altre figure mitologiche, da Circe e Calipso fino alle Sirene «*che tutti gli uomini incantano*», e «*a colui che ignaro vi si accosta e ascolta la voce, / mai più la moglie e i figli bambini / gli sono vicini, felici che a casa è tornato*»; e ancora Scilla, dal cui antro «*nessun marinaio si vanta d'essere ormai scampato / illeso da lì con la nave*»; Cariddi, che «*risucchia l'acqua nera*»; e «*che tu non sia lì quando risucchia*», dice Circe a Ulisse, segnalandogli i pericoli che la sua navigazione verso Itaca avrebbe incontrato.

Su ognuna di queste figure, che, come prima ho detto, rappresentano altrettante metafore della vita, si potrebbe fare un lungo discorso, che non è certo il caso di avviare qui. Voglio soltanto ricordare che uno scrittore spagnolo, Baltasar Porcel, in un saggio dal titolo *Radici e scontro di civiltà*, pubblicato in un volume curato da Georges Duby, *Gli ideali del Mediterraneo*, apparso nel 2000 presso la già ricordata Mesogea, ha scritto che, a differenza dell'*Iliade*, «l'*Odissea* rappresenta un cambiamento. Ulisse va e viene, parte e ritorna, il suo è già il viaggio dell'individualismo, del commercio, del naturalismo, dell'ammirare le cose per se stesse»; e questa è «la conseguenza del fruttifero scontro delle civiltà. [...] Ulisse è già nostro padre».

Ma di là dell'*Odissea*, il Mediterraneo, ha scritto ancora Caterina Resta, è

memoria di un'altra storia: esperienza, unica al mondo, dell'incontro tra mare e terra, spazio di condivisione che separa e divide, ma anche collega e unisce, favorendo gli scambi tra identità che, nell'incessante confronto, vogliono restare differenti. Nella sua pluralità di confini e frontiere, è stato spazio di scontro, ma anche di straordinario incontro, di inesauribile confronto con l'altro, impedendo, moderando ogni drastica *reductio ad unum*.

Un discorso, questo, che ci porta su un altro terreno indicato anch'esso da Caterina Resta: la coincidenza tra il Mediterraneo e l'Europa. «Da questo mare di differenza», scrive infatti, «è nata l'Europa, *pluriverso* irriducibile di popoli e lingue, costretti a dialogare tra loro, costretti alla fatica incessante della traduzione e della distanza»; e per sostenere questo argomento rievoca il mito di Europa, la fanciulla rapita da Giove sotto le sembianze di «un docile toro bianco», che da Tiro la potò fino a Creta. È quindi «dalle rive del Mediterraneo», ha scritto,

dalle sue terre frastagliate, piene di porti e di golfi, di promontori e di isole, che la storia di Europa ci parla e qui, in questo mare che ha attraversato in sella a quel singolare destriero, riposa forse il senso ultimo non solo della sua origine e delle vicende della sua storia, ma anche del suo avvenire.

A quali conclusioni, ipotesi, speranze per il futuro dell'Europa e del "suo" mare, giunge Caterina Resta non è questo il luogo per discuterne. Vorrei perciò tornare all'immagine di un Mediterraneo luogo d'elezione per l'inesauribile nascita di miti; un'immagine che trova una ulteriore conferma nelle pagine di un grande romanzo, apparso nel 1975, *Horcinus Orca*, dello scrittore, anch'egli messinese, Stefano D'Arrigo. Un autentico poema del mare, paragonabile per tanti aspetti al più celebre *Moby Dick* di Herman Melville, rispetto al quale presenta una notevole differenza: mentre del mare di Melville, dei mari delle balene, dei grossi cetacei, si può parlare senza trasformare l'impatto che i balenieri hanno con esso in pura e semplice mitologia, questo è impossibile, per ragioni che mai potremo conoscere, quando questo mare è il Mediterraneo.

Ascoltiamo allora questo colloquio tra il signor Monanin, ufficiale di marina veneto, cresciuto quindi in tutt'altra atmosfera culturale che non quella del Mediterraneo, e il protagonista dell'opera di D'Arrigo, il marinaio siciliano 'Ndrìa Cambria, il quale gli raccontava della presenza nel suo mare – lo Stretto di Messina – delle "fere", una sorta di feroci delfini, terrore dei pescatori: «Perché vedi, caro», cercava di "spiegargli" l'ufficiale,

là, dalle tue parti, tra Scilla e Cariddi, non sono certo novità, queste, queste fantasie, dico. Visto cogli occhi, tu dici. Eh, caro, le sirene non c'era uno che non le avesse viste con gli occhi suoi, ed erano voci che correvano, no? Fantasticherie, invenzioni di marinai. Queste fere che voi dite, tanto terribili e selvagge, chi può dire che non siano pure queste, voci fantasie, o come si vogliono dire, immaginazioni e credenze, eh? Non potrebbero appartenere alla stessa razza inesistente di quelle sirene, eh? Queste vostre fere, non potrebbero essere solo la parola, il nome, essere, insomma, solo parole, nomi, falsi nomi, non essere altro che gli innocenti delfini, calunniati e malfamati?

La replica di un altro marinaio, di nome Crocitto, è forte e decisa; e la riferisco quasi per intero, perché indica un modo tutto mediterraneo di leggere la realtà: «Sirene?», dice indignato all'ufficiale veneto,

ma lei lo sa che c'è gente che ci morì, gente, sarebbe a dire che per causa di fere, perse non solo averi, ma anche la vita? Lo sa che gli venne il crepacuore a qualcuno, vedendosi preso di mira e bersagliato dalla fera? [...] Sirena? Per sirena la piglia lei? Ma lei mi crede se gli dico che ci sono famiglie che se per sbaglio gli nomina la fera, alle femmine gli insorge subito il lutto in faccia, il massacro di cuore che quella micidiosa ci fece ai maschi con distruzione di reti e carneficina di pesci. Lei se la figura la scena, con le femmine che gettano il tribolo, piangono e si strappano i capelli, se la figura lei? E allora si può figurare se quella è inesistente, se è sirena, quando al solo sentirla nominare, alle femmine si riaprono le ferite?

Dicevo prima che quello del marinaio Crocitto, di tutti i marinai vissuti sullo Stretto, può essere considerato il modo tutto mediterraneo di intendere la realtà:

la cultura nata intorno a questo mare ha infatti una base mitica, una tendenza a trascendere l'empirico, l'accaduto, rivestendolo di forme e significati affatto nuovi, spesso estranei. Ma proprio qui, su una sponda di questo mare "incantato" è avvenuto uno dei più straordinari tra i molti salti di qualità che segnano la storia della cultura occidentale: un evento che ha comportato una svolta – forse "la" svolta – decisiva nella storia della conoscenza del mondo. Uno dei più grandi antropologi della seconda metà del Novecento, Claude Lévi-Strauss, profondo conoscitore del pensiero mitico, soprattutto di quello del "nuovo mondo", di quel "pensiero selvaggio" che non è riuscito a uscire da se stesso e a procedere verso l'astrazione, quell'astrazione senza la quale nessuna scienza può nascere, in un'opera assai nota, *Dal miele alle ceneri*, apparsa in Italia per Il Saggiatore nel 1970, ha scritto:

Se questo cammino verso l'astrazione può essere ascritto al pensiero mitico [...] si converrà che siamo giunti al punto in cui il pensiero mitico supera se stesso e contempla, al di là delle immagini aderenti all'esperienza concreta un mondo di concetti svincolati da questa schiavitù e i cui rapporti si definiscono liberamente: cioè non più in riferimento a una realtà esterna, ma secondo le affinità e le incompatibilità che manifestano ognuno rispetto all'altro nell'architettura dello spirito. Ora, sappiamo dove si situa questo sconvolgimento: alle frontiere del pensiero greco, là dove la mitologia fa posto a una filosofia che emerge come condizione preliminare della riflessione scientifica.

Non intendo certo discutere le conclusioni di Lévi-Strauss che non considera il passaggio dal mito alla filosofia e da questa alla scienza, di cui sono stati artefici «un paio di greci stravaganti», secondo ha detto una volta Edmund Husserl, come un "progresso". Non ritengo infatti, particolarmente importante il fatto che essendo l'antica Grecia mediterranea il "solo" luogo in cui il mito è stato trasceso, diventando prima che "scienza" in senso moderno, "filosofia", quel passaggio non sarebbe stato dettato da intrinseca necessità, da una sorta di fatalità storica, da un destino segnato, ma semplicemente un evento casuale. Ma che esso sia avvenuto, ha aperto un ben più ampio orizzonte alla cultura mediterranea, fornendo nuove, e soprattutto razionali, risposte alla domanda che essa si era posta fin dalle sue origini: "Che cos'è la natura che ci circonda e in che rapporti siamo con essa?"; una domanda alla quale in un primo momento aveva risposto con la creazione dei miti. La risposta successiva ha segnato la strada non soltanto alla filosofia greca, ma anche a quella europea all'inizio dell'età moderna, la quale ha assunto idealmente a suo momento iniziale il grandioso finale del *Timeo* di Platone, dedicato alla nascita – per opera di un «padre o poeta» – del cosmo; di un cosmo del quale l'uomo, lungi dall'essere separato, è parte strutturalmente integrante. Leggiamo le ultime righe:

Ed ora dichiariamo di aver condotto a fine il nostro discorso intorno all'universo: ché, comprendendo in sé i mortali e gli immortali esseri viventi, ed essendone totalmente pieno, questo cosmo, visibile Essere Vivente che in sé assume tutti gli esseri visibili, dio sensibile, fatto ad immagine dell'intelligibile, bellissimo e supremamente perfetto, così è nato, unico, unigenito cielo.

Questa immagine del mondo fisico come “totalità”, sarà uno dei motivi ispiratori della filosofia moderna che nasce sulle sponde del Mediterraneo, e che si presenta come una sorta di naturalismo. Ma prima di affrontare questo momento non può non essere segnalato il ruolo che – accanto a quello della filosofia – hanno avuto il Cristianesimo, e dopo di lui – e contro di lui – l’Islamismo, nella storia del Mediterraneo, in quella stagione che chiamiamo il Medioevo, durante il quale si consumò la fine del *mare nostrum* di quei Romani, la cui egemonia si era estesa su tutte le sue sponde. In quella stagione, la filosofia nata in Grecia che aveva debellato il pensiero mitico, venne sostituita da un pensiero fortemente ispirato e condizionato da due delle tre religioni monoteistiche nate nell’area mediterranea, il Cristianesimo e l’Islamismo, i quali, in tempi successivi, occuparono il primo la sponda settentrionale e il secondo quella meridionale del Mediterraneo, avviando un conflitto che si sarebbe protratto per secoli.

Ma «quando pensiamo al Mediterraneo», ha scritto Piere Lluís Font, in un saggio dal titolo *Monoteismo: dialettica tra Gerusalemme e Atene*, anch’esso apparso nel volume curato da George DUBY, «se ci riferiamo all’antichità, solitamente pensiamo alla Grecia e a Roma e al massimo all’Africa romana e cristiana»: aggiungeva però che «non dobbiamo dimenticare Israele, la patria del giudaismo e la culla del cristianesimo, il paese della Bibbia, del “gran codice” della nostra cultura». Ovviamente, proseguiva, è un fatto del tutto certo

che l’Israele giudaico non viveva molto rivolto al Mediterraneo, almeno sino all’epoca ellenistica, quando si produsse la diaspora verso le grandi città dell’impero, specialmente Alessandria. [...] In cambio, l’Israele cristiano, grazie alla visione della pace, si proietterà soprattutto verso occidente (e tutto il Nuovo Testamento sarà scritto in greco). Israele, quindi, non è un corpo estraneo nel Mediterraneo: rimane perfettamente integrato nel paesaggio. Il *mare nostrum* affratella la Grecia e Israele nel seno del mondo romano.

Come si vede – ma questo è stato sempre riconosciuto – il ruolo del popolo di Israele, sia quello del Vecchio che del Nuovo Testamento, ha una parte preponderante nella storia del Mediterraneo “monoteista”, anche se, alla resa dei conti, il Cristianesimo e l’Islamismo sono stati, per ragioni fin troppo note, i due più forti protagonisti di quella storia. La natura monoteista delle religioni mediterranee è stato quindi il fattore unificante – di là delle diversità teologiche, ma anche politiche – della cultura spirituale dei popoli che ne occupavano le rive. Questo perché, ha scritto ancora Piere Lluís Font, quel monoteismo

diede luogo ad una concettualizzazione filosofica successiva, a partire dal momento nel quale entrò in contatto con le concezioni filosofiche greche di natura monoteista. Il risultato è stato una mutua fecondazione – nonché una critica mutua – tra religione e filosofia, non solamente lungo tutta la tradizione cristiana, bensì, soprattutto nel medioevo, nelle tradizioni araba e giudaica.

Non è del tutto irrilevante la tesi di Piere Lluís Font, secondo il quale anche nella tradizione filosofica greca «si possono trovare elementi di tendenza monoteistica», come dimostrerebbe il pensiero di Senofonte, Anassagora, Parmenide

e, ovviamente, Platone e Aristotele, specificando però che «di fatto, il contributo greco al monoteismo proviene dalla filosofia, non dalla religione». Né meno importante ritengo l'argomento di Étienne Gilson, uno dei maggiori studiosi del medioevo cristiano, il quale ha inaugurato una delle sue opere più note e discusse, *Lo spirito della filosofia medioevale*, apparso per l'editrice Morcelliana nel 1947 e nel 1998, con questa considerazione:

Tutti sanno che la civiltà medioevale è caratterizzata dalla straordinaria importanza che vi prende l'elemento religioso: non s'ignora inoltre che il giudaismo, l'islamismo e il cristianesimo hanno allora prodotto complessi di dottrine, in cui la filosofia si combinava, più o meno felicemente, col dogma religioso, e che vengono designate col nome, del resto abbastanza vago, di scolastica. La questione è puramente di sapere se queste scolastiche, siano esse ebreie, musulmane, o più specialmente cristiane, meritano il nome di filosofie.

Il problema qui posto è molto particolare e riguarda la stessa natura del pensiero cristiano. Ho comunque voluto, forse dovuto, ricordarlo per segnalare la centralità che le religioni mediterranee – quale che sia stata la filosofia alla quale hanno, o non hanno, dato vita – hanno avuto dopo il declino della cultura greco-romana. Un declino che sia in questa stagione che in quella immediatamente successiva, segna la fine del pensiero mediterraneo, dal momento che, con l'avanzare dell'età moderna, la filosofia europea assumerà tutto un altro carattere e il suo centro sarà l'Europa settentrionale, non più quella mediterranea. Tutto ciò discende dal fatto che il monoteismo musulmano conquistò assai rapidamente i popoli arabi, provocando così la fine dell'unità del Mediterraneo, prima greco-romano e poi cristiano. E fu, a differenza della discesa verso il Mediterraneo dei popoli "barbari" del Nord, una frattura insanabile, perché – secondo quanto ha scritto George Duby, in un saggio dal titolo *Il Mediterraneo nella storia della cultura europea*, anch'esso apparso nel già ricordato *Gli ideali del Mediterraneo* – questa volta gli invasori, a differenza di quei "barbari", i quali, pur convertendosi al Cristianesimo, allora unica religione del Mediterraneo, «apportarono un'altra cultura, altri valori e soprattutto, senza volerlo, per scempiaggine, distrussero, degradarono»; a differenza di questi ultimi, dunque, gli invasori che provenivano dal Sud-est, dall'Arabia, «non erano predisposti ad integrarsi facilmente, perché condividevano un altro sistema di credenze, professavano una terza religione monoteistica, giovane e combattiva, che rifiutava giudaismo e cristianesimo: l'islam». Qui dunque «il taglio fu radicale» perché, «l'islam introduceva un'altra forma di vivere e un'altra lingua, quella del Corano, l'arabo»; e non senza ragione, quindi, la storiografia più avveduta sostiene che fu l'invasione araba, non quella dei Germani e dei Goti, dell'Europa, a spezzare definitivamente l'unità culturale del Mediterraneo.

Ancora Baltasar Porcel, ha scritto che

la divisione tra monoteismo musulmano ed occidente arriva al suo grado assoluto nel secolo XVI. Il mare interno si trova tra due penisole: l'Asia Minore con l'Anatolia, e l'Iberica. L'islam ambisce all'Anatolia, mette fine a Bisanzio ed arriva sino a Vienna ed alle porte del Marocco. Si fonda una divisione che dura tuttora. Ed invade la penisola iberica: risale vero

nord, però a Poitiers i Franchi lo bloccano, lo richiudono nella penisola, dalla quale, alla fine, è cacciato dai Castigliani e dai Catalani. Senza la riconquista spagnola non si sarebbe formata l'Europa.

Nella sua *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*, apparsa presso Sansoni nel 1956, un altro importante storico francese del Novecento, Henri Pirenne, ha scritto che praticamente fino «a metà del VII secolo, l'Europa formava ancora, come ai tempi dell'Impero romano, una unità mediterranea»; dopo quella data, «sotto l'impeto improvviso dell'Islam, questa unità si rompe ad un tratto. Per la maggior parte della sua estensione questo mare [...] che i Romani chiamavano *mare nostrum*, diventa straniero e ostile». Così, «per la prima volta dopo la formazione dell'impero romano, l'Europa occidentale si trova isolata dal resto del mondo. Il Mediterraneo, attraverso il quale essa aveva fino ad allora comunicato con la civiltà, le si chiudeva davanti». Ma proprio a seguito di questo evento catastrofico, forse in virtù di quella che Giambattista Vico chiamava l'"eterogenesi dei fini", «un'Europa nuova si costituisce con l'Impero franco; in essa si formerà quella civiltà occidentale destinata a diventare la civiltà del mondo intero».

Ma torniamo al momento iniziale di questa frattura – che segnò, come ancora dice Pirenne, «la fine del mondo antico» – all'interno della quale, oltre questi due mondi radicalmente divisi dalla religione e dallo spirito di conquista posseduto da entrambi, rimase comunque un terreno comune, un punto di contatto di non poco rilievo: la filosofia. Uno dei maggiori studiosi di filosofia araba, il berbero-algerino Mohammed Arkoun, in un volume dal titolo, appunto, *La filosofia araba*, apparso in Italia per le edizioni Xenia nel 1995, ha scritto che gli studi dei filosofi arabi medioevali, le loro «esplorazioni del pensiero classico nei campi filosofici e scientifici [susaltarono] l'interesse dell'Occidente latino a partire dal XII secolo. [...] Le opere di Razhes, di Avicenna, di Ghazâlî, di Averroè vengono tradotte, studiate e discusse vigorosamente»; un interesse, dovuto al legame che i filosofi arabi avevano saputo creare tra la loro cultura e quella greco-classica: «Fârâbi, e più ancora Ibn Sînâ (Avicenna)», scrive ancora Arkoun, avevano ripreso «la metafisica neo-platonica, la politica di Platone, la logica di Aristotele, l'etica, la psicologia e la medicina di Galeno»; e per questa ragione essi avranno un importante influsso anche nell'Occidente latino.

Questa forte presenza della cultura greca nel pensiero filosofico arabo, ha indotto Étienne Gilson a sostenere che «la filosofia "araba" non è necessariamente musulmana: quella di Averroè lo è ben poco e sarebbe un problema sapere fino a qual punto lo sia quella di Avicenna». In ogni modo, è certo – ha detto ancora – che a seguito della sua interpretazione di Aristotele, osservata, studiata con attenzione dai pensatori cristiani, Averroè «passerà agli occhi del Medioevo per il Commentatore per eccellenza». Un riconoscimento che viene da molto lontano: dal IV canto dell'*Inferno*, dove nel Limbo, insieme a tanti altri grandi non cristiani, Dante e Virgilio incontrano pure «Averroè che 'l gran commento feo».

A dire sempre di Henri Pirenne, «il predominio greco si manifesta ancora di più nel campo del pensiero»; e se Aristotele è certamente «il maestro dei filosofi arabi», questi non hanno aggiunto alla sua filosofia «niente di essenziale». Riteneva pertanto che

intellettualmente la civiltà musulmana non ha esercitato influenze profonde sui popoli europei, e ciò si spiega molto semplicemente, sia per quanto essa mostra di artificiale, sia per il fatto che le fonti alle quali essa si è soprattutto ispirata erano per la maggior parte fonti europee.

A questa visione si può opporre quella di George Duby, secondo il quale «lungo tutto il Medioevo nella regione mediterranea ci furono vari luoghi privilegiati di convergenza culturale», uno dei quali fu la Sicilia, fu Palermo, fu «la corte dell'imperatore Federico II, aperta alle quattro culture: ebraica, latina, greca e musulmana». Da questi incontri, ha detto lo storico francese, «l'Europa trasse ampio beneficio»: grazie, infatti

ai testi di Aristotele, ai commenti in ebreo o in arabo, l'Occidente apprendeva a ragionare logicamente, ad osservare lucidamente la natura, a governare lo Stato secondo la ragione. Nei testi di Euclide, di Tolomeo, dei matematici musulmani, scopriva il potere della matematica, si addentrava in un sentiero che condurrà a Galileo, a Descartes, a tutti i tentativi di spiegare il mondo attraverso la meccanica, nel periodo nel quale si preparava per dominarlo mediante la tecnica.

In ogni caso, che la cultura filosofica e scientifica, nata dalla comunanza tra le popolazioni mediterranee abbia aperto la strada a quella nord-europea, che si manifesterà in tutta la sua grandezza nell'età dell'Umanesimo e del Rinascimento, non può certo essere revocato in dubbio. Ma per tornare al Mediterraneo, dopo l'affermarsi della cultura e religione islamica, è certo che di là di queste comunanze ideali, della filosofia come linguaggio comune tra pensatori di diversa nazionalità e di diversa religione, rimane pur sempre il fatto che la frattura nella civiltà del Mediterraneo, e la scomparsa del *mare nostrum* come entità politico-culturale, non potevano certo rimanere senza conseguenze. Baltasar Porcel, nel saggio *Radici e scontro di civiltà*, già più volte ricordato, ha scritto che dopo la nascita e l'affermazione della cultura islamica,

il Mediterraneo è molto più che il Mediterraneo europeo: si ritrova un levante convulso e variato ed un sud uniforme e carico di tensione esplosiva. Però questi due settori, nonostante la loro mediterraneità assoluta, non li capiamo [...] come Mediterraneo in termini storici classici. L'islam è l'islam: il suo Mediterraneo è solo una delle sue parti. In cambio, il Mediterraneo come forza secolare costituisce un'unità della quale l'Europa, l'Occidente sono una conseguenza.

Che cosa significa tutto questo? Che prima di espandersi verso l'Europa continentale, contaminandosi con altre culture e a sua volta contaminandole, il pensiero mediterraneo, proprio agli inizi dell'età moderna creò i fondamenti di quella che sarebbe stata la cultura nord-europea, o europea *tout-court*. Ma

ciò che qui soprattutto importa è che, sottrattisi all'“egemonia” della Chiesa, i filosofi di quella stagione recupereranno l'idea della “sacralità” della natura, che la cultura, e di conseguenza la filosofia cristiana, avevano, per così dire, rigettata. I “grandi” del pensiero cristiano, i cui momenti più “forti” si sono manifestati nelle Università del Nord Europa, a cominciare da Parigi, non videro intorno a loro un “mondo consacrato”, ma una terra condannata, a seguito del primo peccato commesso dall'uomo, da Dio stesso con queste parole: «La terra sarà maledetta per cagion tua; con lavoro faticoso ritroverai da quella il tuo nutrimento per tutti i giorni di tua vita; essa ti produrrà spine e triboli». E questo fece sì che la nuova visione del mondo, la visione giudaico-cristiana privilegiasse la speculazione filosofica, il pensiero “puro”, la “vita contemplativa” rispetto alla “vita attiva”, abbandonando a se stessa la natura. Una concezione del mondo che Giosuè Carducci in una celebre poesia, *Alle fonti del Clitumno*, avrebbe descritto – anche se con una certa forzatura “ideologica” – evocando una turba di monaci, che «*maledicenti a l'opre della vita / sopra i campi del lavoro umano / sonanti e i clivi memori d'impero / fece deserto, et il deserto disse / regno di Dio*».

Il superamento di questa visione, e di conseguenza il recupero della “natura”, che aprì la strada alla scienza europea e al suo confronto con la filosofia e la religione, ebbe inizio nell'area mediterranea per opera di una grande “triade filosofica” italiana, quella composta da Bernardino Telesio, Giordano Bruno e Tommaso Campanella, con i quali è nato il pensiero moderno, che si è presentato – in misura maggiore o minore – con accenni panteistici, raggiungendo il suo punto più alto con l'“eretico” Giordano Bruno. Certo, il dualismo anima/corpo è sempre presente, ma la natura è ancora lontana dall'essere interpretata con le posteriori categorie del razionalismo meccanicistico di Cartesio e dei post-cartesiani, o come la “realtà noumenica” di Kant, o, peggio, come il Nonio degli idealisti tedeschi. Basti per tutto questo singolare passaggio di Tommaso Campanella, che si incontra nella parte finale del primo libro dell'opera *Del senso delle cose e della magia*, nell'edizione apparsa per Laterza, a cura di Germana Ernst, nel 2007:

Stolta cosa è stimare che il mondo non senta perché non ha gambe, occhi, mani. Questi stromenti convengono all'animale spirito chiuso in materia grossa che bisogna con quelli muovere e per pertugi sentire. Ma al mondo, per il moto basta la figura tonda; mani sono i raggi e virtù attive ad operar senza essere chiuse in braccia grevi; e occhi sono le stelle e luminari che vedono e fan vedere noi, che serrati in grossa mole siamo e per le fenestre de li sensorii miriamo quel che in tutto l'aria e cielo è aperto e noto. Tanta sciocchezza è negare il senso alle cose perché non hanno occhi, né bocca, né orecchi, quanto è negare il moto al vento perché non ha gambe, ed il mangiare al fuoco perché non ha denti, ed il vedere a chi sta in campagna perché non ha finestra da affacciare, e all'aquila perché non ha occhiali.

Di esempi di questo modo pre-razionalistico – l'espressione non è affatto svalutativa – di considerare la natura e i suoi fenomeni, ve ne sono davvero molti. Mi limito soltanto a ricordare una riflessione di Giordano Bruno, il quale,

nel secondo di uno dei suoi *Dialoghi italiani*, pubblicati da Giovanni Gentile, la *Cabala del cavallo Pegaseo*, che si legge nell'edizione fiorentina del 1985, curata da G. Aquilecchia, scriveva che l'anima

de l'uomo è medesima in essenza specifica e generica con quella delle mosche, ostriche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trovi animata o abbia anima: come non è corpo che non abbia o più o meno vivace e perfettamente comunicazioni di spirito in se stesso. Or cotal spirito, secondo il fato o providenza, ordine o fortuna, vien a giungersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra; e secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad aver diversi gradi e perfezioni d'ingegno ed operazioni. Là onde quel spirito o anima che era nell'aragna, e che aveva quell'industria e quegli artigli e membra in tal numero, quantità e forma; medesimo giunto alla proliferazione umana, acquista altra intelligenza, altri strumenti, attitudini ed atto.

Per quanto duro e faticoso possa essere il linguaggio di Bruno, l'idea dalla quale questo passaggio è pervaso – l'essenza dell'uomo analoga a quella di tutti i viventi – si coglie con relativa facilità. E con questa visione, che vede la natura e l'uomo come un tutt'uno, così come sono un tutt'uno il mare e la terra, il pensiero mediterraneo raggiunge il suo momento più forte, ma al tempo stesso l'inizio della sua fine. Era un pensiero che nulla conteneva di volgare "materialismo", essendo soprattutto "naturalistico"; non era un pensiero riduzionistico, come quello che verrà dopo di esso, ma un pensiero ancora ingenuo, direi persino poetico, come quello greco al quale si ispirava, dando al mito originario uno spessore "teoretico", quindi più forte e più convincente.

Per le ragioni di cui ho detto all'inizio, quando l'asse politico ed economico europeo si sposta sulle coste dell'Atlantico, anche l'asse della cultura si sposta verso il Centro-nord, verso l'Europa continentale. All'ombra delle grandi scoperte scientifiche nascono l'empirismo inglese, il razionalismo cartesiano, il criticismo kantiano e infine l'idealismo tedesco che fece della natura animata una semplice proiezione dell'Io. Poi sopraggiunse lo "scientismo", che privò definitivamente la natura di quella "poesia" attraverso la quale il pensiero mediterraneo, da Platone a Bruno, anche se non la "spiegava", certamente la "comprendeva". Da quando la cultura europea alla conoscenza "disinteressata" dei Greci e dei primi pensatori italiani del Rinascimento, ancora immersi nel "mondo", in quel singolare, particolarissimo modo di leggerlo, che è stato il *modus essendi* della cultura mediterranea, optò per l'*operation* baconiana, privilegiando la prassi sul pensiero, e soprattutto costringendo quest'ultimo ad adeguarsi alla prassi, l'armonia tra "mente" e "mondo", nata sulle sponde e sulle acque del Mediterraneo, si è spezzata. Così come si è spezzata, quando il pensiero "continentale", sostituendo quello "mediterraneo", ha riguardato la natura come un oggetto da sfruttare, non il luogo dove vivere da uomini. «Noi occidentali», ha scritto un filosofo francese di buona fama, Jacques Ellul, in un volume dal titolo *Il tradimento dell'Occidente*, pubblicato da Giuffrè nel 1997,

ci comportiamo oggi, nei confronti del nostro mondo che ne è il prodotto, esattamente come, secondo l'accusa degli ecologi, si sono comportati i tecnologi nei confronti dell'aria,

dell'acqua degli oceani, delle foreste: sono così grandi, così immensi, così saldi, che si può farne ciò che si vuole. Si possono riversare nell'oceano milioni di tonnellate dei nostri rifiuti, l'oceano rimane sempre lo stesso. Ebbene, no! Bruscamente si scopre che sta morendo – allora si perde la testa.

Il pensiero mediterraneo alla sua origine aveva popolato di dèi l'aria, i mari, le foreste, considerandoli "sacri", e riguardandoli da questa prospettiva. Quel pensiero si è perduto; forse si doveva perdere. Ma quella "testa" di cui dice El-lul potremmo – chissà – ritrovarla recuperando qualcosa della cultura mediterranea che oggi vediamo soltanto come passato e nostalgia, che comunque non sono sentimenti inutili. Non senza ragione, un noto filosofo e sociologo francese, Edgar Morin, in un saggio dal titolo *Pensare il Mediterraneo*, apparso nel primo fascicolo del 2007 di una rivista messinese, «Complessità», pubblicata anch'essa da Mesogea, ha scritto che il pensiero contemporaneo, il pensiero "settentrionale", «lineare, quantitativo, specializzato», accanto a molte altre conseguenze negative,

contribuisce fortemente alla regressione democratica nei paesi occidentali in cui tutti i problemi divenuti tecnici sfuggono ai cittadini a beneficio degli esperti e in cui la perdita della visione del globale e del fondamentale lascia libero corso non soltanto alle idee parcellizzate più chiuse, ma anche alle idee globali più smunte, alle idee fondamentali più arbitrarie, ivi compresi soprattutto i tecnici e gli scienziati stessi (da cui il primato del programma a capito della strategia, l'iper-specializzazione a scapito della competenza generale, la meccanicità a scapito della complessità organizzazionale). Esso ignora l'individuo vivente e la sua qualità di soggetto, dunque le realtà umane soggettive.

Per fare fronte a questo fenomeno, occorrerebbe, dice ancora Morin, «risvegliare» e «sacralizzare» il Mediterraneo; recuperare, o reinventare, una cultura che sappia «sperare nell'insperato e operare per l'improbabile»; una cultura che sappia, accanto a una "prosa" che fa sopravvivere, sentire ancora la "poesia" che fa vivere. Un'impresa, o un progetto, aggiungerei, del tutto incomprensibili a chi non vive, a chi non ha mai vissuto, sulle sponde di questo mare: dove qualunque miracolo è possibile.

Il Mediterraneo: uno sguardo geofilosofico

di Caterina Resta

1. Un mare circondato da terre

Tornare a interrogare geofilosoficamente¹ il Mediterraneo – ossia tenendo conto della sua straordinaria matrice geografica –, cercare di scandagliare l'intricata trama di questioni che si aggrovigliano e si intrecciano in questo nome così carico di stratificazioni geo-storiche e geo-simboliche, può forse assolvere il compito non solo di mostrarne la complessità, ma anche di prospettare un possibile avvenire ad un mare che, inchiodato al suo nobile e glorioso passato e travagliato dai drammi del presente, corre ormai il rischio, nel migliore dei casi, della musealizzazione e della consacrata collocazione nella memoria storica. Ridotto a mero scavo archeologico, alla ricerca di un passato perduto, spesso confinante con il mito, il Mediterraneo sembra ormai poter soltanto alimentare una seppur preziosa, ma solo antiquaria, storia della sua magnificenza perduta.

Come ha opportunamente fatto rilevare Matvejević:

Percepire il Mediterraneo partendo solamente dal suo passato rimane un'abitudine tenace [...]. La "patria dei miti" ha sofferto delle mitologie che essa stessa ha generato e che altri hanno nutrito. Lo spazio ricco di storia è stato vittima degli storicismi. La tendenza a confondere la rappresentazione della realtà con la realtà stessa si è perpetuata: l'immagine del Mediterraneo e il Mediterraneo reale non si identificano affatto. Qui, come altrove, *un'identità dell'essere*, difficile da definire, offusca o respinge *un'identità del fare*, poco determinata. La retrospettiva continua ad avere la meglio sulla prospettiva. Ed è così che la riflessione stessa rimane prigioniera degli stereotipi².

1. Il presente testo riprende quanto, più ampiamente, ho trattato in C. Resta, *Geofilosofia del Mediterraneo*, Mesogea, Messina 2012. Per una migliore comprensione delle specificità di un approccio geofilosofico mi permetto di rinviare a L. Bonesio – C. Resta, *Intervista sulla Geofilosofia*, a cura di R. Gardenal, Diabasis, Reggio Emilia 2010. Punto di riferimento irrinunciabile sono anche: M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994 e Id., *Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997; F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 1996 e Id., *Paeninsula. L'Italia da ritrovare*, Laterza, Roma-Bari 1998.

2. P. Matvejević, *Il Mediterraneo e l'Europa. Lezioni al Collège de France*, tr. it. di G. Vulpius, Garzanti, Milano 1998, p. 24.

Anche una certa retorica mediterranea non ha fatto che alimentare stereotipi e luoghi comuni, dei quali non è facile liberarsi, e che spesso infarciscono, con la loro verbosità, i discorsi più disparati, alimentano la peggiore demagogia, istigando indifferentemente alla guerra come alla pace, riaccendendo la fiamma di vecchi e nuovi conflitti o prospettando paradisiache forme di civile convivenza tra i popoli, oggi più che mai smentite dalla situazione attuale³.

Per tutte queste ragioni sembra più prudente tenersi lontano tanto dalle immagini idilliache e oleografiche, quanto da quelle tratteggiate a tinte fosche, entrambe riduttive di quella complessità che caratterizza questo particolare intreccio geo-storico cui diamo il nome di Mediterraneo, complessità che è necessario comprendere se intendiamo dare risposte adeguate al dramma che tra le sue sponde si sta svolgendo sotto i nostri occhi incapaci di una visione davvero di lunga prospettiva.

In realtà, se dovessimo limitarci al presente, il Mediterraneo è diventato soprattutto un mare di problemi. Tramontato l'iniziale entusiasmo con cui, innanzitutto l'Europa, ha guardato al fenomeno delle "primavere arabe", oggi i paesi nord-africani che si affacciano su questo mare rappresentano una minaccia imminente per l'Europa, incapace di affrontare quella che, a tutti gli effetti, è divenuta una sfida davvero epocale. Essa si annuncia su di un duplice fronte, strettamente interconnesso: da un lato il crescente flusso migratorio che spinge masse di disperati a solcare questo mare in cerca di migliori condizioni di vita, dall'altro la crescente instabilità geopolitica di un fronte sempre più ampio di paesi del nord Africa, a cominciare dalla Libia, e del medioriente, causata dalle nuove mire espansionistiche del fondamentalismo islamico che, con l'ISIS, persegue il minaccioso disegno di un califfato che dal Magreb giunga fino all'Iraq.

L'unica risposta – ma sarebbe più corretto dire "reazione" – è stata quella, spesso viscerale e solo difensiva, della paura e della richiesta di maggiore sicurezza, il che si traduce nell'imperativo di porre argini, steccati, barriere lungo i confini mediterranei del continente europeo per fronteggiare l'"invasione" – così viene percepita da molti – di queste nuove orde barbariche che ne minacciano le coste con continui sbarchi di profughi e clandestini, in fuga dalle violenze delle guerre, dalla miseria e dalla fame.

3. «Il discorso sul Mediterraneo ha sofferto della sua stessa verbosità: il sole e il mare; i profumi e i colori; i venti e le onde; le spiagge sabbiose e le isole fortunate; [...] i porti, le barche e i richiami delle coste sconosciute, le navigazioni, i naufragi e i racconti che si tramandano sulle une e sugli altri; l'arancio, il mirto e l'ulivo; le palme, i pini e i cipressi; lo sfarzo e la miseria; la realtà e l'illusione; la vita e il sogno. Di questi motivi hanno abusato i luoghi comuni della letteratura: descrizioni e ripetizioni di tutti i generi. La retorica mediterranea è servita alla democrazia e alla demagogia, alla libertà e alla tirannide. [...] In ogni periodo, sulle varie parti della costa c'imbattiamo nelle contraddizioni [...]. I libri sacri della pace e dell'amore e le guerre dei crociati o le *Jihad* anticristiane. Il messaggio ecumenico e l'ostracismo particolarista. L'universalità e l'autarchia» (P. Matvejević, *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, tr. it. di S. Ferrari, Garzanti, Milano 1991, p. 21).

Mare prima di crociate e poi di crociere, mare prima di traffici e commercio e poi soprattutto di viaggi turistici e di piacere, oggi il Mediterraneo è divenuto nell'immaginario collettivo anche – e forse principalmente – quel braccio di mare solcato da precarie imbarcazioni, con il loro carico di disperazione, straripanti di uomini, donne e bambini, che sfidano il naufragio pur di approdare alla terra promessa. Quel mare, i cui fondali hanno restituito reperti di inestimabile valore archeologico, oggi si è trasformato in un “cimitero marino”⁴ di morti senza nome. Oggi più che mai «il Mediterraneo è un immenso archivio e un profondo sepolcro»⁵.

Pur nella sua apparente semplicità, ci pare che la definizione di Horchani – in effetti una tra le tante che avremmo potuto scegliere – colga bene e senza particolare enfasi i caratteri salienti di questo mare:

Il Mediterraneo può essere definito con relativa facilità. Si tratta di un mare semi-chiuso sulle cui rive vivono popoli tanto diversi, ma allo stesso tempo tanto simili. È un mare in mezzo alle terre e dominato da queste, un mare in cui i popoli per la loro posizione geografica sono condannati a vivere insieme, a incontrare gli stessi problemi, ad avere gli stessi timori e a provare le stesse speranze⁶.

Mare interno, ovunque circondato da terre, la specificità del Mediterraneo consiste nel fatto che su di esso si affacciano civiltà e popoli diversi, “costretti” a con-dividere questo spazio facilmente attraversabile che, al contempo, li unisce, imprimendo loro dei tratti comuni, e li divide, fino a generare insanabili conflitti. Per questo, come ha scritto Matvejević, «il Mediterraneo è un luogo unico sul nostro pianeta: culla di civiltà, terra di dèi, giardino dell'Eden per taluni. In breve, un mare che unisce e divide»⁷.

2. Hegel e il Mediterraneo

L'unicità del Mediterraneo e la sua composita articolazione non era sfuggita allo sguardo geofilosofico di Hegel, il quale, ispirato soprattutto dall'opera fondamentale del geografo Karl Ritter, *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder allgemeine, vergleichende Geographie*, suo collega a Berlino a partire dal 1820, ne trasse certamente spunto per formulare la sua concezione del fondamento geografico della storia dei popoli⁸.

4. M. Delle Donne, *Un cimitero chiamato Mediterraneo. Per una storia del diritto d'asilo nell'Unione Europea*, Derive Approdi, Roma 2004.

5. P. Matvejević, *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, cit., p. 38.

6. F. Horchani, *Tradizione e modernità: le condizioni del dialogo fra le due sponde*, tr. it. di K. Poneti, in Aa.Vv., *Mediterraneo. Un dialogo fra le due sponde*, a cura di F. Horchani e D. Zolo, Jouvence, Roma 2005, p. 159.

7. P. Matvejević, *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, cit., p. 21.

8. L'influsso decisivo della geografia storica di Karl Ritter è stato evidenziato da P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze 1975.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel, volendo individuare l'elemento geografico che più di ogni altro risulta determinante per lo sviluppo storico di una civiltà, lo riconosce proprio nel rapporto tra terra e mare: «Il tipo più universale della determinazione di natura, che ha importanza nella storia, è quello costituito dal rapporto tra mare e terra»⁹. Lungi dall'essere fattore di separazione, lo spazio acquatico assume invece, secondo Hegel, il ruolo di un principio unificatore: «ci si è abituati a pensare l'acqua come il principio separatore. Contro questa opinione è invece d'importanza essenziale il dire che nulla riunisce tanto quanto l'acqua, ché i paesi di cultura non sono altro che bacini fluviali. L'acqua infatti è ciò che congiunge; sono i monti che separano»¹⁰. Per questa ragione riveste particolare importanza la zona costiera, la quale mostra chiaramente come l'immediata relazione con il mare induca solitamente i popoli che la abitano ad una maggiore apertura agli scambi e alle comunicazioni.

A partire da questi due elementi, quello della terra e quello del mare, Hegel organizza una geografia dello spirito, secondo la quale è possibile marcare la differenza tra civiltà terranee e continentali, come quella asiatica, caratterizzate da una forte staticità e da un atavico immobilismo, e civiltà, come quella europea, rese invece straordinariamente dinamiche proprio a causa della loro relazione con il mare. Esso, infatti, connota una specifica forma di esistenza, forgiatasi in stretto contatto con questo elemento mobile, insofferente di ogni stabile confine, che sprona al rischio e al pericolo, ad andare sempre oltre ogni limite¹¹, anche a rischio della vita. Questo tema dell'andare oltre, che sarà ampiamente ripreso da Nietzsche e dai suoi «aerei naviganti dello spirito»¹², si rivela già nelle parole di Hegel come la cifra stessa dell'Occidente, della sua innata *curiositas*, del suo inquieto e mai pago interrogare, che, proprio nell'attraversamento delle colonne d'Ercole, estremo limite di un mare tra terre oltre il quale si apre lo spazio infinito dell'Oceano, si esporrà al naufragio.

9. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1994, I, p. 212. La relazione tra terra e mare assumerà poi nella geofilosofia schmittiana, il cui debito nei confronti di quella hegeliana è esplicitamente riconosciuto, il ruolo di una contrapposizione decisiva per comprendere la dinamica storica del mondo nel suo complesso: «La storia del mondo è storia della lotta delle potenze marittime contro le potenze terrestri e delle potenze terrestri contro le potenze marittime» (C. Schmitt, *Terra e mare*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 18). Per un'analisi di questi temi, correlati alla concezione schmittiana dello *Jus publicum Europaeum*, mi permetto di rinviare a C. Resta, *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Diabasis, Reggio Emilia 2009 (N.E.).

10. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 217.

11. «Il mare poi, in genere, dà origine a uno speciale tipo di vita. L'elemento indeterminato ci dà l'idea dell'illimitato e dell'infinito, e l'uomo, sentendosi in questo infinito, ne trae coraggio per superare il limitato. Il mare stesso è ciò ch'è sconfinato, e non tollera pacifiche delimitazioni in città come la terraferma» (ivi, p. 218).

12. Così si intitola l'aforisma 575 che conclude F. Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, a cura di G. Colli e M. Montinari, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2004⁹.

Proprio perché infido, il mare costringe all'astuzia; proprio perché elemento che «si adatta a tutto»¹³, provoca il pensiero a trovare sempre modi diversi di affrontarlo, sperimentando nuove tecniche per poterlo, alla fine, domare. Ciò illumina ulteriormente un passo del § 247 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che risulteranno decisivi per il pensiero talassico di Carl Schmitt: «Come per il principio della vita familiare è condizione la terra, *base e terreno* stabile, così per l'industria l'elemento naturale che l'anima verso l'esterno è il *mare*»¹⁴. Per Hegel, come per Schmitt, esistenza marina ed esistenza terranea si contrappongono come nave e casa, poiché, se quest'ultima, con la sua aderenza al suolo, è il simbolo stesso della stabilità, viceversa «la nave non offre alcun saldo punto d'appoggio»¹⁵ e per questo rappresenta il simbolo stesso del divenire, di un fluttuare inarrestabile. Mentre la prima afferma, nel simbolo, l'eternità immutabile, la seconda, invece, allude al movimento che connota il tempo come la storia. Non c'è dubbio che Hegel preferisca abitare la nave, piuttosto che la casa, e si senta profondamente partecipe di quella libertà da ogni vincolo, da cui dipende ogni *progredire*.

Ma che cosa accade quando il mare incontra la terra, quando terra e mare, al di là del loro elementare contrapporsi, sono costretti ad un confronto serrato, quasi ad un contatto ravvicinato, così come avviene lungo le coste del Mediterraneo?

Il Vecchio Mondo, costituito dai tre grandi blocchi continentali di Africa, Asia e Europa, secondo Hegel, ruota tutto intorno ad un fulcro, il Mediterraneo, sul quale si affacciano, e a partire dal quale si articola tutta la storia del mondo:

Il Vecchio Mondo è composto di tre parti. [...] Ciò che esse hanno di eccellente è la loro posizione intorno al mare, che costituisce il loro centro e una loro via di comunicazione. Ciò ha molta importanza. Per queste tre parti del mondo abbiamo il Mediterraneo come elemento connettivo, ed esso costituisce senz'altro il punto centrale della storia del mondo. Con le sue molte insenature, esso non è un oceano, che conduce verso l'incerto, verso ciò con cui l'uomo non ha che un rapporto negativo; esso invece addirittura invita l'uomo ad entrare in relazione con esso. Il Mediterraneo è l'asse della storia del mondo. Tutti i grandi stati della storia antica giacciono intorno a questo ombelico della terra. È qui che si trova la Grecia, il punto più luminoso della storia. Nella Siria è Gerusalemme, centro dell'Ebraismo e del Cristianesimo; a sud est di essa sono la Mecca e Medina, culle dell'Islam; verso ovest giacciono Delfi e Atene, e ancora più a ovest Roma e Cartagine; e così verso sud Alessandria, che è ancora più centrale di Costantinopoli, in cui si è compiuta la fusione spirituale di Oriente e Occidente. Il Mediterraneo è, così, il cuore del Vecchio Mondo, essendo il suo animatore, la sua condizione di vita. È il punto centrale della storia del mondo, in quanto questa è collegata in sé medesima. Senza di esso non si potrebbe immaginare la storia del mondo. [...] La storia si restringe del tutto ai paesi circondanti il Mediterraneo. [...] Quest'ultimo è una grande entità naturale, la cui influenza è decisiva: noi non sapremmo

13. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 219.

14. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 189.

15. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 220.

immaginarci il corso della storia del mondo, se non avessimo in quel mare un elemento centrale di congiunzione¹⁶.

Hegel giunge persino a pensare che le coste nordafricane, proprio in quanto proiettate sul Mediterraneo e separate dal deserto dal resto del continente africano, dovrebbero a pieno titolo essere inglobate nella vicenda europea¹⁷.

Il Mediterraneo, dunque, secondo l'interpretazione geofilosofica di Hegel, costituisce non solo il tessuto connettivo che tiene insieme i tre continenti che su di esso si affacciano, ma diviene anche il loro centro di gravità, quell'*umbilicus mundi* a partire dal quale, come il suo cuore pulsante, si sprigiona l'intera storia del mondo. Punto di connessione tra Oriente e Occidente, luogo di nascita della filosofia e delle tre religioni del Libro, il Mediterraneo non è solo una mera entità geografica, ma si rivela come uno spazio la cui influenza sulla storia del mondo è risultata davvero decisiva.

Hegel tuttavia non si nasconde che la centralità del Mediterraneo è destinata a tramontare. La scoperta del Nuovo Mondo e, in particolare, l'affermarsi del Continente Nordamericano, hanno provocato una vera «rivoluzione dello spazio», per dirla con Schmitt, che sposta verso l'America il baricentro della storia. Per quanto ancora immatura e in fase di assestamento, essa si annuncia come «il paese dell'avvenire»¹⁸, quello che in futuro è destinato a spodestare il primato europeo del Vecchio Mondo e di quel Mediterraneo che, come suo mare interno, ne ha determinato la storia, a favore dell'Atlantico, di quella distesa oceanica *illimitata*, a partire dalla quale la stessa America, figlia dell'Impero talassico inglese, imporrà il proprio dominio sul mondo.

Quando Carl Schmitt si troverà a pensare la crisi irreversibile dello *jus publicum Europaeum*¹⁹, il primo diritto interstatale davvero globale che fu in grado, a partire dalla scoperta del Nuovo Mondo, di garantire all'Europa la sua centralità, la «profezia» hegeliana si era perfettamente realizzata e la nuo-

16. Ivi, pp. 234-236.

17. «L'Africa settentrionale giace sul mare Mediterraneo e si estende verso occidente fino all'Atlantico; è separata dall'Africa del sud dal grande deserto, mare prosciugato, e dal Niger. Il deserto divide più che il mare, e la natura dei popoli che s'incontrano subito sul Niger manifesta in modo particolarmente reciso questa separazione. [...] Ivi giacciono il Marocco, Fas (non Fez), Algeri, Tunisi, Tripoli. Si può dire che tutta questa zona non appartenga all'Africa, ma alla Spagna, con cui forma un bacino. [...] Rivolta, come l'Asia anteriore, verso l'Europa, questa parte dell'Africa potrebbe e dovrebbe essere aggregata all'Europa» (ivi, p. 238).

18. «L'America è, così, il paese dell'avvenire, quello a cui, in tempi futuri, forse nella lotta fra il Nord e il Sud, si rivolgerà l'interesse della storia universale. Essa è un paese di nostalgia per tutti coloro che sono stufo dell'armamentario storico della vecchia Europa» (ivi, p. 233).

19. Si veda C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum Europaeum»*, tr. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991. Nel suo capolavoro geofilosofico, Schmitt dedica pagine davvero illuminanti all'antitesi tra Vecchio e Nuovo Mondo, tra il *nomos* europeo, fondato sull'equilibrio tra terra e mare – che dunque potremmo chiamare 'mediterraneo' – e l'affermarsi della potenza atlantica americana, che attinge i suoi caratteri proprio dall'oceano e dalla sua distesa *illimitata*. Per un'analisi di questi aspetti mi permetto di rinviare a C. Restà, *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, cit.

va potenza atlantica aveva già cominciato a mostrare quanto il Mediterraneo fosse ormai solo un mare del “passato”. Hegel coglie dunque con grande acutezza la centralità del Mediterraneo per il Mondo Antico, così come, anche, le ragioni del suo inevitabile tramonto, con l’affermarsi della nuova potenza atlantica.

3. Europa mediterranea

Il Mediterraneo è stato il mare dei viaggi di Ulisse, l’eroe omerico che più di ogni altro incarna lo spirito mediterraneo, la forma della sua razionalità, versatile e sempre misurata, esposta al limite, nell’incessante confronto tra terra e mare²⁰. Ma è stato anche il mare dei viaggi missionari di Paolo di Tarso, ebreo della diaspora, viaggiatore infaticabile lungo le rotte del Mediterraneo²¹, che oltrepassa i confini della “chiusura” ebraica per annunciare in tutto il Mediterraneo l’evangelo di una salvezza per tutti, che non riconosce particolarismi ed elezioni. Collocandosi sullo spartiacque tra due mondi (Ebraismo ed Ellenismo, Oriente e Occidente) e al crocevia di molte lingue (Paolo conosceva il greco della parola scritta e parlata, l’ebraico della parola sacra, l’aramaico di Gesù e dei suoi primi seguaci, il latino dell’Impero romano), Paolo si spinge a toccare i più importanti porti del Mediterraneo, approda sulle sue isole, ne costeggia le rive e sosta nei suoi centri più importanti (Tarso, Antiochia, Gerusalemme, Filippi, Tessalonica, Atene, Corinto, Efeso, Roma), diffondendo un nuovo credo dalla portata *universale*.

Difficile sottovalutare la portata di questo mare, che è stato culla dell’Europa e della civiltà occidentale, sulle cui sponde sono nate la Filosofia e la democrazia ateniese, che ha visto affermarsi e diffondersi il diritto romano e fronteggiarsi le tre religioni monoteistiche, il mondo arabo-musulmano, quello cristiano e quello ebraico. Rivendicare dunque la matrice *mediterranea* dell’Europa²², significa riconoscere la complessa articolazione da cui ha tratto la sua peculiarità il primo Occidente, la quale non può essere limitata semplicemente all’eredità ebraico-cristiana o greco-romana, ma include a pieno titolo anche quella arabo-islamica. Proprio questa pluralità di radici costituisce la più vistosa differenza tra il Vecchio Occidente (l’Europa e il grande spazio mediterraneo) e il Nuovo Occidente (il grande spazio del Nord America).

20. «L’uomo mediterraneo invece vive sempre tra terra e mare, limita l’una tramite l’altro» (F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, cit., pp. 44-45).

21. Particolare attenzione alle rotte mediterranee di Paolo ha prestato M.-F. Baslez, *Paolo di Tarso. L’apostolo delle genti*, tr. it. di L. Bacchiarello, SEI, Torino 1993, pp. 37-41.

22. Per un approfondimento della matrice mediterranea dell’Europa, a fronte di un’ormai amplissima bibliografia, mi permetto di rinviare a C. Resta, *Europa mediterranea. Una prospettiva geofilosofica*, Atti della XXVIII edizione delle Giornate internazionali di studio promosse dal Centro Pio Manzù (Rimini, 19-21 ottobre 2002): *Il corno di Heimdall*, “Strutture ambientali”, 124, 2002.

Eppure, affinché l'Europa possa ritrovare quello "spirito" europeo che fin dal suo sorgere, sul suolo greco, l'ha resa unica e inconfondibile, essa deve prima tornare a interrogare la sua origine e la sua storia, cominciata sulle sponde del Mediterraneo, in Fenicia, in quell'estremo lembo di terra che a Oriente ne delimita il confine. Al Mediterraneo e alle sue isole è infatti legata la vicenda del suo rapimento da parte di Zeus. Il mito racconta che, quando egli vide la bella fanciulla dall'"ampio volto" – secondo una possibile etimologia della parola 'Europa' – raccogliere fiori sulla riva del mare presso Tiro, se ne invaghì a tal punto che, assunte le sembianze di un docile toro bianco, decise di sedurla e di trascinarla con sé in una prodigiosa traversata del mare fino a Creta, dove infine, trasformatosi in aquila, si congiunse con lei. È dunque delle rive del Mediterraneo, delle sue terre frastagliate, piene di porti e di golfi, di promontori e di isole, che la storia di Europa ci parla e qui, in questo mare che ha attraversato in sella a quel singolare destriero, riposa forse il senso ultimo non solo della sua origine e delle vicende della sua storia, ma anche del suo avvenire. Come la costa orientale e la traversata del mare ci raccontano della giovanile bellezza di un'Europa la cui storia è tutta compresa entro le sponde del Mediterraneo, così l'attrazione fatale per l'Occidente e il richiamo dell'Oceano ci rammentano del suo inesorabile declino, nella folle traversata oltre i confini mediterranei, all'inseguimento del sole che muore.

È questo il dilemma che attanaglia, oggi più che mai, l'Europa: la decisione non più rinviabile tra quelle due anime che molto presto hanno cominciato a lacerarla, quella che la lega alla sua culla e alla sua origine, il Mediterraneo, e quella che incessantemente l'attrae oltre quei confini avvertiti come troppo angusti, e la sospinge verso mari ignoti, più aperti, verso l'infinito spazio libero e vuoto dell'Oceano. Irresistibile più del canto delle sirene, il richiamo dell'Oceano attrae l'Europa, sospingendola a intraprendere un viaggio che la condurrà a perdersi nell'Occidente, a tramontare come il sole che in quel punto si spegne, a smarrire il proprio baricentro, identificandosi solo come la terra del sol calante, del tramonto, *Abend-Land*, terra-della-sera. Non da Tiro a Creta, ma da una sponda all'altra dell'Atlantico, quest'altra prodigiosa traversata fa smarrire a Europa il ricordo della sua origine e la consegna al destino del Nuovo Mondo sul quale approda. Di qui procede l'indifferenziata e omologante occidentalizzazione del mondo, dimentica dell'origine mediterranea di Europa. Tra queste due diverse superfici acquatiche, tra la piatta distesa oceanica dell'Illimito ed il raccolto spazio del Mediterraneo, di un mare sempre tenuto a freno da terre, si colloca allora la nostra decisione circa il destino dell'Europa. Sapremo tornare a interrogare il senso della nostra storia? Sapremo ricordare ciò che storicamente e geofilosoficamente significa per noi il Mediterraneo²³?

23. Sulla necessità di ripensare la vocazione mediterranea dell'Europa e sull'importante ruolo geopolitico dell'Italia, in quanto 'ponte' verso l'altra sponda del Mediterraneo, cfr. F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, cit. e Id., *Paeninsula*, cit. Utili spunti di riflessione, anche in rapporto alle dinamiche della globalizzazione, si trovano in P. Barcellona, *Appunti sul Mediterraneo*, in

Esso rappresenta l'esperienza, unica al mondo, dell'incontro tra mare e terra, di uno spazio di condivisione che separa e divide, ma anche collega e unisce, favorendo gli scambi tra identità che, nell'incessante dialogo, vogliono restare differenti. Nella sua pluralità di confini e frontiere, è stato luogo di scontro, ma anche di straordinario incontro, di inesauribile confronto con l'altro, impedendo, moderando ogni drastica *reductio ad unum*. Da questo mare di differenze è nata l'Europa, *pluriverso* irriducibile di popoli e lingue, costretti a dialogare tra loro, costretti alla fatica incessante della traduzione e della distanza. Saprà questo antico mare circondato di terre essere ancora modello per una configurazione non *universa*, ma *pluriversa* del mondo? Sapremo diventare tutti, non solo noi europei, ancora una volta mediterranei e ritrovare, infine, un nuovo *nomos*, una nuova misura, tra cielo, terra e mare?

Non v'è dubbio che, come aveva presentito Hegel, con l'affermarsi della potenza oceanica americana, il Mediterraneo non solo ha perso la sua centralità, ma corre il rischio di essere relegato a luogo periferico e del tutto trascurabile rispetto alle nuove dinamiche della globalizzazione. Dimentica della sua origine mediterranea, l'Europa sempre di più appare sedotta dal richiamo di un oceano che per prima ha solcato, tracciando le nuove rotte aperte dapprima dall'audacia di pirati e balenieri. Se non vuole destinarsi al suo inevitabile tramonto, diventa allora urgente tornare a interrogare quel Mediterraneo da cui ha tratto linfa vitale per la sua storia e in cui affonda le sue molte radici, senza tuttavia lasciarsi irretire nella nostalgica rivisitazione del suo straordinario passato, ma per rispondere in modo nuovo ancora una volta a quella sfida che, con la scoperta del Nuovo Mondo, il Vecchio Mondo ha lanciato a se stesso. Ha dunque ragione Danilo Zolo ad affermare: «L'interrogativo centrale è: il "mare fra le terre" ha realmente vinto la sfida oceanica che gli è stata lanciata [...] da Cristoforo Colombo e da Vasco de Gama?»²⁴.

4. L'universalismo pluralistico del Mediterraneo

Se il Mediterraneo non rimanda ad un'essenza immutabile e difficilmente

Aa.Vv., *Il Mediterraneo. Fra tradizione e globalizzazione*, a cura di D. di Iasio, PENSA MULTIMEDIA, Lecce 2007.

24. D. Zolo, *La questione mediterranea*, in Aa.Vv., *L'alternativa mediterranea*, a cura di F. Cassano e D. Zolo, Feltrinelli, Milano 2007, p. 19. Cfr. anche F. Horchani – D. Zolo, *Premessa*, in Aa.Vv., *Mediterraneo. Un dialogo fra le due sponde*, cit., p. 8: «Nella sua attuale subordinazione atlantica l'Europa, dimentica delle sue radici mediterranee, subisce una grave amputazione, che è all'origine della sua debolezza identitaria, della sua mancanza di autonomia politica, della sua impotenza come soggetto internazionale. L'Europa è costretta a pensarsi come 'Vecchia Europa', e cioè come una fase superata dello sviluppo storico che ha portato all'affermazione della civiltà occidentale. In questa prospettiva l'Europa è identica agli Stati Uniti, salvo la sua arretratezza politica e militare, che la rende un parassita della superpotenza americana. [...] Un'Europa che riscoprisse le sue radici mediterranee potrebbe profilarsi [...] come uno spazio di mediazione e di neutralizzazione degli opposti fondamentalismi».

riducibile a qualcosa come *una* cultura, d'altra parte esso non è neppure riconducibile semplicemente alla cronologia storica di quei popoli che, nel corso dei secoli, si sono avvicinati nel dominio delle sue sponde. Se è vero che il Mediterraneo sfida ogni esaustiva definizione, è altrettanto vero che la molteplicità delle differenze che lo compongono non sono pensabili in forma irrelata, né solo nella loro successione storica. Il Mediterraneo è singolare-plurale, è lo straordinario *rapporto* tra queste differenze, l'incontro e lo scontro tra mondi, civiltà, religioni, lingue diverse che in nessun caso è stato possibile ridurre a Uno e che, tuttavia, nel Mediterraneo hanno trovato le forme della loro convivenza, dando luogo ad una sedimentazione storica dalla complessa stratificazione.

Forse nessuno meglio di Braudel ha colto il carattere intrinsecamente plurale di questo spazio singolare:

Che cos'è il Mediterraneo? Mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate le une sulle altre. Viaggiare sul Mediterraneo significa incontrare il mondo romano in Libano, la preistoria in Sardegna, le città greche in Sicilia, la presenza araba in Spagna, l'Islam turco in Jugoslavia. Significa sprofondare nell'abisso dei secoli, fino alle costruzioni megalitiche di Malta o alle piramidi d'Egitto. [...] Tutto questo perché il Mediterraneo è un crocevia antichissimo. Da millenni tutto vi confluisce, complicandone e arricchendone la storia: bestie da soma, vetture, merci, navi, idee, religioni, modi di vivere. E anche le piante²⁵.

Non una sola civiltà, ma il crogiuolo di culture differenti, il Mediterraneo riflette nella sua stessa geomorfologia l'intricata coimplicazione degli elementi di cui si compone:

Il Mediterraneo non è neppure *un* mare, è, come fu detto, un "complesso di mari", e di mari ingombri di isole, tagliati da penisole, circondati da coste frastagliate. La sua vita è mescolata alla terra, la sua poesia è più che a metà rustica, i suoi marinai sono contadini [...] e la sua storia non è separabile dal mondo terrestre che l'avvolge più di quanto non lo sia l'argilla dalle mani dell'operaio che la modella²⁶.

Ancora oggi, secondo Braudel, sono soprattutto tre le grandi civiltà che ne compongono l'insieme, con peculiari stili di vita, di pensiero, di credi religiosi, «tre mostri sempre pronti a mostrare i denti, tre personaggi dal destino interminabile, presenti da sempre, o almeno da secoli e secoli»²⁷. Si tratta innanzitutto dell'Occidente europeo, forgiatosi soprattutto a partire dall'eredità ebraico-cristiana e romana; *contro* di esso si afferma il mondo islamico, fratello nemico e complementare, la cui ostilità e rivalità rivelano anche la natura mimetica di

25. F. Braudel, *Mediterraneo*, in F. Braudel *et al.*, *Il Mediterraneo. Lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*, tr. it. di E. De Angeli, Bompiani, Milano 1992, pp. 7-8.

26. F. Braudel, *Prefazione a Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, tr. it. di C. Pischedda, Einaudi, Torino 1976, I, pp. XXIII-XXIV.

27. F. Braudel, *La storia*, in F. Braudel *et al.*, *Il Mediterraneo*, cit., p. 101.

un rapporto che ha conosciuto momenti di profonda osmosi. Infine vi è il mondo ortodosso, che dalla Grecia si spinge fino alla Russia, la cui faglia attraversa i balcani, provocando frequenti terremoti che rendono da sempre instabile quell'area.

È innegabile che la difficile convivenza tra le sue molte anime sia all'origine di quella diffusa conflittualità che ha da sempre contraddistinto l'area del Mediterraneo e che oggi conosce un momento di particolare incandescenza. Come ha opportunamente evidenziato Matvejević, sgomberando il campo da ogni immagine idilliaca: «Qui popoli e razze per secoli hanno continuato a mescolarsi, fondersi e contrapporsi gli uni agli altri, come forse in nessun'altra regione di questo pianeta: si esagera evidenziando le loro convergenze e somiglianze, e trascurando invece i loro antagonismi e le differenze»²⁸. Non bisogna dunque sottovalutare il carattere conflittuale del Mediterraneo, sulle cui sponde lo scontro di civiltà ha conosciuto, fin dai tempi più remoti, i suoi albori. Come ha scritto Braudel: «Le civiltà sono dunque intrise di guerra e di odio, una immensa zona d'ombra che le divora quasi per metà. L'odio se lo fabbricano, se ne nutrono, ne vivono. [...] Troppo spesso, infatti, le civiltà non sono altro che incomprendimento, disprezzo ed esecrazione degli altri»²⁹.

Oggi che al conflitto israeliano-palestinese, la «più dolorosa e pressoché inguaribile ferita del Mediterraneo»³⁰, si è aggiunto il conflitto di ancor più vaste proporzioni con il fondamentalismo islamico dell'ISIS, che assume la forma di uno scontro di civiltà capace di tornare a dividere il mondo in due blocchi contrapposti, come negare che proprio nel Mediterraneo questa minaccia trovi adesso il luogo della sua conflagrazione?

Eppure lo scontro non è l'esito fatale del confronto tra civiltà pur così gelose custodi della propria individualità. Se volta per volta il Mediterraneo ha conosciuto civiltà dominanti, nessuna, tuttavia, alla fine, è mai stata capace di cancellare le altre, ma ha dovuto con esse innestarsi, stratificarsi, lasciando visibile il proprio sedimento non come un corpo estraneo, ma come una traccia tangibile del proprio passaggio, che è venuta ad incorporarsi, ad aggiungersi alle altre, arricchendo l'insieme di nuovi elementi. Da costa a costa si sono moltiplicati gli scambi, il dialogo, i contatti, generando fruttuose contaminazioni, che hanno dato luogo a una storia comune: «Se alle civiltà delle sue sponde il mare ha dovuto le guerre che lo hanno sconvolto, è stato loro debitore anche della molteplicità degli scambi (tecniche, idee e anche credenze), nonché della variopinta eterogeneità di spettacoli che oggi offre ai nostri occhi. Il Mediterraneo è un mosaico di tutti i colori»³¹.

Uno e molti, il Mediterraneo è un insieme policromo e polifonico, da sem-

28. P. Matvejević, *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, cit., p. 19.

29. F. Braudel, *La storia*, cit., pp. 111-112.

30. P. Matvejević, *Quale Mediterraneo, quale Europa?*, in Aa.Vv., *L'alternativa mediterranea*, cit., p. 443.

31. F. Braudel, *La storia*, cit., p. 112.

pre refrattario ad ogni *reductio ad unum*. Come ha giustamente sottolineato un suo profondo conoscitore:

Non esiste una sola cultura mediterranea: ce ne sono molte in seno a un solo Mediterraneo. Sono caratterizzate da tratti per certi versi simili e per altri differenti, raramente uniti e mai identici. Le somiglianze sono dovute alla prossimità di un mare comune e all'incontro sulle sue sponde di nazioni e forme di espressione vicine. Le differenze sono segnate da origini e storia, credenze e costumi, talvolta inconciliabili. Né le somiglianze né le differenze sono assolute o costanti: talvolta sono le prime a prevalere, talvolta le ultime³².

Per questo le differenze, pur vistose, e le numerose divisioni non sono ancora riuscite a lacerare quei sotterranei legami che continuano a tenere insieme i popoli mediterranei, persino al di là del loro evidente contrapporsi³³. Quando non assume la forma di un conflitto insanabile, il confronto con l'alterità, l'incontro così ravvicinato con l'altro, può infatti essere la linfa vitale di cui ogni cultura ha bisogno di nutrirsi per non morire di asfissia, chiudendosi in se stessa nella paranoica difesa ad oltranza della "purezza" incontaminata della propria identità³⁴.

Solo ad uno sguardo d'insieme, capace di cogliere in questo mare di differenze le tessere di un mosaico il cui disegno complessivo diviene finalmente visibile, è dato comprendere quella che Braudel ha chiamato «l'essenza profonda del Mediterraneo», la sua «unità originale»³⁵. Un'unità in se stessa molteplice³⁶, plurale, ma non per questo meno singolare, in cui le diverse identità possono convivere solo se ciascuna non tenta di prevaricare sull'altra, solo se ciascuna si pone in ascolto dell'altra. Perché questo possa accadere – come in alcuni felici

32. P. Matvejeić, *Il Mediterraneo e l'Europa*, cit., p. 31.

33. «Eppure esistono modi di essere e maniere di vivere comuni o avvicinabili, a dispetto delle scissioni e dei conflitti» (ivi, p. 30).

34. Come ha ribadito Derrida: «il proprio di una cultura è di non essere identica a se stessa» (J. Derrida, *Oggi l'Europa*, tr. it. di M. Ferraris, Garzanti, Milano 1991, p. 14). Per l'approfondimento di questo tema, mi permetto di rinviare a C. Resta, *Un'esposizione vulnerabile*, "Φάσος, European Journal of Philosophy": *Ex-position*, 0, 2012.

35. F. Braudel, *Mediterraneo*, in F. Braudel et al., *Il Mediterraneo*, cit., p. 9.

36. Franco Cassano ha in più occasioni insistito sul carattere pluriverso di questo ambito geostorico: «Il Mediterraneo che emerge non è un'identità monolitica, ma un multiverso che allena la mente alla complessità del mondo, agli ibridi, agli incroci, alle identità che non amano la purezza e la pulizia, ma conoscono da tempo la mescolanza» (F. Cassano, *Contro tutti i fondamentalismi: il nuovo Mediterraneo*, in V. Consolo e F. Cassano, *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo italiano*, Mesogea, Messina 2000, p. 61). Sul carattere paradigmatico del Mediterraneo come «unità del molteplice» insiste anche F. Ciaramelli, *Tra Ulisse e Abramo: il Mediterraneo come spazio immaginario*, in Aa.Vv., *Il Mediterraneo. Fra tradizione e globalizzazione*, cit., p. 40: «A ben vedere, già dal punto di vista storico-antropologico, lo spazio mediterraneo costituisce un'unità proteiforme, cioè una realtà stratificata e complessa, che non può essere letta come portatrice di un'identità culturale monolitica. Lungi dal costituire l'espressione di un'identità unitaria stabile o di una determinata essenza geografica, storica o culturale, irrigidita nelle sue configurazioni codificate, l'area mediterranea appare innanzitutto caratterizzata dalla sua natura di frontiera instabile tra mondi diversi, su alcuni punti anche opposti, e proprio per questo reciprocamente attratti».

momenti della storia del Mediterraneo è accaduto³⁷ – è certo necessario ripensare il concetto stesso di confine e di frontiera³⁸: «abitare la frontiera significa allora disporsi agli sconfinamenti, viaggiare attraverso il confine che separa il proprio dall'estraneo, mettendo in gioco la propria identità, ridefinendola nel confronto con le identità altrui, e scoprendo che ciascuno ospita in sé innumerevoli doppi»³⁹. Non linea di demarcazione invalicabile, che definisce uno spazio identitario chiuso ed escludente, proprio per questo sempre sul punto di trasformare il confronto in uno scontro e la frontiera in un fronte di guerra, «il confine è il luogo dove due differenze si toccano, esperiscono ognuna tramite l'altra, la propria limitatezza»⁴⁰. Solo la prova del limite è in grado di articolare quel commisurarsi che non sfocia in nichilistico relativismo né in una mera prova di forza, ma lascia essere *insieme* i differenti, senza pretendere di inglobare e/o annientare l'altro da sé.

Il Mediterraneo è stato – e dunque potrebbe essere ancora – l'esperienza di questa con-divisione, di questa relazione che, al tempo stesso, mantiene il rapporto salvaguardando la distanza e la differenza.

Il Mediterraneo è un mare ricco di coste e di rive, di penisole e isole, un mare che separa e divide, ma soprattutto collega di porto in porto, dove le frontiere si moltiplicano lungo linee di tensione costante, che certo lo hanno trasformato spesso in un mare di guerra, di scontri, di sangue, ma dove, anche, questa pluralità di limiti, di confini ha configurato uno spazio non solo di scontro, ma anche di inesauribile con-fronto con l'altro, impedendo ogni drastica *reductio ad unum*. Se non si deve cedere a un ritorno puramente nostalgico o regressivo ai suoi miti, è perché il Mediterraneo non è solo un mare del passato, ma potrebbe ancora avere un avvenire. Certo, «una condizione essenziale perché questo possa accadere è ripensare il rapporto fra il processo di unificazione dell'Europa, la sua appartenenza all'emisfero occidentale, le sue radici mediterranee e il suo rapporto con il mondo islamico»⁴¹.

Solo un'Europa capace di riconoscere nel Mediterraneo la propria culla e di tornare a rivolgersi a quelle sponde da troppo tempo relegate a sua dimenticata periferia, potrebbe davvero ritrovare il suo 'naturale' (dal punto di vista

37. Basti pensare al regno normanno di Ruggero II d'Altavilla o alla corte di Federico II di Svevia, a Palermo, aperti alle quattro culture: greca, latina, ebraica e musulmana.

38. Cfr. M. Cacciari, *Nomi di luogo: confine*, "aut aut", 299-300, 2000 e F. Cassano, «Pensare la frontiera», in *Il pensiero meridiano*, cit., pp. 53-66.

39. F. Ciaramelli, *Tra Ulisse e Abramo: il Mediterraneo come spazio immaginario*, cit., p. 57.

40. F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, cit., p. 48. Scrive a tale proposito Ciaramelli: «Le frontiere sono state in primo luogo questo: luoghi della divisione e della contrapposizione, luoghi di uomini che stanno di fronte, ognuno dei quali vigila l'altro. [...] Sul *confine*, sul *limite* ognuno di noi *termina* e viene *determinato*, acquista la sua forma, accetta il suo essere limitato da qualcosa d'altro che ovviamente è anch'esso limitato da noi. Il termine *de-termina* e il *con-fine de-finisce*. [...] La frontiera quindi non unisce e separa, ma unisce *in quanto* separa» (F. Ciaramelli, *Tra Ulisse e Abramo: il Mediterraneo come spazio immaginario*, cit., pp. 54-55).

41. F. Horchani – D. Zolo, *Premessa*, cit., p. 7.

geostorico) baricentro, quel mare in cui specchiarsi non solo con nostalgico rimpianto per la perduta centralità nella storia del mondo, ma con l'orgogliosa consapevolezza di costituire un "grande spazio" capace di esercitare il proprio ruolo di neutralizzazione dei conflitti, scongiurando il pericolo di uno scontro di civiltà. Proprio diventando luogo di dialogo e di incontro, il Mediterraneo «potrebbe trasformarsi nel tavolo della pace fra l'Occidente e il mondo islamico e giocare un ruolo importante per l'avvio di un processo di pacificazione su scala globale»⁴².

La sua irriducibile pluralità può rappresentare un paradigma esemplare nell'epoca della globalizzazione, proprio perché testimonia come unità e differenze, pluralismo e universalismo, lungi dal contrapporsi e da spingere in direzioni diverse, possono convivere a articolare un medesimo grande spazio. Davvero il Mediterraneo può costituire un'*alternativa*⁴³ al disegno neo-imperiale di un nuovo ordine mondiale, da qualunque parte esso provenga, affermando contro ogni universalismo astratto, ideologico e omologante, l'esigenza di un pluriverso del quale persino l'Islam, il Nemico assoluto, e il mondo arabo dovrebbero essere parte integrante⁴⁴.

L'*universalismo pluralistico*⁴⁵ del Mediterraneo, dovuto al continuo rapporto pacifico o conflittuale tra lingue, costumi, abitudini, tradizioni diverse, costituisce dunque, a differenza dell'universalismo monistico atlantico, una sfida per ripensare l'intero assetto globale. *Mare nostrum*, mare comune, di cui, però, nessuno ha mai potuto appropriarsi, di cui nessuno ha mai potuto vantare il monopolio. Proprio per questo esso potrebbe scoprire la sua connaturata vocazione d'essere spazio di inclusione e non di esclusione, di integrazione e non di integralismo. Come ha affermato Cassano:

quel nome, *medi-terraneo*, parla di un mare che separa e unisce, che sta *tra* le terre senza appartenere in esclusiva a nessuna di esse, che resiste a ogni desiderio di annessione, un mare che si rifiuta di rinchiudere la propria inquietudine nella fissità di una Scrittura, nella

42. *Ibidem*.

43. È in questa prospettiva che si collocano soprattutto gli interventi di F. Cassano e D. Zolo, contenuti in Aa.Vv., *L'alternativa mediterranea*, cit., di cui sono anche i curatori.

44. «"Unità" non significa uniformità culturale o monoteismo. Significa, al contrario, l'inclusione a pieno titolo, entro il "pluriverso" culturale mediterraneo, della civiltà arabo-islamica del Maghreb e del Mashreq, dal Marocco all'Egitto, alla Siria. [...] Il Mediterraneo è sempre stato un "pluriverso" irriducibile di popoli, di lingue, di espressioni artistiche e di religioni che nessun impero, neppure quello romano, è riuscito a soggiogare e controllare stabilmente» (D. Zolo, *La questione mediterranea*, cit., p. 18.) Sulla necessità di un dialogo con il mondo arabo-islamico si veda in particolare Aa.Vv., *Mediterraneo. Un dialogo fra le due sponde*, cit.

45. Come ha opportunamente fatto rilevare Cassano, il Mediterraneo ci invita a pensare un altro universalismo, al di là di ogni astrattezza, spesso irrilevante nei confronti delle differenze: «Né una verità universale definita dai più forti, né una chiusura relativistica delle culture su se stesse, ma la costruzione complessa di un universale a più voci» (F. Cassano, *Necessità del Mediterraneo*, in Aa.Vv., *L'alternativa mediterranea*, cit., p. 99). Questo particolare tipo di «universalismo non è dogmatico e a priori, ma sincretico e a posteriori, un universalismo sempre imperfetto, senza primi della classe, che vive di traduzioni» (ivi, p. 103).

sacralità assoluta e definitiva di un testo. In questo suo essere di tutti e di nessuno, il Mediterraneo è quindi allergico a tutti i fondamentalismi⁴⁶.

Se il fondamentalismo è, in ultima istanza, rifiuto dell'alterità dell'altro, volontà prepotente di imporre il dominio dell'Uno e dello Stesso sulla realtà dei molti e dei differenti, allora il Mediterraneo è il luogo geofilosofico dove questa tracotanza mostra tutta la sua violenta insensatezza. Qui il mare, l'illimitato, urta costantemente con la terra che lo tiene a freno e gli dà misura, mentre la terra non può illudersi di dettare la sua legge assoluta, il suo immobilismo, ma deve scendere a patti con la mobilità del mare, che lungo le coste incessantemente la inquieta, ne incrina la stabilità, ne erode e sfrangia il profilo e la costringe al movimento. Perciò l'isola⁴⁷, questa terra che sembra galleggiare sul pelo dell'acqua, è l'emblema più calzante della compenetrazione tra la terra e il mare, così come l'arcipelago la cifra geofilosofica del Mediterraneo.

Mare *tra* terre, il Mediterraneo è dunque il luogo per eccellenza della relazione, del rapporto, dell'incessante interrogare, del continuo incontrarsi del proprio e dell'estraneo. Luogo della *traduzione* interminabile. Sebbene sia importante porre l'accento sulla necessità del dialogo tra le diverse lingue, culture e religioni che compongono il pluriverso mediterraneo, tuttavia il paradigma dialogico corre il rischio di scivolare in un irenismo facilmente smentito dalle oggettive difficoltà di intendersi, corre il rischio di dimenticare troppo rapidamente e di sottovalutare proprio quelle differenze che, al contrario, vanno valorizzate, poiché solo da esse dipende la ricchezza di un mondo nel quale le *diverse* voci possono armonizzarsi in un canto polifonico. L'"accordo" mediterraneo può scaturire solo dal conflitto delle interpretazioni e dal paziente lavoro di *traduzione*⁴⁸ di una lingua nell'altra. La traduzione, infatti, è l'esperienza non solo della possibilità dell'incontro e dello scambio tra il proprio e l'estraneo, ma anche della irriducibilità, in ultima istanza, di una differenza e di una distanza che non possono essere mai del tutto cancellate.

Ma tradurre non significa solo instaurare un dialogo che rispetti l'irriducibilità delle differenze tra le lingue, fuori e dentro di esse, significa anche *ospitare*

46. Ivi, pp. 79-80.

47. Il termine greco *nesos* (isola), deriva dal verbo *necho*, nuotare, galleggiare sull'acqua, navigare.

48. Sulla traduzione ha insistito in particolare F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, cit., pp. 64-66. Cfr. anche Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, tr. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 201-203, il quale contrappone il paradigma della traduzione a quello del multiculturalismo identitario. Sul modo d'intendere la traduzione, nel senso in cui qui se ne parla, cfr. J. Derrida, *Il monolinguisma dell'altro o la ipotesi d'origine*, a cura di G. Berto, Cortina, Milano 2004. Sulla questione della traduzione in Derrida mi permetto di rinviare al mio C. Resta, *Jacques Derrida: poetica e politica della traduzione*, in Aa.Vv., *The Frontier of the Other. Ethics and Politics of Translation*, ed. by Gaetano Chiurazzi, LIT Verlag, Wien-Berlin 2013. Per un'analisi più approfondita, a partire da Benjamin, Heidegger e Derrida, mi permetto di rinviare a C. Resta, «Necessità della traduzione», in *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Guerini, Milano 1988.

la lingua dell'altro, accoglierla proprio in quanto *estranea*. Nei porti del Mediterraneo non solo le navi hanno trovato rifugio, ma le lingue sono approdate, hanno contaminato le coste, si sono insediate sulle rive, hanno insidiato ogni possibile appropriazione e reso vano ogni tentativo di chiusura. Prova di ospitalità senza riserve, nell'accoglienza che riconosce *sacro* l'ospite, lo straniero che arriva, il Mediterraneo ha tracciato, da sponda a sponda, dal mondo greco a quello latino e in tutte e tre le religioni del Libro, il suo più tenace orizzonte culturale, oggi così vergognosamente dimenticato.

Anche se gli scenari che abbiamo sotto gli occhi per molti versi sembrano scoraggianti, tuttavia anch'io mi associo a quanti ritengono che «un altro Mediterraneo è possibile»⁴⁹ e che anzi esso «può essere presentato come una possibile "alternativa"»⁵⁰.

Ciò a patto che sappia pensarsi come un universo plurale, che non nega le differenze, centro propulsore di un nuovo *nomos* della terra che sappia esso stesso costituirsi come pluriverso nel segno non dell'ostilità e dello scontro di civiltà, ma dell'ospitalità e della traduzione.

49. F. Horchani – D. Zolo, *Premessa*, cit., p. 9.

50. D. Zolo, *La questione mediterranea*, cit., p. 18.

Dall'atomismo fisiologico al relativismo gnoseologico

di *Maria Antonia Rancadore*

Parlare della Sicilia nel contesto della civiltà europea e mediterranea implica il doveroso richiamo ad una tradizione preziosa, che abbiamo ricevuto in eredità da un passato molto lontano, e che coincide con l'origine della filosofia occidentale. Tale tradizione risale al periodo che intercorre tra il VII e il VI secolo a.C., cioè alla fase storica in cui sono sorte le prime scuole filosofiche nelle colonie dell'Asia Minore, prima, e nelle colonie della Magna Graecia, dopo. Nella parte iniziale delle *Vite dei filosofi*, Diogene Laerzio sottolinea la distinzione tra filosofia ionica e filosofia italica. Nel primo caso fa riferimento alla Scuola ionica, mentre nel secondo caso fa riferimento soprattutto alla Scuola pitagorica. Tale distinzione è finalizzata alla individuazione di due segmenti della primordiale filosofia ellenica: quella ionica con Talete, Anassimandro e Anassimene da un lato, e quella italica con Pitagora e con Parmenide dall'altro, e con riferimento specifico alle scuole di Crotona e di Elea. Diogene Laerzio precisa che la filosofia, alle sue origini, comprendeva la fisica, l'etica e la dialettica; inoltre, il fatto che «il primo che fece uso del termine “filosofia” e che chiamò se stesso “filosofo” è stato Pitagora»¹ (*Vite dei filosofi*, I, 12). In effetti Diogene Laerzio ci fornisce non poche notizie sull'origine della filosofia e sui Presocratici. Inoltre, dal quadro delle *Vite dei filosofi*, emerge che Diogene Laerzio non trascura il ruolo svolto dalla città di Abdera nel V secolo a.C. con gli atomisti Leucippo e Democrito e con il sofista Protagora, mentre Atene viveva la cosiddetta età di Pericle rappresentando la capitale politica e culturale dell'Attica.

Secondo la mitologia, Abdera fu fondata da Abdero, compagno di Eracle; notizie più certe fanno risalire la sua fondazione al 655 a.C., da parte di coloni provenienti da Clazomene e che si stabilirono sulla costa nord-orientale dell'Elade. Soffermando la nostra attenzione sul contributo dato dalla città della Tracia alla filosofia ellenica, possiamo desumere che Abdera, per un verso, ospitò la Scuola facente capo a Leucippo e Democrito e, per un altro verso, diede i natali al teorico del relativismo gnoseologico. In tal modo possiamo riscontrare

1. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2006, p. 17.

una certa continuità tematica tra la concezione atomistica della natura di Leucippo e di Democrito e il relativismo sostenuto sul piano della gnoseologia da Protagora. L'atomismo può essere considerato l'ultima espressione e la fase più matura della filosofia ellenica. L'elaborazione della concezione atomistica della natura si deve a Leucippo, il quale fondò la sua Scuola ad Abdera nel V secolo a.C., mentre all'allievo Democrito si deve il merito di avere ripreso e ulteriormente sviluppato tale teoria nel corso del IV secolo a.C. Anche se vi sono notizie discordanti sul luogo di nascita di Leucippo, è certo che operò ed elaborò il suo atomismo ad Abdera nel medesimo periodo in cui i pluralisti Empedocle ed Anassagora vissero ed operarono rispettivamente ad Agrigento e a Clazomene. Ad Abdera l'opera e il pensiero di Leucippo furono perfezionati dall'allievo Democrito. Pertanto, se Leucippo è da annoverare come il fondatore dell'atomismo, Democrito ne è il prosecutore oltre che il sistematizzatore. Anche in questo caso non vi è certezza che Abdera sia la sua città di nascita, ma sicuramente Democrito fa parte di una generazione successiva a quella di Leucippo e dei pluralisti Empedocle ed Anassagora. Addirittura, essendo vissuto un centinaio di anni tra il V e il IV secolo a.C., può essere considerato l'ultimo rappresentante dei Presocratici, essendo morto tra il 380 e il 370 a.C., dunque dopo Socrate, morto nel 399 a.C.

Secondo l'atomismo di Leucippo, la materia è scomponibile fino ad un punto oltre il quale non è più possibile operare ulteriori divisioni. La componente più piccola della natura è l'atomo, unità indivisibile, così come è deducibile dall'etimologia della parola "atomos" (ἄτομος), derivante dalla parola "tomé" (τομή), che significa "divisione", e preceduta dall'alfa privativa (α). La scienza contemporanea, con i suoi mezzi tecnici e scientifici, ha dimostrato che le molecole sono formate da atomi, e che ogni singolo atomo è costituito da altre particelle subatomiche, ovvero da un nucleo di protoni e neutroni attorno al quale ruotano gli elettroni. Tuttavia, l'atomismo di Leucippo e di Democrito, al di là delle recenti ricerche sulle particelle ultime della materia, rappresenta il fondamento per una visione generale della realtà, i cui risvolti sono di natura fisica, oltre che gnoseologica e teologica. Infatti il movimento degli atomi, che si aggregano tra loro e si disgregano, in modo non dissimile da quello descritto da Empedocle, avviene nel "grande vuoto" (μέγας κενόν) in modo casuale. Tale concezione della natura è strettamente collegata alla psicologia. Anche l'anima segue il processo di aggregazione e disgregazione della materia, in quanto penetrando nei corpi ne determina il movimento e la vita. Inoltre, l'anima è strettamente collegata al processo conoscitivo, poiché l'anima è anche intesa come facoltà conoscitiva. Corpo e anima non sono due entità separate, posto che gli atomi di cui è costituita l'anima sono frammisti agli atomi che compongono il corpo, a seguito del momento in cui si sono uniti e ha avuto origine la vita. Anche in Leucippo (come in Empedocle) prevale il principio secondo il quale il simile conosce il proprio simile: percepiamo gli oggetti perché gli effluvi da essi emanati penetrano negli organi di senso stimolando la sensazione. I sensi producono un'immagine che viene trasmessa al pensiero. In tal modo, il sog-

getto viene modificato dalla realtà esterna e dagli oggetti che la costituiscono, ma non c'è un rapporto di subordinazione del pensiero alla sensazione. Anche l'atomismo di Democrito implica una gnoseologia ben precisa. Seppure con un'interpretazione personale rispetto alla teoria del maestro Leucippo, secondo Democrito le cose sono costituite dall'aggregazione degli atomi che avviene nel vuoto cosmico. Tuttavia, sulla base della testimonianza di Sesto Empirico (*Adversus mathematicos*, VII, 135), per Democrito ogni manifestazione della natura, e quindi anche la sua conoscenza, è del tutto relativa: «convenzionale è il dolce, convenzionale l'amaro, convenzionale il freddo, convenzionale il colore, mentre veri sono soltanto gli atomi e il vuoto»². Anche Democrito sostiene, così come Leucippo, che il simile conosce il proprio simile. Ciò è spiegato con la seguente concezione gnoseologica: dai corpi si staccano delle sottilissime membrane, le immagini, che si incontrano con gli effluvi emanati dagli organi di senso del soggetto che percepisce. Tuttavia gli effluvi emanati dal nostro corpo non corrispondono alle cose così come sono realmente, anche se la conoscenza ha origine dall'anima. Aristotele nel *De anima* scrive che Democrito «asserisce che identiche sono anima e intelletto»³ (I, 2, 404 a). In tal modo Democrito assegna un ruolo fondamentale alla funzione conoscitiva dell'anima (funzione fondata sull'intelletto). Pertanto la conoscenza intellegibile, seppure fondata sulla conoscenza sensibile, è la sola in grado di distinguere tra apparenza e verità; ovvero è l'unica in grado di produrre vera conoscenza.

Le fonti a nostra disposizione non sono in grado di dirci con esattezza se i due atomisti siano realmente nati nella città in cui operarono ed elaborarono le loro teorie; di certo sappiamo che Abdera diede i natali a Protagora, all'inizio del V secolo, tra il 500 e il 486 a.C., morendo nel 411 a.C. Dunque l'opera di Protagora si inserisce nel medesimo ambito geografico di Leucippo e di Democrito, ultimi Presocratici. Naturalmente, Protagora viene storiograficamente annoverato tra i Sofisti ma, essendo nato e cresciuto ad Abdera, va ricordato come allievo di Democrito, seppure suo coetaneo, così come si evince da vari frammenti, in particolare dalle *Vite dei sofisti* di Flavio Filostrato: «Protagora di Abdera fu sofista e discepolo nella sua città natale di Democrito»⁴ (I, 10). In effetti, dopo la sua formazione ad Abdera presso Democrito, e dopo avere appreso l'arte della retorica, pare che Protagora abbia viaggiato molto, dimorando soprattutto presso l'Atene di Pericle. Anche se Empedocle è riconosciuto come il padre della retorica, Protagora è considerato tra i maggiori rappresentanti del movimento culturale della Sofistica, fondato sull'uso della parola, dell'arte oratoria e della tecnica dell'eristica. Ma, oltre che per la sua attività di sofista, Protagora viene ricordato anche per le sue numerose opere, tra le quali *La verità*, nota anche con il suo sottotitolo *Ragionamenti demolitori*, dalla quale è

2. Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, in H. Diels, W. Krantz, DK 68 B 9, *I Presocratici*, Bompiani, Milano 2006, p. 1341.

3. Aristotele, *De anima*, in *Opere*, vol. 4, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 106.

4. Flavio Filostrato, *Vite dei sofisti*, Sellerio, Palermo 1987, p. 43.

tratta la celebre citazione «l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono»⁵ (DK 80 B 1), poi ripresa da Platone nel *Teeteto*. Da questa citazione si evince la sua teoria gnoseologica, con la quale si afferma l'assoluta relatività della verità. Tale principio è alla base della Sofistica; l'arte oratoria, professata e insegnata da Protagora, si riferisce alla capacità di trattare qualunque argomento, in modo da convincere l'interlocutore che una tesi non corrisponde necessariamente alla verità.

Da questa ricostruzione, operata attraverso i tempi e i luoghi, è possibile tracciare o, per meglio dire, rintracciare il percorso cronologico e ideologico che da Leucippo conduce a Democrito e da Democrito a Protagora. In tal modo, il relativismo gnoseologico di Protagora si può fare risalire al relativismo fisiologico della concezione atomistica della natura, elaborata da Leucippo e ripresa da Democrito nell'ambito della Scuola di Abdera. In altre parole, il relativismo di Protagora è la traduzione in termini gnoseologici della concezione atomistica della natura, coincidente con la frantumazione della natura e della verità in una molteplicità di elementi. Del resto, solo da una concezione atomistica della natura, che concepisce la vita come una molteplicità di esseri in continuo movimento, può derivare una teoria gnoseologica fondata sul relativismo. Naturalmente, questo relativismo non sta a sancire un'impossibilità gnoseologica, ma l'apertura nei confronti di nuovi orizzonti e di molteplici punti di vista; significa negare la rigidità a favore del movimento, ossia la staticità a favore dell'evoluzione. L'uomo è misura di tutte le cose, laddove misura sta per criterio, ovvero il metro attraverso il quale ogni singolo uomo riconosce le cose e le azioni degli uomini. Non esiste la verità assoluta, poiché di volta in volta ciascun uomo esprime la sua verità. Ciò implica tante verità quanti sono gli uomini, ma anche le verità differenti di ciascun uomo in momenti differenti, in circostanze diverse. Se l'uomo è misura di tutte le cose, di conseguenza ogni cosa è e non è; ovvero per un uomo una cosa può essere buona e bella, mentre per un altro cattiva e brutta. Il medesimo fenomeno può apparire ora in un modo ora in un altro, perfino allo stesso soggetto, tanto che ad ogni cosa e ad ogni ragionamento si può contrapporre il suo contrario.

Il principio di relatività, posto alla base della gnoseologia di Protagora, implica una enorme portata sul piano della filosofia del V secolo a.C. Infatti pretende di confutare l'ipotesi del raggiungimento di una verità assoluta e inconfutabile, riconducibile ai due sistemi di Platone e Aristotele. Il relativismo gnoseologico mina la solidità del sapere sedimentatosi nei secoli, attraverso la tradizione tramandata dai sapienti, perciò non è un caso che Platone critichi aspramente i Sofisti e la retorica, soprattutto nei dialoghi intitolati al *Sofista*, a *Protagora* e a *Gorgia*. Dal canto suo, Aristotele nel quarto libro della *Metafisica* critica quanti «affermano che la stessa cosa può essere e non essere nel medesimo tempo»⁶ (IV, 4, 1005 b), ovvero «che è impossibile che una cosa, nello stes-

5. H. Diels, W. Krantz, *I Presocratici*, cit., p. 1575.

6. Aristotele, *La Metafisica*, Loffredo, Napoli 1968, vol. 1, p. 299.

so tempo, sia e non sia»⁷ (IV, 4, 1006 a). Infatti, se l'uomo è la misura di tutte le cose, crollano qualunque certezza e qualunque verità. Perciò, nell'XI libro della *Metafisica*, Aristotele si richiama a Protagora sottolineando: «infatti egli afferma che l'uomo è misura di tutte le cose, intendendo dire nient'altro che questo: ciò che sembra a ciascuno esiste sicuramente»⁸ (XI, 6, 1062 b). Pertanto Aristotele torna a criticare il relativismo gnoseologico di Protagora, evidenziando che «se è così, ne consegue che la medesima cosa è e non è, che è buona e cattiva, e che è anche tutte le altre coppie di contrari»⁹ (XI, 6, 1062 b). Tuttavia il relativismo gnoseologico, se da una parte incute timore perché va a sgretolare il fondamento della presunta verità assoluta, dall'altra parte pone le basi per una conoscenza di tipo soggettivo. Il fatto che ci siano più verità non significa che la verità non esiste, ma che raggiungerla è un processo complesso, non privo di insidie. La verità non è qualcosa di dato una volta e per sempre, non è assoluta, non è ap problematica, non è qualcosa che può essere rivelato agli uomini comuni soltanto da una superiore casta di sapienti. La verità va sempre ricercata in termini problematici, mai assoluti. Protagora è temuto e criticato perché mette in guardia gli uomini dalla pericolosità delle verità assolute, perché rivela loro la grande potenza della parola, che permette la comunicazione con i propri simili. Assumendo questa teoria del relativismo, l'uomo è posto nella condizione di realizzare che esistono più punti di vista; allargando il suo orizzonte, gli si apre la possibilità di raggiungere verità sempre più alte.

La possibilità di pervenire a verità e a conoscenze sempre più valide è il principio che muove la scienza modernamente intesa. La presa in considerazione della problematicità del processo che conduce alla verità è stato l'obiettivo di molti autori della filosofia contemporanea. Dopo gli Atomisti e i Sofisti, molti secoli più tardi, Auguste Comte muove il suo pensiero in questa direzione. Nel suo *Discorso sullo spirito positivo*, il padre del positivismo sociologico descrive quello che egli considera «il vero spirito filosofico che, dopo una lenta evoluzione preliminare, raggiunge oggi il suo stato sistematico»¹⁰. In effetti, per Comte lo spirito filosofico non ha raggiunto uno stato definitivo, perciò preferisce indicarlo con gli aggettivi “sistematico” e “positivo”. Pertanto il nuovo spirito filosofico, ovvero lo spirito positivo, si contrappone al vecchio spirito metafisico. Nel tentativo «di riassumere il meglio possibile tutti i suoi attributi fondamentali»¹¹, egli indica alcune “accezioni distinte” che corrispondono al significato della parola “positivo”, accostandole al loro contrario. Si tratta del *reale* (contrapposto al chimerico), dell'*utile* (contrapposto all'inutile), della *certezza* (contrapposta all'indecisione), del *preciso* (contrapposto al vago). Naturalmente, non trascura di specificare che tutto ciò che è contrario al *positivo*

7. *Ibidem*.

8. *Ivi*, vol. 2, p. 175.

9. *Ibidem*.

10. A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo*, in *Opuscoli di filosofia sociale*, Sansoni, Firenze 1969, p. 342.

11. *Ibidem*.

è negativo, ma il vero carattere essenziale dello spirito positivo «consiste nella sua tendenza necessaria a sostituire dappertutto il *relativo* all'assoluto»¹². In questo senso, Comte riconosce un'accezione positiva all'aggettivo "relativo", contrapponendolo al suo contrario, all'aggettivo "assoluto". Una verità che si pretende assoluta è una verità dogmatica, che non si apre ad altre possibili verità. Una verità relativa si apre alla potenza della conoscenza umana in termini problematici; si apre alle altre possibili verità che la scienza ci può offrire nel tempo.

A questo proposito, non possiamo non citare l'epistemologo austriaco Karl Popper, che ha fatto della falsificabilità il criterio di demarcazione tra scienza e non-scienza: una teoria è valida solo se può essere falsificata, cioè solo se viene espressa in forma logica e deduttiva, tale da potere essere confutata empiricamente. Come criterio di demarcazione tra scienza e metafisica Popper preferisce la falsificabilità alla verificabilità: una teoria deve essere formulata in modo tale da potere essere confutata dall'esperienza. Non sono i singoli casi che permettono di verificare una teoria, perché anche un solo caso potrebbe smentirla. Pertanto non è possibile verificare una teoria in maniera definitiva, perché non possiamo verificare l'universale. Una teoria è vera fino a prova contraria. Popper si oppone fortemente alla logica induttiva, ovvero basata sui cosiddetti metodi induttivi, secondo la quale da asserzioni singolari si perviene ad asserzioni universali. A questo proposito, tipico è l'esempio dei cigni bianchi, esposto nel primo capitolo della *Logica della scoperta scientifica*: «qualsiasi conclusione tratta in questo modo può sempre rivelarsi falsa: per quanto numerosi siano i casi di cigni bianchi che possiamo aver osservato, ciò non giustifica la conclusione che *tutti* i cigni sono bianchi»¹³. In effetti, il fatto di non avere mai osservato un cigno nero non basta per affermare che non esistono cigni neri e che tutti i cigni sono bianchi: un singolo esperimento o anche una sola osservazione potrebbe contraddire una teoria. Seppure le scienze empiriche si basino sull'esperienza, sull'osservazione e sull'esperimento, ognuno di questi può fornire solo un'asserzione singolare, e non un'asserzione universale. Pertanto, una teoria è vera fintanto che non venga scalzata da una teoria nuova e più valida.

Anche il fisico ed epistemologo americano Thomas Kuhn si oppone alla scienza tradizionale, elaborando negli anni Sessanta del Novecento il concetto di paradigma. Una comunità scientifica o una fase scientifica si contraddistinguono per l'affermazione di un paradigma scientifico: «Un paradigma è ciò che viene condiviso dai membri della comunità scientifica, e, inversamente, una comunità scientifica consiste di coloro che condividono un certo paradigma»¹⁴. Secondo Kuhn, la storia della scienza procede attraverso l'imposizione di nuovi paradigmi sui precedenti, ma ciò non significa che le vecchie teorie perdano i

12. Ivi, p. 345.

13. K. Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere auto correttivo della scienza*, Einaudi, Torino 1970, p. 6.

14. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1999, p. 213.

loro aspetti positivi, o almeno non del tutto. Infatti, alcune teorie recenti e affermate possono presentare caratteri che le rendono “vicine” a teorie molto distanti nel tempo. Nel 1970, con *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca*, l’ungherese Imre Lakatos propone un concetto alternativo a quello di paradigma suggerito da Kuhn, ovvero quello di programma di ricerca. Esso deve prevedere un nucleo centrale (hard core) “non falsificabile”, ma anche teorie ausiliarie che fungano da teorie protettive al nucleo originario della ricerca. Confutare o modificare una delle teorie ausiliarie non sempre compromette il nucleo centrale; pertanto la ricerca può proseguire. Una teoria può essere accantonata solo in seguito alla confutazione di tutte le parti che costituiscono il programma di ricerca, quindi non solo delle teorie ausiliarie, ma anche e soprattutto del nucleo centrale. La modificazione del nucleo centrale della ricerca rappresenta una rivoluzione scientifica. Pertanto la storia della scienza è costituita dal confronto tra programmi di ricerca diversi. Anche la posizione dell’austriaco Paul Feyerabend si caratterizza per la sua opposizione nei confronti di ogni dogmatismo scientifico, attraverso l’elaborazione del suo “metodo anarchico”. Nel suo saggio *Contro il metodo* (pubblicato nel 1975 ma iniziato alla fine degli anni Sessanta), Feyerabend sostiene la libertà della scienza e l’impossibilità che essa si basi su un metodo fondato su principi immutabili e indiscutibili, in quanto lo sviluppo della scienza segue regole che non possono essere predefinite e preordinate. Come la scienza, anche gli individui e la società sono liberi: «gli anarchici dichiarati si oppongono ad ogni sorta di restrizione e chiedono che all’individuo sia consentito di svilupparsi liberamente, senza l’impaccio di leggi, doveri e obblighi»¹⁵. Il pensiero di Feyerabend inevitabilmente conduce a risvolti politici, oltre che scientifici: «una società libera è una società nella quale tutte le tradizioni hanno uguali diritti e uguale accesso ai centri dell’istruzione e ad altri centri di potere»¹⁶.

Con i riferimenti alla storia del pensiero contemporaneo che da Comte conduce a Feyerabend, si potrebbe obiettare che ci siamo discostati di molto dall’antico relativismo gnoseologico di Protagora. Se è vero che i problemi transitano attraverso i secoli, è altrettanto vera l’ipotesi secondo la quale è possibile tracciare un segmento, oltre che cronologico, anche e soprattutto tematico, onde recuperare il concetto di positivo e di relativo; sicché il positivismo, e con esso il relativismo, non rappresenta la disperazione della ragione che rinuncia alla ricerca della verità. Il positivismo o, meglio, il relativismo rappresenta la consapevolezza critica della ragione che rifugge da ogni forma di dogmatismo. In tal modo si può sostenere che il relativo non nega l’assoluto, poiché presuppone la ricerca continua della verità così come, tra l’altro, sostenevano in termini genuini gli antichi scettici. Se la verità rappresenta o costituisce un obiettivo che si sposta sempre in avanti, il relativismo non nega la possibilità di

15. P. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 18.

16. Id., *La scienza in una società libera*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 59.

conseguire verità al plurale, ma di possedere una verità in assoluto. In tal senso il relativismo risulta essere una forma autentica di gnoseologia proiettata nel processo continuo del divenire umano. Negare il relativismo può coincidere con la pretesa di imporre una forma peggiore di assolutismo o di dogmatismo. L'uomo non possiede una verità assoluta, ma solo la capacità di seguire il sentiero che gli consente di procedere da un punto all'altro del segmento problematico e complesso, coincidente appunto con la volontà e la consapevolezza di ampliare il proprio orizzonte. Per questo motivo la ragione umana non può mai dimenticare i propri limiti, che sono propri dell'essere umano nella contingenza della realtà.

Nietzsche und Burckhardt über Ursprünge und Bedingungen der frühgriechischen Philosophie

di Enrico Müller

1. Nietzsches Philosophen-Erzählung als Entdeckung der philosophischen Lebensform

Man hat zurecht darauf aufmerksam gemacht, dass Nietzsche die “vorsokratischen” Denker in ihrer philosophischen Eigenständigkeit überhaupt erst entdeckt hat¹. Im Zentrum seiner lebenslangen Präferenz für ersten Philosophen gegenüber der europäischen Logosphilosophie steht dabei nicht, wie bei Heidegger, der Wiedergewinn eines ganz andren Anfangs im Sinne einer Alternative zur “Seinsvergessenheit” der Tradition. Im Zentrum steht vielmehr die Entdeckung der philosophischen Lebensform als solcher – Nietzsches zahlreiche und verschiedenartige Arbeiten zur den Denkern des frühen Griechentums gelten der Freilegung einer «neuen, bis dahin unentdeckt gebliebenen höchsten *Möglichkeit des philosophischen Lebens*»². Heutzutage ist der Begriff der Lebensform spätestens seit den Forschungen von Michel Foucault³ und Pierre Hadot⁴ zu einem anerkannten Schlüsselkonzept für die Erschließung der antiken Philosophie geworden – dass Nietzsche dieselbe Perspektive bereits 100 Jahre zuvor eingenommen hat, ist dagegen weitgehend unbekannt geblieben. Um die Herausarbeitung dieser spezifischen Perspektive soll es im Folgenden gehen.

Nietzsches Fragment gebliebenes Buch zur *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (PHG) nimmt von Beginn an Distanz zur wissenschaftli-

1. Vgl. dazu v. a. Tilman Borsche: *Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker*. In: Josef Simon (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*. Band 1. Würzburg 1985. S. 62-88.

2. *Menschliches-Allzumenschliches I* (MA I) 261, KSA 2, S. 217. *Nietzsches Werke* werden im Folgenden zitiert nach: Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke* in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York 1975 ff.

3. Vgl. dazu vor allem die letzte Vorlesung am College de France 1983/84, publiziert als: Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und die anderen II*. Übersetzt und eingeleitet von Jürgen Schröder. Berlin 2010.

4. Pierre Hadot: *Philosophie als Lebensform: geistige Übungen in der Antike*. Übersetzt von Isetraut Hadot. Berlin 1991.

chen Darstellungsform der Philosophiegeschichte seiner Zeit ein. Es ist – nach heutigen Begriffen – populärwissenschaftlich und verwandelt die historische Darstellung in eine literarisch organisierte Persönlichkeitserzählung in philosophischer Absicht. Nietzsches Verfahrensweise ist das Resultat einer eigenständigen Aneignung der spätantiken Philosophiegeschichtsschreibung und Doxographie. Sichtet man die Anfänge von seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit der griechischen Philosophie und sucht darüber hinaus sein Hauptbetätigungsfeld auf diesem dankbaren Gebiet, macht man die irritierende Erfahrung, zunächst an den maßgeblichen philosophischen Texten des Altertums vorübergehen zu müssen. Jenseits des epikureischen Gärtchens und der stoischen Wandelhalle, fernab vom Peripatos und seinem Meister und selbst noch weit außerhalb der platonischen Akademie stößt man schließlich auf den spätantiken Doxographen und Kompilator Diogenes Laertius⁵. Diesem gilt spätestens seit 1864 Nietzsches, zunächst freilich ausschließlich philologisch motiviertes Interesse bis hinein in die Spätzeit der Basler Professur. Ihm wird er insgesamt mehr als die Hälfte seiner philologischen Veröffentlichungen widmen⁶.

Nachdem sich Nietzsche in den *Philologica* akademisch erfolgreich an Diogenes abgearbeitet und nicht zuletzt dafür mit einer außerordentlichen Professur belohnt worden war, kündigt er 1869 per Brief an, «diesen Winter in Basel die Geschichte der älteren griechischen Philosophie» zu lesen – und dies «an der Hand des Diogenes Laertius»⁷. Von nun an wird für den Basler Professor der Kontrast zwischen der personalisierenden Philosophiegeschichte des Diogenes und den zeitgenössischen wissenschaftlichen Aufbereitungsmodellen der antiken Philosophie zum produktiven Ärgernis. Nietzsches frühere Polemik weicht nun insbesondere der Einsicht, dass das Werk des Diogenes gerade in seinem Querschnitts- und Improvisationscharakter eine bezeichnende, in der späteren Überlieferung verloren gegangene Weise der Philosophiegeschichtsschreibung repräsentieren könnte. Denn der spektakuläre Anekdotenschatz, den wir seinem Autor verdanken, ermöglicht einen exzeptionellen Quereinstieg in die griechische Philosophie als solche. Diese Ausrichtung wird etwa etwa in der dritten *Unzeitgemäßen Betrachtung* ausdrücklich gemacht. In ihr spricht Nietzsche hinsichtlich der maßgeblichen Darstellungen zur antiken Philosophie seiner Zeit von «dem einschläfernden

5. Zu Nietzsche und Diogenes Laertius vgl. Jonathan Barnes: *Nietzsche and Diogenes Laertius*. In: «Nietzsche- Studien» 15 (1986). S. 16-40; Enrico Müller: *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin, New York 2005, S. 103-117 sowie zuletzt Piero Di Giovanni: *Nietzsche. Il gusto della filosofia*. Milano 2014, S. 61-86.

6. Die entsprechenden Arbeiten sind *De Laertis Diogenis fontibus*, das in zwei Teilen im von Ritschl herausgegebenen *Rheinischen Museum* (Bd. XXIII 1868, 631-653, Bd. XXIV 1869, S. 181-229) erschien, die ebendort publizierten *Analecta Laertiana* (Bd. XXV 1870, S. 217-231), sowie die den Themenkreis abschließenden *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Diogenes Laertius*. Die Texte entsprechen in der angegebenen Reihenfolge KGW II 1, S. 77-245.

7. Brief an Curth Wachsmuth, 14. Oktober 1869, Nr. 34, KSB 3, S. 64.

Dunste» in den die «gelehrten, doch [...] leider gar zu langweiligen Arbeiten Ritter's, Brandis und Zeller's» die griechischen Denker gehüllt hätten⁸. Die renommierten Zeitgenossen werden an anderen Maßstäben gemessen: «Ich wenigstens lese Laertius Diogenes lieber als Zeller, weil in jenem wenigstens der Geist der alten Philosophen lebt, in diesem aber weder der noch irgendein anderer Geist»⁹. Der Affront gegen Zellers monumentale, bis heute unverzichtbare Gesamtdarstellung der griechischen Philosophie ist als ironische Kritik an einer methodischen Praxis zu verstehen, die das frühgriechische Denken im Hinblick auf das zeitgenössische Problembewusstsein als Lehre im Sinne einer Summe von Argumenten zu rekonstruieren versucht. Zellers Werk war und ist ein Meilenstein in der Geschichte der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie, sowohl was die Breite des zugrunde liegenden Materials betrifft, als auch in Hinsicht auf die methodisch fundierte und philologisch exakte Durchdringung des Stoffes. Im Verständnis Nietzsches aber gehört es eben damit einer für die europäische Tradition konstitutiven Tendenz an: die systematisch organisierte Rekonstruktion auf Kosten konkretisierender und kontextualisierender Problementfaltung zu betreiben.

Worin also könnte demgegenüber der wahre 'Geist' der griechischen Philosophie bei Diogenes Laertius konserviert sein, bzw. wie und wodurch lebt er? Will man dem Autor Diogenes eine gewisse Originalität einräumen, dann sicherlich hinsichtlich der Tatsache, dass dieser nicht – wie in der römischen Kaiserzeit vorherrschend – entweder doxographisch oder bio- bzw. vielmehr pseudobiographisch operierte, sondern stattdessen beide Quellen gleichermaßen verarbeitete. Er stellte Leben und Lehre der Philosophen somit nebeneinander dar. Für Nietzsches eigene Absichten ist der Wert des einzigartigen Quellenmaterials somit bereits im Titel des Werks und den von ihm ausgehenden Möglichkeiten angelegt, will dieses doch explizit eine «Zusammenführung der Werke und Lehren der Philosophen» sein. Was also bei Diogenes Laertius nur potentiell angelegt, nach Maßgaben einer kompositorisch ernstzunehmenden Darstellungsform aber nicht einmal ansatzweise ausgeschöpft ist, wird – so unsere These – Nietzsche zu einer alternativen Form der Philosophiegeschichtsschreibung ausarbeiten¹⁰. In der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* wird er aus dem Gestaltungsmittel der *Synagoge*, der Zusammenführung, eine wirkliche Überführung von Leben und Lehre erproben. Abgezielt ist damit auf eine doxo-biographische Erzählung, in der die Lehre sich als Ausdruck einer spezifischen Persönlichkeit präsentiert, die Persönlichkeit selbst wiederum nicht aus vordergründig

8. UB III (*Schopenhauer als Erzieher*) 8, KSA 1, S. 417.

9. Ebd.

10. Bereits Lou-Andreas Salome: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Frankfurt a. M. 2000 [Wien 1894], S. 84f., hat schon früh mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass es "nicht umsonst" gewesen sei, «dass Nietzsche in die Philosophie nicht auf dem Wege abstracter philosophischer Fachstudien eintrat, sondern auf dem einer tiefen Auffassung des philosophischen Lebens».

biographischem Faktenmaterial, sondern als ein dem Denkeperiment analoges Lebensexperiment erschlossen wird. Das diesbezügliche Programm wird nun wie folgt angegeben:

Ich erzähle die Geschichte jener Philosophen vereinfacht: ich will nur den Punkt aus jenem System herausheben, der ein Stück Persönlichkeit ist und zu jenem Unwiderleglichen Undiskutierbaren gehört, das die Geschichte aufzubewahren hat¹¹.

In der zweiten, noch prägnanteren Vorwortversion heißt es:

Es sind aber die Lehren ausgewählt worden, in denen das Persönliche eines Philosophen am meisten nachklingt, während eine vollständige Aufzählung aller möglichen überlieferten Lehrsätze, wie sie in den Handbüchern Sitte ist, jedenfalls Eins zu Wege bringt, das völlige Verstummen des Persönlichen. [...] Aus drei Anekdoten ist es möglich, das Bild eines Menschen zu geben; ich versuche es, aus jedem Systeme drei Anekdoten herauszuheben, und gebe das Uebrige preis¹².

Nietzsches Philosophenbuch macht mit der Persönlichkeit nun ernst. Hinsichtlich seiner methodischen und inhaltlichen Ausrichtung nimmt es gleich zu Beginn in komprimierter Form – beide Vorwort-Versionen des Fragments umfassen zusammen weniger als zwei Seiten – Verhältnisbestimmungen vor, die sich abgekürzt zu folgenden Antithesen verdichten lassen: Statt einer philosophiegeschichtlichen Abhandlung ist eine Philosophen-*Erzählung* angestrebt (1), statt begrifflicher Rekonstruktion soll es um *Nachschaflung* und *Vergegenwärtigung* der Probleme gehen (2) und statt möglichst umfassender Darstellung und Aufzählung der Überlieferung werden offensiv «Kürze», «Unvollständigkeit» und *Vereinfachung* zugestanden (3)¹³. In den Termini der rhetorischen Tradition lässt sich Nietzsches schriftstellerisches Verfahren gezielte Verknüpfung folgender Darstellungsmittel beschreiben: narratio – selectio – adaequatio ad rem – simplificatio. Zusammengehalten wird diese Abkehr von konventionellen Darstellungen durch einen offensiv proklamierten Persönlichkeitsbegriff – dieser bildet gleichsam das Organisationsprinzip des Buchs. Denn die Persönlichkeit lässt sich nicht doxographisch oder systematisch entfalten¹⁴ – sie kann lediglich für Nietzsche lediglich narrativ aufgezeigt werden.

Doch die Anekdote als etabliertes philosophiegeschichtliches Medium der Antike setzt, um funktionieren zu können, eine philosophische Lebensform und

11. PHG, KSA 1, S. 801.

12. PHG, KSA 1, S. 803.

13. Ebd.

14. Nietzsche schließt mit seiner Frage nach der philosophischen Persönlichkeit systematisch an das Programm seiner Basler Antrittsvorlesung an, dessen ursprüngliche Fassung nicht zufällig den Titel *Über die Persönlichkeit Homers* trug. Vgl. dazu Christian Benne, Enrico Müller: *Das Persönliche und seine Figurationen bei Nietzsche*. In: Christian Benne, Enrico Müller (Hgg.): *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*. Basel 2014. S. 15-69. Vgl. dazu auch im gleichen Band den Beitrag von Carlotta Santini: *Die atomistische Verflüchtigung der Persönlichkeit Homers und die Rechte einer literaturhistorischen Mythologie der Alten*. Ebd. S. 385-395.

ein damit einhergehendes philosophisches Selbstkonzept immer schon voraus. In ihr wird Persönlichkeit vor allem dadurch erzeugt, dass sie eine Szene herstellt, in der die Denkform eines Philosophen sich in einer analogen Form des Lebens spiegelt. Als Verkörperung einer Lehre zeigt sie jene Unterschiedslosigkeit von Theorie und Praxis auf, aus der heraus das Persönliche überhaupt erst fassbar wird. Als exemplarische Haltung in einer konkreten Situation signalisiert sie einen Konsequentialismus, nach dem das Leben keine gegebene Form hat, sondern als Resultat einer aktiven Lebensformung ausgewiesen wird. Ausgehend von dieser Voraussetzung kann dann ein Individuum durch eine biographische Anekdote in seiner Entsprechung zu seiner Lehre und Lebensform illustriert, typisiert oder polemisch konterkariert werden. Exemplarisch realisiert sind diese Verhältnisse in der Philosophengestalt des Sokrates, der seine Kardinalphilosopheme vom Wissen des Nicht-Wissens, vom Sich-Rechenschaft-Ablegen (*logon didonai*) und der Sorge um die Seele (*epimeleia psyches*) als Entsprechungen zu jener ruhelosen dialektisch-dialogischen Lebenspraxis begriff, die in der Apologie als Dienst am Gott (*latreia tou theou*) gerechtfertigt wird. Aus ebendieser in der griechischen Philosophie konstitutiv angelegten Übergängigkeit von Denk- und Lebensformen schöpft die Anekdote als literarisches Medium ihr Potential.

Der Gebrauch der Anekdote bei Nietzsche ist davon inspiriert. Doch seine Studie zur *Philosophie im tragischen Zeitalter der Philosophie* ist vor allem vom Pathos der ursprünglichen Exzentrizität der philosophischen Lebensform erfüllt. Anders als Michel Foucault und Pierre Hadot wird Nietzsche das Konzept einer philosophische Lebensform nicht aus der sokratischen und nachsokratischen Traditionslinie auffinden, sondern in expliziter Abgrenzung davon ausschließlich bei den Denkern vor Sokrates. Sein diesbezügliche Interpretationsmaxime aus dem Nachlass ist unmissverständlich: «Dann im Gegensatz zu Sokrates und den Secten, und zur *vita contemplativa*, als Versuche eine Lebensform zu gewinnen, die noch nicht gewonnen ist»¹⁵. Bezog das frühe griechische Philosophieren seine Größe vor allem aus der Praxis, mithin aus dem Umstand, dass «sie das, was sie lernten, sogleich leben wollten»¹⁶, so konstatiert Nietzsche für die Jetztzeit zweierlei: (1) «Bei uns bleibt alles Erkenntnis» sowie (2) «niemand lebt philosophisch»¹⁷. Beide Kritikpunkte verweisen unmittelbar aufeinander: Die Transformation persönlich gewonnenen Wissens in unpersönliche, institutionell verankerte Erkenntnis verunmöglicht, so wird nahegelegt, das philosophische Leben als solches. «Alles moderne Philosophieren», heißt es desillusioniert, bleibe «durch Regierungen Kirchen Sitten Moden Feigheiten der Menschen auf den gelehrten Anschein beschränkt»¹⁸.

Nietzsches Verständnis der Anekdote ist darum von vornherein anders akzentuiert, weil die nachsokratischen hellenistischen Schulen ihrerseits

15. Nachlass 1875, 6[44], KSA 8, S. 114.

16. PHG 1, KSA 1, 807.

17. PHG 2, KSA 1, 812.

18. Ebd.

bereits einem bestehenden, nach Nietzsche 'reaktiven' Begriff der Philosophie unterworfen sind. Ihre Exponenten gelten in der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* nicht als exemplarischer Ausdruck, sondern «als Oppositionsanstalten gegen die hellenische Kultur», deren Schulen nach Nietzsche im abkünftigen Modus der «von ihnen gestifteten Sekten» präsent sind¹⁹. Die mit Sokrates einsetzende logische Hinwendung auf die individuelle Lebensführung am Leitfaden einer am Guten ausgerichteten *eudaimonia* wird bekanntlich schulbildend. Jede nachsokratische Schule, sei sie stoisch, kynisch, skeptisch oder akademisch, wird ihren eigenen Sokrates kultivieren. Das Panorama der hellenistischen Lebensphilosophien ist, so gesehen, selbst ein Panoptikum der in Sokrates versammelten Existenzmöglichkeiten. Diese späteren Philosophen sind für Nietzsche folgerichtig Mischcharaktere, «nicht Typus, sondern Carikatur». Im Gegensatz dazu charakterisiert Nietzsche die frühgriechischen Denker als "reine Typen". Ein paradoxer Ausdruck, der auf den Umstand aufmerksam macht, dass sie im Gegensatz zu in sich bereits logosorientierten "Mischformen" des Denkens in ihren Entwürfen als "die Einseitigen" zu gelten haben, andererseits aber dadurch, dass jeder für sich auf eigene Verantwortung und ohne institutionelle Absicherung reflektierte und diese großen Einseitigen gleichwohl eine "zusammengehörige Gesellschaft" bilden²⁰.

Mit anderen Worten: In der griechischen Archaik hatte die Philosophie noch keinen Ort. Aus dieser Ortlosigkeit der Reflexion heraus war es folgerichtig unmöglich, sich für eine Lebensform zu entscheiden und diese zu kultivieren. Vielmehr entsteht die Persönlichkeit erst da, wo ein Mensch aus den bestehenden Rollen heraustritt und sich jenseits der vorgegeben *personae*, also der sozial, religiös oder politisch bereits etablierten Sinn- und Handlungsangebote, neu interpretieren, neu erfinden will oder muss. Die Persönlichkeit ist so gesehen zunächst ek-statisch bestimmt, sie exponiert sich im Heraustreten aus den etablierten Ordnungen. Vielsagend ist hierbei vor allem eine Formulierung, die ganz von der Eigendynamik der Denk- und Lebenspraxis getragen wird. Nietzsche spricht von der «Energie der Alten, durch die sie alle Späteren übertreffen, ihre eigne Form zu finden und diese bis ins Feinste und Größte durch Metamorphose fortzubilden»²¹. Was die frühgriechischen Denker zu Persönlichkeiten machte, war also nicht allein der durchaus grundlegende Umstand, dass ihr Philosophieren ihr Leben formte. Erst in der Fähigkeit, sich das Leben zur gedanklichen Aufgabe und ebendarin überhaupt erst zu einem eigenen Leben zu machen, sieht der frühe Nietzsche das Persönliche erwachen.

19. PHG 2, KSA 1, 810. Bei Peter Scholz: *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr.* (Stuttgart 1998), ist der Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Desintegration und damit einhergehender Institutionalisierung bis hin zur Bildung abgeschlossener quasireligiöser Lebensgemeinschaften mit eigener Kultpraxis aufgearbeitet und so die kulturelle Eigenart des nachsokratischen Philosophierens überzeugend sichtbar gemacht worden.

20. PHG 2, KSA 1, 810.

21. Ebd.

Erzählerisch inszeniert Nietzsche die Gedanken der Vorsokratiker dementsprechend konsequent als aus Grundstimmungen hervorgehende Erlebnisse, als Abfolge von Einsichten, Intuitionen, Visionen und Traumsequenzen, als die Form der Reflexion annehmenden Ausdruck von charakterlichen Dispositionen²². Wie gezielt er seine Philosophen-Erzählung gegen die platonisch-aristotelischen Verstehensbemühungen und die mit ihnen einhergehenden, diskursrational motivierten Aversionen gegen die ersten Denker ankomponiert hat, verrät eine zwischenzeitliche, der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* geltende Arbeitsanleitung aus dem Nachlass: «Die ganze ältere Philosophie als curioser Irrgarten-Gang der Vernunft. Es ist eine Traum und Märchentonaart anzustimmen»²³.

Der Begriff der Persönlichkeit ist Nietzsche in genau dem Maße wichtig, in dem ein Begriff der Philosophie bzw. der Wissenschaft im Sinne einer schon institutionalisierten Denkform noch gar nicht existiert – gerade weil die heute als Vorsokratiker bezeichneten Denker ohne einen ausformulierten Begriff der Philosophie philosophierten, weil jegliche «Convention» «fehlt», weil es «keinen Philosophen- und Gelehrtenstand gab», sind sie nach Nietzsche «die *typischen Philosophenköpfe*, und die ganze Nachwelt hat nichts Wesentliches mehr hinzu erfunden»²⁴.

Kennzeichnend für jeden Vertreter der frühgriechischen Philosophie ist die Fähigkeit, ausgehend vom eigenen spekulativen Entwurf auch eine eigene Existenzinterpretation zu kultivieren. Dass diese Lebensformen zunächst an denjenigen vorhandenen Rollen (Dichter, Priester, Politiker, Weiser) orientiert waren, die sich zu dieser Zeit um ein intellektuelles Deutungsmonopol bemühten, liegt auf der Hand. In diesem Zusammenhang operiert Nietzsche mit dem Terminus “Grenzfigur”, den er zunächst exemplarisch für Empedokles geltend macht. Stellvertretend für die frühgriechische Suche nach einer dem Philosophen zukommenden eigenen Lebensform wird der Denker aus Akragas als transitorische Figur entworfen, deren Persönlichkeit sich aus verschiedenen Rollen (*personae*) zusammensetzt und zwischen ihnen oszilliert:

Er schwebt zwischen Arzt u. Zauberer, zwischen Dichter u. Rhetor, zwischen Gott u. Mensch, zwischen Wissenschaftsmensch u. Künstler, zwischen Staatsmann u. Priester, [...]: er ist die buntgefärbteste Gestalt der älteren Philosophie: mit ihm scheidet das Zeitalter des Mythos, der Tragödie, des Orgiasmus, aber zugleich erscheint in ihm der neuere Grieche, als demokratischer Staatsmann, Redner Aufklärer Allegoriker, wissenschaftl. Mensch²⁵.

22. Zu den wenigen Philologen, die den Ansatz Nietzsche als “Blickrichtung aufnehmen” wollten, zählt Karl Deichgräber: *Persönlichkeitsethos und philosophisches Forschtum der vorsokratischen Denker*, in: Ders.: *Der listensinnige Trug des Gottes* (Göttingen 1956), S. 57-82. Das “Persönlichkeitsethos” wird auch hier aus der Anfänglichkeit eines nichtinstitutionalisierten Fragens gewonnen: «Auch die Art, wie sich die Philosophie selbst erlebt, hat in dieser Zeit etwas unwiederholbar Charakteristisches» (58).

23. Nachlass 1875, 6[7], KSA 8, 100.

24. PHG 1, KSA 1, 807.

25. *Die Vorplatonischen Philosophen*, KGW II 4, S. 328. Nietzsches Darstellung des

Philosophie in Form einer Pluralität individueller Philosophien, nach Nietzsche: einer "Polyphonie", setzt Menschen voraus, deren Selbstbild nicht in einem gemeinschaftlichen kulturellen Selbstverständnis aufgeht, deren Lebensbild "reicher und complicierter"²⁶ erscheint. Der aristotelischen Bestimmung des philosophischen Urimpulses als *thaumazein*, die in PHG durchaus positiv aufgenommen wird, verleiht Nietzsche existentielle Konnotationen, um den geläufigen Philosophenklischees und zu stark harmonisierenden Auslegungen vorzubeugen. Weder der zweckrationale Praxisbezug noch die selbstgenügsame Betrachtung dienen ihm als Erklärungskonzepte, welche die Entstehung der philosophischen Reflexion plausibel machen können. Denn die Alternative zwischen dem "nüchternen harmonischen Praktiker" und dem "aesthetischen in Kunstschwärmereien schwelgenden Menschen"²⁷ setzt in beiden Fällen eine unproblematische Existenz voraus. Nietzsche dagegen inszeniert das philosophische Staunen als Befremden gegenüber dem Faktum der eigenen Existenz. In einer, später wieder verworfenen, Einleitungsversion des Philosophenbuchs formuliert er diese fundamentale Fremdheitserfahrung als Ausgangsimpuls für das neue Denken im tragischen Zeitalter:

Es kommt wohl für jeden eine Stunde, wo er mit Verwunderung vor sich selbst fragt: Wie lebt man nur? Und man lebt doch! [...] Nun giebt es Lebensläufte, wo die Schwierigkeiten ins Ungeheure gewachsen sind, die der Denker; und hier muss man, wo etwas davon erzählt wird, aufmerksam hinhören, denn hier vernimmt man etwas von Möglichkeiten des Lebens, [...], hier ist alles so erfinderisch, besonnen, verwegen, verzweifelt und voller Hoffnung, wie etwa die Reisen der grössten Weltumsegler und auch in der That etwas von der gleichen Art, Umsegelungen der entlegensten und gefährlichsten Bereiche des Lebens²⁸.

Als Bedingung für den Aufbruch in ein neues Denken postuliert Nietzsche einmal mehr ein existentielles Motiv. Er nimmt damit genau jenen kryptisch-metaphorischen Duktus der der frühgriechischen Tradition wieder auf, den die Denker in ihren logosphilosophischen Rekonstruktionsbemühungen nicht mehr akzeptieren wollten. Platon hat im *Sophistes* mit ironischem Respekt hinsichtlich der ionischen und italischen Denker von den 'Märchen der Alten' (*mythoi toon palaioon*) gesprochen, Märchen, denen man nun einfach nicht mehr folgen könne²⁹. Aristoteles wiederum hat in seiner systematischen Rekonstruktion der frühgriechischen Denker im ersten Buch der *Metaphysik*,

Empedokles innerhalb der Vorlesung zu den vorplatonischen Philosophen ist neben derjenigen Heraklits wohl die eindringlichste Annäherung an den Typus des frühgriechischen Denkers – die fehlende „Umsetzung“ in PHG ist darum bedauerlich. Den Grad der persönlichen Involvierung in die mit dem Agrigentiner verbundenen Probleme zeigt Nietzsches Planung und konzeptionelle Skizze für ein Empedokles-Drama auf. Vgl. dazu Jürgen Söring: Nietzsches Empedokles-Plan. In: «Nietzsche-Studien» 19 (1990). S. 176-211 und Hubert Cancik: *Nietzsches Antike*. Stuttgart, Weimar 1995, S. 71 ff.

26. Nachlass 1875 (WWK), KSA 8, 6[15], S. 103.

27. VP, KGW II 4, S. 211.

28. WWK, KSA 8, 6[48], S. 115.

29. Platon: *Sophistes*, 242d-243c.

einer Rekonstruktion die nicht zufällig ganz am begrifflichen Schema der eigenen Ursachen-Konzeption orientiert bleibt, noch schärfer von einer *philosophia psellizomene*, also einer noch nicht artikulationsfähigen, wortwörtlich: einer 'fallenden Philosophie' gesprochen³⁰. Für Nietzsche haben diese, überspitzt gesagt, Senilitäts – bzw. Infantilitätsunterstellungen von Seiten der Logos-Philosophen etwas durchaus Bezeichnendes. Dichterische Form, enigmatischer Ausdruck, affirmatives Pathos und intuitiver Metapherngebrauch galten unter den Bedingungen des in Athen etablierten Logos als entschiedener Mangel an Bewusstheit – für Nietzsche werden sie nunmehr zum entscheidenden Anzeichen der schöpferischen Persönlichkeit. Anhand einer etymologischen Deutung – deren sprachwissenschaftliche Plausibilität heute freilich umstritten ist – wird in PHG der Begriff des Philosophen über die Begriffsreihe *philosophos – sophos – sapiens* – "der Schmeckende" entwickelt³¹. Analog zum ästhetischen Ansatz der *Geburt der Tragödie* wird damit auch die philosophische Praxis primär als ein sinnliches Geschehen begriffen und expliziert. Nietzsche beschreibt sie als "ein scharfes Herausmerken und – erkennen, ein bedeutendes Unterscheiden"³². Die als "Kunst der Philosophie" ausfindig gemachte Distinktionsfähigkeit verdankt sich dabei nicht den Schematisierungsmechanismen bestehender Rationalitätskriterien:

Die Reflexion bringt nachher ihre Maßstäbe und Schablonen heran und sucht die Ähnlichkeiten durch Gleichheiten, das Nebeneinander-Geschaute durch Kausalitäten zu ersetzen (PHG, S. 814).

Sie verdankt sich demgegenüber einem nichtdiskursiven Element, einem kreativem Impuls. Eine «fremde, unlogische Macht, die Phantasie» überschreitet die Grenzen der Diskursivität – zu denen sie freilich auch stets zurückzukehren genötigt bleibt. Sie zeigt sich «im blitzartigen Erfassen und Beleuchten von Ähnlichkeiten» (ebd.) und zeichnet sich dadurch aus, distinguierend zu sein, ohne die Ähnlichkeiten der Physis auf Identitäten zu reduzieren und damit die Physiologie auf eine Ontologie hin zu überschreiten.

2. "Weisheit und Wissenschaft im Kampfe" – Ursprünge und Bedingungen für das griechische Philosophieren bei Burckhardt und Nietzsche

Als Nietzsche mit 24 Jahren die Professur in Basel antritt, beginnt der 26 Jahre ältere Jacob Burckhardt mit seinen Ausarbeitungen zum monumentalen Projekt einer *Griechischen Kulturgeschichte*, das erst postum veröffentlicht wird³³. Auch sein Kolleg über das Studium der Geschichte, das später unter

30. Aristoteles: *Metaphysik* A, 993a.

31. Zu dieser Problematik insgesamt vgl. die neue Studie von Piero di Giovanni: *Nietzsche. Il gusto della filosofia*. Milano 2014.

32. PHG 2, KSA 1, S. 816.

33. Vgl. dazu Karl Christ: Jacob Burckhardts *Weg zur "Griechischen Kulturgeschichte"*. In: «Historia» 49 (2000). S. 101-125.

dem Titel “Weltgeschichtliche Betrachtungen” Berühmtheit erlangt, wird von Nietzsche intensiv rezipiert. Ohne den Dialog zwischen Burckhardt und Nietzsche hier weiter diskutieren zu können,³⁴ lässt sich im Hinblick auf ihre zeitgleich verlaufenden Projekte zumindest eines konstatieren: Im Basel der 1870 Jahre legen beide Denker, wenngleich mit unterschiedlichen Mitteln und unter verschiedenen Voraussetzungen, den Grundstein zu einer grundsätzlich neuen Auffassung der griechischen Kultur. Ausschlaggebend sind hierbei insbesondere zwei neue Orientierungen: Beide nehmen Abschied von der Einseitigkeit des philhellenisch-klassizistischen Paradigmas, das die Griechen ganz auf ihre Befähigung zur schönen, in sich ruhenden Form auslegt und dabei einen normativen Begriff einer autonomen und idealen Klassik zugrundelegt. Stattdessen betonen sie die experimentellen, fragilen und gewaltsamen Momente und damit die Tiefendimension der griechischen Selbstkonstitution: «Es giebt keine schöne Fläche ohne eine schreckliche Tiefe»³⁵. Damit hängt eine Neuausrichtung des historischen Blickwinkels unmittelbar zusammen: Nietzsche und Burckhardt betonen den konstitutiven Charakter der archaischen Zeit im Hinblick auf ein Verständnis der griechischen Lebenswelt: «Das Alterthum ist in umgekehrter Zeitfolge entdeckt worden: Renaissance und Römerzeit, Goethe und der Alexandrinismus, es gilt das 6te Jahrhundert aus seinem Grabe zu erwecken»³⁶. Vor allem das Kapitel zum “agonalen und kolonialen Menschen” innerhalb von Burckhardts *Griechischer Kulturgeschichte* gibt für solche Entdeckungen ein bis heute überragendes Beispiel.

Von hoher Modernität ist etwa der Umstand, dass beide Denker die Entstehung des Griechentums, das sogenannte “griechische Wunder”, nicht mehr anhand der klassizistischen Konzepte der “Reinheit”, der “natürlichen Genialität” und der “Selbstentfaltung” interpretiert haben. Im Gegensatz zu dergestalt ideologischen, mitunter offen rassistischen Erklärungsmodellen werden die Griechen in ihren Ursprüngen bei Burckhardt und Nietzsche als Hybridkultur rekonstruiert. Sie sind aus dieser neuen Perspektive also kein einheitliches Volk im Sinne eines Nationalgedankens – sie sind es erst recht nicht als Rasse³⁷. Nietzsche hat große Freude daran, das reine Griechentum des Klassizismus als zusammengewürfelte Einheit aller denkbaren Völkerscharen zu imaginieren. Keine Ethnie jener Zeit – Semiten und Mongolen eingeschlossen –, die ihm

34. Vgl. dazu vom Verfasser: Die Griechen im Denken Nietzsches, a. a. O., S. 55-95.

35. Nachlass 1870-71, 7[91], KSA 7, S. 159.

36. Nachlass 1870-71, 7[191], KSA 7, S. 212.

37. Zum umstrittenen Verhältnis von “Rasse” und “Züchtung” bei Nietzsche vergleiche die ausgewogenen Darstellungen bei Schank, Gerd: *“Rasse” und “Züchtung” bei Nietzsche*. Berlin, New York 2000 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 44) und Henning Ottmann: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin, New York 1987 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 17). Als “Rasse” formiert sich das Griechentum beim jungen Nietzsche durch “Reinigung” nur, insofern es eine kulturelle Identität gewinnt, die ihrerseits durch die Ausprägung einer bestimmten Ordnung sozialer und politischer Praktiken gekennzeichnet ist.

nicht wert wäre, zur griechischen “Rasse” beigetragen zu haben. Repräsentativ für eine Reihe ähnlicher Fragmente ist eine ethnologische Spekulation³⁸ aus dem Nachlass des Jahres 1875:

Urbevölkerung griechischen Bodens: mongolischer Abkunft mit Baum und Schlangenkult. Die Küste mit einem semitischen Streifen verbrämt. Hier und da Thrakier. Die Griechen haben alle Bestandtheile in ihr Blut aufgenommen, auch alle Götter und Mythen mit (in den Odysseusfabeln manches Mongolische). [...] Was sind “Rassegriechen”? Genügt es nicht anzunehmen, daß Italiker mit thrakischen und semitischen Elementen gepaart Griechen geworden sind?³⁹

Als das entscheidende Moment in der Fundierungsphase der griechischen Kultur wird dagegen der Prozess der Kolonienbildung bestimmt, der mit seiner Akkulturationsdynamik die Eigenheiten und Potentiale der archaischen Zeit am deutlichsten zum Ausdruck bringt⁴⁰. Auch in PHG sind es “die Üppigkeit, das Entdeckerglück, [der] Reichtum und die Sinnlichkeit der griechischen Kolonien”, von denen ausgehend Nietzsche sich dem vorsokratischen Denken widmet. Aus dieser Perspektive führt die Erschließung neuen Lebensraums vom Phasis, dem östlichsten Zipfel des Schwarzen Meeres bis zu den Säulen des Herakles zwischen 730 und 580 überhaupt erst zur Formation einer griechischen Kultur. Platon hat die Eigenart der Griechen gegenüber Nichtgriechen eben darin gesehen, dass sie sowohl vereinzelt als auch gemeinsam rings um das Meer angesiedelt sind wie Mäuse und Frösche rings um den Teich⁴¹.

Griechische Identitätsbildung vollzieht sich innerhalb der Kolonisations-tätigkeit im permanenten Wechselspiel zwischen dem Export des Eigenen und der Anverwandlung des Fremden. Mit der Polis wird eine Lebensform exportiert, deren Etablierung in der Mutterstadt oftmals noch nicht gesichert ist und die eben durch den kulturellen Transfer das neu geschaffene, noch fragile Eigene stabilisiert. Der Export einer Lebensform ist mittelbar stets auch die Konzeptualisierung derselben und damit zuletzt deren nachhaltige Stabilisierung. Nicht selten werden

38. Zu Nietzsches Umgang mit den religionswissenschaftlichen und ethnologischen Quellen seiner Zeit vgl. Andrea Orsucci: *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin, New York 1996.

39. Nachlass 1875, 5[198], KSA 8, S. 96.

40. Ein Standardwerk zum Kolonisationsprozess bietet John Boardman: *The Greek Overseas. Their Early Colonies and Trade*. 4. Aufl. London 1999 (1964), der das Ausgreifen der Griechen auf bis dato fremde Lebensräume anhand archäologischer Evidenzen nachzeichnet. Müller, Theresa: *Die griechische Kolonisation im Spiegel literarischer Zeugnisse*. Tübingen 1997 («Classica Monacensia», Bd. 14) rekonstruiert den Kolonisationsprozess durch eine Auswertung griechischer Quellen und stellt insofern ein philologisches Pendant zu Boardman dar. Ambitionierter ist demgegenüber der Versuch von Carol Dougherty: *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*. Oxford 1993. In ihrer Interpretation sieht die Autorin von rekonstruktiven Absichten im Hinblick auf den historischen Verlauf des Kolonisationsgeschehens ab und widmet sich stattdessen der konstitutiven Rolle der Kolonisation im Hinblick auf die kulturelle Selbstkonstruktion des Griechentums.

41. Vgl. Platon: *Phaidon* 109a-b.

– wie etwa bei zahlreichen unteritalischen und sizilischen Gründungen – die konzeptionell angelegten Apoikien ihre “natürlich” gewachsenen Mutterstädte kulturell ein- und überholen.

Damit ist ein entscheidendes Moment der kolonisatorischen Praxis angesprochen, das zugleich auch für die Entstehung der Philosophie geltend gemacht werden kann: Die Kolonisation war keine sterile Implementierung schon etablierter Formen, keine einseitige zivilisatorische Transferleistung. Diese stellt sich vielmehr als eine Anverwandlungsleistung dar, die auch die eigene Kultur nachhaltig verändert und die Rasanzen ihrer Entwicklung überhaupt erst auslöste:

Es ist ein ganz unklarer Begriff, von Griechen zu reden, die noch nicht in Griechenland lebten. Das Eigenthümliche-Griechische ist viel weniger das Resultat der Anlage als der adaptirten Institutionen [...]⁴².

Den frühen Griechen, insofern sie “Entdecker und Reisende und Kolonisatoren” waren, ist darum vor allem eine “ungeheure Aneignungskraft” eigen. Für sie gilt darum nur eine Auszeichnung: “Sie verstehen zu lernen”⁴³. Wer lernt, verändert sich. Er verändert sich aber nur, weil er auch fähig ist, sich verändern zu lassen. Der für Nietzsches Griechenbild so bedeutsame Aspekt des Lernens ist betont gegen den Begriff des Wissens, oder besser: gegen ein bestimmtes Verständnis des Begriffs Wissen, abgesetzt. Einem “orthodoxen” Wissenskonzept im Sinne der sachlicher Auf- und Übernahme, der bloßen Reproduzierbarkeit und der autopoietischen Differenzierung wird zu Beginn von PHG das Deutungspotential und lebensnotwendige Aneignungsbedürfnis der Griechen gegenübergestellt, die, “was sie lernten, sogleich leben wollten”. Lernen wird in diesen Kontrastierungen als selektive Praxis thematisiert und im Hinblick auf die Griechen der Archaik als filternder Rezeptionsprozess beschrieben. Der Filter aber waren die lebensweltlichen Bedürfnisse, pragmatischen Handlungszwänge und das eigene, stets im Wandel befindliche, fragile Selbstverständnis⁴⁴. Als Aufbruch ins Fremde – eine Rückkehr der Oikisten war meist ausgeschlossen – ist die Etablierung einer Lebensform, sei es an den italischen, iberischen, thrakischen oder den nordafrikanischen Küstengebieten, auch ein existentieller Interpretationsprozess. Dieser wiederum lässt sich zu gleichen Anteilen auch als Assimilationsprozess beschreiben, der geradezu zu Kreativität, Flexibilität und Konsequenz verdammt. Wie schon zuvor in den ionischen Küstenstädten, so korrespondierte auch in den neuen Gründungen der *interpretatio graeca* des Vorgefundenen vor allem ein ungemein fruchtbarer Lernprozess.

42. Nachlass 1875, KSA 8, 2[6], S. 12.

43. Nachlass 1872-73, KSA 7, 19[42], S. 432.

44. Vgl. dazu eine treffende Bemerkung des Aristoteles: In der *Politik*, D 1, 1289a, hält es der Autor «für ein nicht geringeres Werk, die politische Ordnung zu verbessern, als sie von Anfang an einzurichten». Begründet wird dies bezeichnenderweise damit, dass es ja auch nicht geringer sei, umzulernen (*metamantanein*) als neu zu lernen (*mantanein ex arches*).

Für Nietzsche besteht das Faszinosum dieses Prozesses darin, dass sich “das Griechische” als Pluralität origineller Lebensentwürfe konstituiert und nicht als nationale Idee. Die Archaik folgt keiner “centralisierenden Tendenz”, keinem panhellenischen Einheitsgedankens, sondern formiert sich demgegenüber polyzentrisch. Sie formiert sich als Gemeinschaft bestimmter Lebensformen und sozialer Praktiken innerhalb einer Vielzahl von autonomen, miteinander konkurrierenden Stadtstaaten.

Dieses Ausgangspunkt wird sich gerade im Hinblick auf die vorsokratischen Denker als außerordentlich leistungsfähig erweisen. Denn analog zur Pluralität der Poleis und Gesellschaftsformen im archaischen Griechenland denkt der Autor von PHG die Vorsokratiker als eine “Polyphonie der griechischen Natur”. Das Polyphone des Denkens steht in untrennbarem Zusammenhang zur Pluralität der sozialen und politischen Einheiten und bezieht aus ebendiesem Zusammenhang seine Eigentümlichkeit. Das griechische Leben bedurfte vieler Stimmen und verschiedenster Vorstellungs- und Konzeptualisierungsversuche, um das philosophische Feld zu etablieren. Die ersten Philosophen repräsentieren in all der Unterschiedlichkeit ihrer konzeptionellen Ansätze die unterschiedlichen lebensweltlichen Bedingungen der Archaik. Das Durchbrechen der geographischen und ethnologischen Horizonte sowie der Innovationszwang im Kolonisations- und Institutionalisierungsprozess korrespondierten stets mit angemessenen, neuen Formen der Reflexion.

In einem umfangreichen Nachlasskomplex – dessen bezeichnender Titel “Wissenschaft und Weisheit im Kampfe, dargestellt an den ältern griechischen Philosophen” lautet⁴⁵ – beantwortet Nietzsche die selbst aufgeworfene Frage nach dem Wert der Philosophie für die Kultur im Hinblick auf die ersten griechischen Denker am präzisesten. Diese sind ihm vor allem ein Ausdruck für “die Lebenskraft jener Kultur, die ihre eigenen Corrective erzeugt”⁴⁶.

Nietzsche hat die einem aufgebrochenen Horizont inhärente Ambivalenz deutlicherkannt. GerademitdemhistorischausgerichtetenBlickaufdieUrsprünge thematisiert der Autor von PHG anhand der Janusköpfigkeit des Anfangs, der, um Anfang sein zu können, immer auch die Beendigung oder zumindest das Heraustreten aus Bestehendem einschließt, die ek-statische Grundstruktur des Philosophierens als solche. In seiner Sichtweise wird das Moment betont, dass Rationalitätsschübe keineswegs zwangsläufig mit wachsender Sicherheit, sondern oftmals auch mit Gefährdungen und Irritationen für das Bewusstsein einhergehen. Die ersten Philosophien sind Fundierungsleistungen in einer von Deutungsdefiziten und der damit einhergehenden empfundenen “grenzenlosen Unsicherheit”. In einer noch vom Mythos geprägten beginnt zugleich die Tragfähigkeit der mythischen Fundamente fraglich zu werden: “Man sehnt

45. Nachlass 1875, KSA 8, 6[5]-6[51] S. 98-120. Zu den Abhängigkeitsverhältnissen zwischen den Textgruppen WWK, PHG und MA I 261 vgl. Cancik, Hubert: *Nietzsches Antike*, a. a. O., S. 73 f.

46. WWK 6[13], S. 102.

sich nach Sicherem⁴⁷. Sicherheit für das Individuum aber konnte nach Nietzsche nicht von separierten empirischen Kenntnissen und auch nicht von obsolet gewordenen Mythologemen bereitgestellt werden. In einer bestimmten kulturellen Konstellation wie der des archaischen Griechenlands brauchte eine bestimmte Art Mensch nicht mehr nur Erkenntnisse, sondern "letzte Erkenntnisse, Philosophie"⁴⁸.

Aber eben diese eschatologische Dimension, die Frage nach den ersten und letzten Dingen, verbindet Religion, Mythos und Philosophie. Trotz mannigfaltiger Differenzen ist das Faktum einer "innersten Verwandtschaft der Philosophen und der Religionsstifter"⁴⁹ ein Schlüssel für Nietzsches Verständnis der Geburt der Philosophie. Das Denken im "tragischen Zeitalter" muss demzufolge als Versuch angesehen werden, Distanz zu gewinnen und der Vielheit neu gewonnener empirischer Kenntnisse, wissenschaftlicher Verfahrens vorzugsweise astronomischer und mathematischer Natur, ferner der Vielzahl orientalischer soteriologischer Religionsangebote, Spruchweisheiten und theurgischer Dualismen neu zu organisieren, ohne sich dabei von ihnen assimilieren zu lassen⁵⁰. So hat zunächst von den "alten griechischen Philosophen jeder eine Noth ausgedrückt: dort, in die Lücke hinein stellt er sein System. Er baut seine Welt in diese Lücke hinein"⁵¹.

In Bezug auf die Religion gehen sowohl Jacob Burckhardts als auch Nietzsches Überlegungen von dem Umstand aus, dass die Griechen im Gegensatz zu den umgebenden Großreichen und bestehenden Hochkulturen "ohne normative Theologie"⁵² lebte. Es gab keine fixierten Gottesworte, keine kanonischen heiligen Schriften, keine Instanzen mit theologischem Deutungsmonopol, kein machtvollenes priesterliches Spezialistentum⁵³. So waren die Spielräume der Reflexion nicht allein ungewöhnlich groß, sie waren vor allem nicht am ursprünglich religiösen Kriterium der Orthodoxie, der Normativität ausgerichtet. Für "das Göttliche" galt vielmehr der gegenläufige Befund: "jeder hat das Recht daran zu dichten und er kann glauben, was er will" (ebd.).

Gleichwohl entwickelt Nietzsche die entstehende Philosophie nicht als Alternative des mythischen Bewusstseins, sondern eher noch als dessen

47. WWK 6[7], S. 99.

48. Ebd.

49. Nachlass 1872-73, KSA 7, 19[62], S. 439.

50. Vgl. dazu Jean-Pierre Vernant: *Die Entstehung des griechischen Denkens*. Übersetzt von Edmund Jacoby. Frankfurt 1982 [Original: Paris 1962]

51. Nachlass 1872-73, KSA 7, 19[23], S. 423.

52. Nachlass 1872-73, KSA 7, 19[110], S. 455.

53. Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, a. a. O., S. 271, differenziert diesen Befund, indem er mit Recht auf den Zusammenhang zwischen Überlieferung und Schriftlichkeit abhebt: «Die Schriftlichkeit, die in Israel zu einer kristallinen Stillstellung und Monolithisierung der Überlieferung führt, führt in Griechenland zur Verflüssigung, zum Strittigwerden und zur Differenzierung der Überlieferung. Beide Prinzipien, der jüdische "Einklang" und der griechische "Widerspruch", stehen der Struktur mündlicher Überlieferung gleichermaßen fern».

Transformation⁵⁴. Gerade angesichts einer eigenständigen vorsokratischen Mythopoiese, die bei Empedokles ihren Höhepunkt zu finden scheint, lässt sich das Verhältnis von Mythos und Philosophie prinzipiell nicht als "Fortschritt" perspektivieren, sondern muss eher in Kategorien der Wandlung erfasst werden. In einer in Auseinandersetzung mit den ersten Philosophen gewonnenen Nachlassformulierung wird die Philosophie als "Dichtung außer den Grenzen der Erfahrung" und als "Fortsetzung des mythischen Triebes" charakterisiert⁵⁵. Wenn Nietzsche schließlich innerhalb desselben Fragments in noch provokanterer Weise das philosophische Denken als "Überwindung des Wissens durch mythenbildende Kräfte" bestimmt, negiert er damit geradezu das positivistische Paradigma. Durch die Konfrontation der archaischen Griechen mit dem übermenschlich anmutenden, astronomischen und mathematischen Kenntnissen Ägyptens und Babyloniens formiert sich mit der Philosophie eine Form alternativer, phänomenal konkreterer Reflexion.

Anhand der ersten philosophischen Ansätze, insbesondere derjenigen des ionischen Ursprungsgebietes, wird ersichtlich, wie sich philosophisch-ganzheitliche Spekulation und empirische Forschung, Wissenschaft, zunächst gegenseitig dynamisieren. Die Denker stehen zunächst immer auch im Dienste konkreter lebensweltlicher Erfordernisse, die an die grundlegenden Situierungszwänge gebunden sind, ohne sich jedoch in diesen zu erschöpfen. Im Verzicht und der programmatischen Negation bestehender Sinnangebote der Tradition, in Ionien wohl namentlich Homers, und in der Verdichtung empirischer Kenntnisse zu vergleichsweise selbstgenügsamen Hypothesen erweist sich Thales als einerseits "unmythischer", wissenschaftlicher "Naturforscher". Entscheidend für die Genese philosophischen Denkens ist nach Nietzsche nun jedoch, dass Thales nicht "nur eine wissenschaftliche Hypothese" aufstellt, sondern in Form einer Ursprungsspekulation, einer "ungeheuren Verallgemeinerung" zugleich den Bereich der Wissenschaft überschreitet und damit philosophisch begrenzt: "Aber er gieng über das Wissenschaftliche hinaus"⁵⁶.

Während also die wissenschaftliche Disziplinierung des Denkens den unmittelbaren lebensweltlichen Gegebenheiten Rechnung zu tragen versuchte und sich auf diese Weise von den symbolischen Sinnkonstitutionen des Mythos entfernte, war der philosophischen Reflexion von Beginn an auch eine Distanz gegenüber der wissenschaftlichen Erklärung, ein "Überspringen"

54. Dieser Perspektive folgen später auch zahlreiche prominente wissenschaftliche Deutungen wie etwa F. M. Corford: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. Cambridge 1952; Werner Jaeger: *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford 1947 sowie Hermann Fraenkel: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München 1955.

55. Nachlass 1872-73, KSA 7, 19 [62], S. 439. Bezeichnend für Nietzsches Verortung des frühgriechischen Denkens ist auch die abschließende Feststellung dieses Fragments: "Die mathematische Darstellung gehört nicht zum Wesen des Philosophen".

56. PHG 3, KSA 1, S. 813

der wissenschaftlichen Sphäre eigentümlich. Diesen latenten Konflikt zwischen empirischer Rationalität und philosophischer Spekulation hatte jeder vorsokratische Denker gewissermaßen mit sich selbst auszutragen. Gegenüber Karl Poppers späterer Rekonstruktion der Vorsokratiker als kritischer Rationalisten plädiert Nietzsche für ein an der Weisheit orientiertes Verständnis der Philosophie, wenn er ihre Funktion als Regulativ gegenüber szientistischer Erklärung betont und sie zur subordinierenden Instanz erklärt: "Die Philosophie enthält eine Bändigung des Erkenntnistriebes: und darin liegt ihre Kulturbedeutung". Diese Erfahrung, "dass der ungebändigte Wissenstrieb an sich [...] ebenso barbarisirt als der Wissenshaß"⁵⁷, wird als Ausgangserfahrung des philosophischen Denkens geltend gemacht werden.

In der vorsokratischen "Polyphonie des griechischen Daseins" zählt nach Nietzsche noch nicht die Uniformität der Sprache des logos, sondern die Vielheit der Stimmen. In der disziplinierten Einstimmigkeit des universalisierten Logos ist für ihn die "Polyphonie" der tragischen Denker Denker auf-, aber eben auch untergegangen. Die logische Effektivität, die für Nietzsche den Umschlag von der sokratischen Lebensform in die Tendenz des Sokratismus anzeigt, negierte systematisch die vorsokratischen Denkipulse. Dem monumentalen Werk Platons war es vorbehalten, mit seiner Fundierungsleistung der Philosophie einen Begriff zu verleihen. Platon ist der Vermittler vorsokratischen Denkens und konstituiert im Akt der Vermittlung dennoch jenes überindividuelle Allgemeine, das die vorsokratische "Polyphonie" verstummen lässt. So sind für Nietzsche vorzugsweise in der "Ideenlehre", deren epistemologisch-ontologischer Doppelcharakter die Grundausrichtung der abendländischen Metaphysik präjudiziert, "sokratische, pythagoreische und heraklitische Momente [...] vereinigt" (ebd.). Diese "Vereinigung" hat Nietzsche aber nicht als ein Aufgehobensein im Sinne einer dialektischen Vermittlung verstehen wollen. Mit ihr hat sich die Philosophie nach seinem Verständnis einen zweiten Anfang gesetzt. Ihrem "eigentlichen" Ursprung konnte und wollte sie dabei nicht mehr gerecht werden. Im fünften Jahrhundert bricht die "Nachwirkung" der frühen Denker dann "plötzlich ab". Zwischen ihnen und Sokrates beziehungsweise den Nachsokratikern klafft "eine Lücke, ein Bruch"⁵⁸.

57. PHG 1, KSA 1, S. 807.

58. MA 1 261, KSA 2, S. 216.

Parte terza

L'Io e l'altro nei mondi possibili

di *Maria Sinatra*

Il Mediterraneo come *locus* dei processi identitari

Quasi a rispondere a quanti ritenevano il Mediterraneo un mare interno, chiuso in se stesso, privo di grandi prospettive, pensando all'incontro, all'inter-scambio, all'aggregazione di civiltà, Hegel lo considerava

«il punto centrale della storia del mondo (*der Mittelpunkt der Weltgeschichte*) [...] l'asse della storia del mondo» (Hegel, 1986, p. 118). Qualche tempo dopo, uno dei più acuti studiosi del Mediterraneo, Fernand Braudel, si chiedeva «Che cos'è il Mediterraneo? Mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate le une sulle altre. Viaggiare nel Mediterraneo significa incontrare il mondo romano in Libano, la preistoria in Sardegna, le città greche in Sicilia, la presenza araba in Spagna, l'Islam turco in Jugoslavia. Significa sprofondare nell'abisso dei secoli, [...] incontrare realtà antichissime, ancora vive, a fianco dell'ultramoderno, [...] immergersi nell'arcaismo dei mondi insulari e nello stesso tempo stupire di fronte all'estrema giovinezza di città molto antiche, aperte a tutti i venti della cultura» (Braudel, 1987, pp. 7-8).

Il suggestivo scenario qui evocato sottolinea la configurazione storicamente multiculturale, caleidoscopica del Mediterraneo, caratterizzato da frontiere instabili tra mondi diversi e attraversato da contatti sovrastrutturati in cui interagiscono, in modo continuo e contiguo, diversi soggetti istituzionali. Progettando, nel 1933, l'organizzazione a Nizza di un Centre Universitaire Méditerranéen, il poeta Paul Valéry avvertiva di dover privilegiare nell'insegnamento «la coesistenza in epoche diverse di Stati o Società ben poco lontani gli uni dagli altri, se non addirittura in contatto immediato, ma straordinariamente differenti per cultura, costumi, leggi» (Valéry, 1998, p. 280).

Il fatto, poi, che il mare, una volta *nostrum*, si presenti oggi come teatro di viaggi disperati alla ricerca della sopravvivenza, il fatto che le tre religioni monoteistiche nate al suo interno non sempre siano state e siano veicolo di pace e

armonia, ma spesso diventano pretesti di conflitti mortali, tutto ciò testimonia la natura indeterminata del Mediterraneo.

Si può parlare, dunque, di un modello ideale che presiede alle realizzazioni storiche che in esso prendono corpo? Le frontiere hanno una identità garante delle proprie determinazioni e, quindi, di un destino comune? A tali interrogativi si può rispondere con la constatazione che l'unica e necessaria essenza della frontiera è il rapporto tra i confinanti. Abitare la frontiera significa allora disporsi agli sconfinamenti, viaggiare attraverso il confine che separa il proprio dall'estraneo, mettendo in gioco la propria identità, il proprio Io onnipotente, l'Ego assoluto cartesiano, insomma, dal momento che non si può predeterminare la tappa finale.

Sono proprio tali ibridazioni identitarie scaturite dal passato, ma anche definite dalle attuali reti globali, ovvero dalle reti di contatto in cui si collocano ed interagiscono molteplici domini di *governance* (economici, politici, culturali, tecnologici, religiosi, ecc.), che inducono a riesaminare il significato dell'identità soggettiva, se essa, cioè, abbia ormai perso schemi cognitivi, tratti distintivi e categorizzazioni, oppure se, al contrario, abbia acquistato qualità costitutivamente garanti di un pensiero mai omologato e omologante, capace invece di cogliere le mutate prospettive, le dissonanze di paesaggi diversi e sconosciuti, di un pensiero che sa della propria e dell'altrui pluralità, pluralità di culture, luoghi, città e mari che attraversa.

Una prima soluzione di questo problematico esser dentro e fuori al contempo viene offerta da una poesia in cui Eugenio Montale celebra così la "legge rischiosa" del Mediterraneo: «Esser vasto e diverso / e insieme fisso; / e svuotarmi così d'ogni lordura / come tu fai che sbatti sulle sponde / tra sugheri alghie asterie».

La dicotomica qualificazione del Mediterraneo enunciata da Montale e, con essa, l'invito rivolto al soggetto a spogliarsi di ogni sovrastruttura sono anche l'invito ad andare oltre la limitazione dell'autoriferimento e della custodia della propria libertà, la quale non mette capo che all'autoaccrescimento, alla dilatazione dello spazio dell'esistenza, ma non permette nessuna esperienza vera, nessuna conoscenza vera e, quindi, non permette di entrare in relazione con nulla. Non è più tempo, ormai, che la collettività si sottragga alle problematiche psicologiche, civili, culturali, etiche lanciate dal processo – lento ma inarrestabile – dell'affermazione delle differenze. I vinti verghiani ne sono un esempio: abitanti di uno spazio dove riconoscere l'altro era disconoscersi, annullarsi in una scena sacrificale, o riconoscersi era disconoscere l'altro, far violenza all'altro secondo il ritmo imposto alle cose dalla pura potenza, una volta fuori dai faraglioni essi trovavano la morte.

La sola alternativa possibile è qui l'assunzione di una prospettiva tale per cui non si ammette nulla che non sia termine attivo o passivo di un processo relazionale, il quale è *ab origine*. Ciò significa irrompere simbolicamente nel mondo dei vissuti fantasmatici della dipendenza dalle strutture originarie superegoiche, significa invalidare la struttura consolidata della propria identità per-

sonale, costantemente alimentata e confermata dalla dipendenza/appartenenza alle strutture intrapsichiche. Una id-entità, insomma, separata, una entità non più o non solo relegata all'Id, cioè, all'Es della dimensione inconscia freudiana, bensì subito in interrelazione con la Madre Ambiente, con la madre che contiene dando sicurezza, fiducia nell'altro (Bowlby, 1982; Winnicott, 1987).

In effetti, il processo di costruzione dell'identità, ossia la possibilità data all'uomo di farsi artefice della propria personalità avendo a disposizione inesauribili opzioni identitarie cui attingere, è una conquista psicologica recente, dal momento che, fino a buona parte del Novecento, l'identità era contrassegnata per intero dalla nascita, venendo codificata da forze esterne e non controllabili, che andavano dalla tradizione all'appartenenza familiare, all'autorità. Tutti, dunque, una volta individuato il proprio progetto di vita, dovevano restare coerenti nel perseguirlo: una donna doveva arrivare casta al matrimonio, un insegnante non poteva essere omosessuale, un politico doveva mostrarsi onesto in ogni occasione. Le trasgressioni, pur ovviamente esistendo, dovevano rimanere segrete, pena la crisi dell'ordine sociale. Oggi, invece, non solo si accetta l'idea che l'identità non debba essere considerata un'acquisizione definitiva, bensì, appunto, in continua evoluzione, ma si ammette una sorta di "dilatazione dell'Io", la coesistenza, insomma, di vari progetti identitari, pur se tra loro a volte in competizione, ma il cui processo formativo dipende dal primo incontro, quello, appunto, con un ambiente favorevole, con la *madre facilitante* di derivazione winnicottiana, pena la rappresentazione dell'altro in quanto freudianamente *unheimlich*, perturbante e distruttivo. In tale ultimo caso, l'orizzonte in cui muovono le azioni-scelta dell'Io, i suoi *vettori*, definiscono i percorsi di vita di un Io-persona asimmetrico, attraversato da contatti sovrastrutturati in cui i diversi soggetti istituzionali (economici, religiosi, etnici, ossia l'altro) interagiscono frequentemente, in modo continuo e contiguo, in forme conflittuali non integrative.

Di qui l'importanza di superare lo scenario metapsicologico tradizionale, che inficia alla radice la possibilità di un rapporto interumano imperniato sul rispetto, e di adottare, invece, punti di vista e linguaggi focalizzati sulla dimensione intersoggettiva quale presupposto di una concezione del soggetto in interazione duale, cioè nella sua effettiva esperienza dell'altro. Vien da pensare a Martin Buber, che nel suo lavoro più celebre, *Ich und Du*, sosteneva la coesistenza dell'Io e del Tu, antecedente la sfera dell'Io e la sfera del Tu:

Il mondo ha due volti per l'uomo, in conformità al suo duplice modo d'essere. Duplice è il modo d'essere dell'uomo, in conformità al dualismo delle parole-base, che egli può pronunciare. Le parole-base non sono singole, ma coppie di parole. Una parola-base è la coppia Io-Tu. Un'altra parola-base è la coppia Io-Esso. [...] Non v'è un Io in sé, ma solo l'Io della coppia Io-Tu e l'Io della coppia Io-Esso (Buber, 1991).

Ma, a differenza della realtà soggettiva dell'Io-Tu che si radica nel dialogo, il rapporto strumentale Io-Esso si realizza nel monologo, dove l'essere umano, l'altro, viene solo *erfahren*, ossia esperito nei suoi attributi esteriori o, anche,

erlebt, esperito interiormente. Nel dialogo, al contrario, l'altro è incontrato, riconosciuto e nominato come essere singolare in virtù di quella *Beziehung*, di quella relazione autentica che interviene tra due esseri umani. L'Io è, allora, originariamente espressione, trascendenza, relazione con il Tu e con l'Esso. Ricordando Merleau-Ponty si potrebbe affermare che l'Io si trova già da sempre situato e impegnato in un mondo fisico e sociale, essendo dato insieme alle sue relazioni. Le relazioni, pertanto, modellano e configurano l'essere individuale e il variare delle relazioni fa variare l'essere individuale, che di queste relazioni è il soggetto attivo o passivo. Di ciò si fece interprete, ad esempio, già Dewey, che passò da una concezione interazionistica ancora formalmente permeata di sostanzialismo, al transazionalismo, per il quale l'essere dei termini in transazione si definisce e qualifica nel corso della transazione stessa. Per questo nuovo intendere la relazione, la soggettività viene identificata non più nell'Io solipsistico – trascendentale o empirico che sia – bensì nella intersoggettività o anche, secondo Binswanger, nella *psicologia della seconda persona*, critica tanto della psicologia introspezionistica della prima persona quanto della psicologia naturalistica della terza persona (Binswanger, 1942).

È in un contesto simile che sono nate quelle prospettive psicoanalitiche – sopra accennate – e pure cognitive, che poggiano sugli scambi diadici precedenti la costruzione di una identità che ha bisogno dell'altro per poi differenziarsene e avere consapevolezza di sé. Non si tratta più, cioè, di una identità preliminare e monolitica, ma di un'identità che sia il risultato di un percorso fatto con l'altro, dove l'altro non è un atto illusorio accompagnato da dinamiche di distruzione o di conservazione. «È mio», sostiene il bambino prima di distruggere o tenere solo per sé il suo giocattolo. Altrettanto fa l'amante geloso. In questo possedere l'altro, in questo relazionarci con le figure significative come se fossero estensioni di noi stessi, nostre immagini proiettate attraverso le quali vivere o rivivere esperienze o soddisfare i propri bisogni, l'altro è percepito come oggetto, come nostra immagine riflessa indipendentemente dalla relazione, sicché se quella immagine riflessa sembra insopportabile, per alleviare la pena non viene rotto lo specchio, ma viene fatto scomparire chi lo porta. La galleria degli specchi relazionali è quella nella quale ogni viso è una parte del nostro stesso viso: gli altri sono noi stessi, sotto mille e una forma.

Quell'Altro con la A maiuscola, dunque, che perfino Lacan barra per negare che possa mai effettuarsi un'esperienza con un'alterità non proiettiva, non impegnata, cioè, di un Io che, a sua volta, non si conosce mai a prescindere dai reiterati alter-ego i quali, come in una sorta di gioco di specchi, gli prospettano i tanti aspetti di sé che è in grado di vedere, deve lasciar posto all'emergenza di un'alterità necessariamente declinata al plurale come “gli altri”, come quella proliferazione di differenze non omologabili all'uguale in cui si manifesta la costitutiva relazionalità degli esseri umani. L'altro, in breve, per essere tale, dovrebbe essere colui che è identico, fuori dal me, separato, differente.

La Sicilia: da terra dei vinti verghiani a ponte del Mediterraneo

Nella cultura occidentale la figura dell'immigrato, oltre che indicare colui che appartiene ad un'altra cultura, a volte considerata non degna di porsi sullo stesso piano della «nostra», connota anche colui che rompe i legami con la sua origine ed erra in cerca di un'altra dimora che gli consenta di vivere meglio. Questa concezione dell'immigrato, che si accompagna molto spesso a forme di commiserazione, è il risultato di quel modo di pensare di società basate sulla propria superiorità, sulla difesa di tradizioni culturali rigidamente imperniate sulla identità del proprio popolo, su una identità rassicurante. Ma che ne è di tali società quando si trovano di fronte ai processi migratori in corso, quando il loro immaginario sociale viene intaccato dall'immaginario dell'altro, che ha rotto o deve rompere i legami con la sua origine, con il suo sistema di valori? L'altro diventa il colpevole della loro crisi di identità e, quindi, il capro espiatorio? Il distanziamento dall'altro diventa così l'unico rimedio, l'unica possibilità della riconquistata sicurezza esistenziale.

Ma chi è, poi, l'altro? È colui che, con la sua dolorosa fuoriuscita dalla propria sfera di appartenenza si pone nella condizione di pensarsi diverso, di assumere varie maschere, di rendersi disponibile ad una serie di rapporti diversi con il desiderio che questa sua storia polimorfa non sia controllata, non sia sottoposta a forme di sorveglianza. È questo da cui fugge l'immigrante. Purtroppo, però, accade difficilmente che la scoperta di una storia altra, dell'alterità venga accompagnata da una consapevolezza, da una accoglienza della sua estraneità. Eppure, proprio quella terra dei vinti verghiani irrigiditi nella loro immodificabilità, della *roba* da tener ben stretta, quella Sicilia che sembrava cedere al ricatto identitario integralista del luogo in cui si è nati e si vive, è al contempo quella terra che, tuffata nel Mediterraneo, a cui fa da frontiera, ha abbattuto ogni barriera dimostrando di giorno in giorno di essere dotata di una certa dose di responsabilità cooperante, di un più di inclusività o capacità di integrazione, di essere in grado, insomma, di *incontrare* l'estraneo. Residui mnestici delle sue *alterazioni* storiche, del suo "cambiar padrone" – bizantini, normanni, svevi, angioini, tanto per citarne alcuni? La questione non dovrebbe e non deve essere posta in questi termini, pena l'intendere il soggetto siciliano incapace di immedesimarsi in se stesso e di ritrovarsi in quanto soggetto, facendo della stessa diversità un fenomeno di relativismo assoluto. Si tratta, invece, di riflettere sul significato del Mediterraneo: secondo Franco Cassano, in quanto terra e mare insieme, esso è portatore di un'idea di equilibrio tra le culture «terrestri», dove ogni individuo è come un mattone di un muro che non potrà mai abbandonare se non infliggendo ad esso un trauma facendolo crollare, e le culture «oceaniche», segnate dalla libertà della partenza senza ritorno di individualità ormai anomiche (Cassano, 1996). Al di là, dunque, della prospettiva hegeliana secondo cui il Mediterraneo proprio per la sua centralità integrava soltanto, ora ha invece confini permeabili, che concedono la libertà di partire, ma anche di ritornare ritrovando una *casa*.

La Sicilia, conseguentemente, in quanto terra di confine, diversamente dalle terre del centro è maggiormente destinata al confronto/incontro con l'altro riconosciuto nella sua differenza, in quella differenza che è immediato segno di una relazione intersoggettiva dove i noi non adombrano l'anonimia di una pluralità omologata, ma rappresentano, ciascuno, un'idea, un pensiero, un concetto, un'emozione... Si potrebbe allora dire che la Sicilia rafforza quanto ha affermato – ancora una volta – Braudel, per il quale «nel paesaggio fisico come in quello umano, il Mediterraneo crocevia, il Mediterraneo eteroclitico si presenta al nostro ricordo come un'immagine coerente, un sistema in cui tutto si fonde e si ricompone in un'unità originale» (Braudel, 1987, p. 9).

Riferimenti bibliografici

- Binswanger L. (1942), *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Max Niehans Verlag, Zürich.
- Bowlby J. (1982), *Costruzione e rottura dei legami affettivi*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano.
- Braudel F. (1987), *Mediterraneo*, trad. it., Bompiani, Milano.
- Buber, M. (1991), *L'io e il tu*, trad. it., Irfes, Pavia.
- Cassano F. (1996), *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari.
- Hegel G.W.F. (1986), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke* 12, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Valéry P. (1998), *Sguardi sul mondo attuale*, trad. it., Adelphi, Milano.
- Winnicott D.W. (1987), *I bambini e le loro madri*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano.

Il pensiero naturalista dei filosofi meridionali del Rinascimento

di *Carmelo Romeo*

Bernardino Telesio, Tommaso Campanella e Giordano Bruno sono i tre filosofi maggiormente rappresentativi della corrente di pensiero che nel Rinascimento ha dato vita ad un nuovo naturalismo, frutto della rielaborazione della visione tradizionale da cui in vario modo si sforzano di prendere le distanze e che presentano alcuni tratti che li accomunano. In primo luogo la loro appartenenza al mondo meridionale: i primi due calabresi, Telesio di Cosenza e Campanella nato a Stilo e il terzo, il nolano Bruno, sono sempre rimasti particolarmente legati al proprio mondo d'origine. In secondo luogo, li accomuna l'eccezionale erudizione e la profonda conoscenza della filosofia classica greca e romana. Le problematiche da essi affrontate sono, infatti, prevalentemente desunte dal platonismo, dall'aristotelismo e dal naturalismo del periodo precedente; orientamenti con cui essi si misurano intenzionati a svelarne le insufficienze sostenendo la necessità del loro superamento in senso nuovo e realistico. La concezione naturalistica, che prende corpo sotto l'impulso di una esigenza di nuovo realismo, porta tuttavia i tre filosofi a mutuare in forma diretta o indiretta dal pensiero classico temi e argomentazioni non sempre sufficienti a configurarsi come un vero e proprio trapasso verso la modernità. La loro concezione naturalistica, indubbiamente, non è priva di positività; essa ha avuto la funzione di offrire alla riflessione filosofica e scientifica particolari stimoli, pur rimanendo attestata sul crinale tra Rinascimento e modernità, attardata come era metodologicamente ancora sul versante dell'interpretazione della natura e non ancora su quello della scienza della natura.

Pur con tale limite, i filosofi naturalistici sono suscettibili di offrire ancora oggi suggerimenti e stimoli, riguardo alla natura, al mondo e all'uomo; seppure la loro visione della realtà vada colta tenendo conto del contesto storico in cui si è manifestata. In tal senso, tra gli studiosi contemporanei vi è chi ritiene che, alla luce delle contraddizioni poste dalla modernità, si renda necessario riaprire i conti con la filosofia naturalistica per riconsiderare e ridefinire la portata di quel messaggio filosofico.

Mario Alcaro, aderendo alla corrente di pensiero che si pone dalla parte del “pensiero meridiano”, si dichiara convinto che dopo la *philosophia naturalis*, dopo il naturalismo rinascimentale in cui rivivono i grandi temi della tradizione greca e mediterranea, con la modernità si apre una profonda cesura sotto il profilo del metodo e del contenuto, e tale proposito invita alla riflessione. A suo parere, a partire dal Seicento si afferma l’idea che la natura e il mondo esterno non siano altro che un semplice non-io. Proiezione e rappresentazione di quell’unica realtà autosufficiente che può rivendicare l’in sé e il per sé, cioè il soggetto, ovvero la coscienza dell’uomo.

Da tale considerazione discende che il cammino della modernità sembra essere stato tracciato fin dall’inizio da un elemento che ne ha condizionato gli sviluppi in ordine alla definizione del problema generale della conoscenza. Ne deriva una responsabilità specifica della modernità per avere assunto, nella propria concezione della realtà, il modello dualistico. L’aver, cioè, optato per la teoria delle due sostanze e immaginato la netta distinzione dell’ambito spirituale da quello naturale ha comportato che il pensiero moderno ha concentrato la propria attenzione sulla configurazione della *res cogitans*, mentre sarebbe stato opportuno avere una più positiva considerazione della *res extensa*, intesa come realtà unitaria composta da entrambi gli ambiti. Per tale motivo è venuto a mancare il senso di una autentica e coerente riabilitazione della natura concernente il mondo fisico e il mondo umano. Sta di fatto che gli stessi filosofi della natura come Telesio, Campanella e Bruno non saltano il guado facendosi fautori di una visione unitaria della realtà e nel contempo ammettendo un certo tipo di dualismo.

Telesio parla di un’anima senziente come entità distinta dal corpo e in esso diffusa. Campanella, da parte sua, pone accanto all’anima corporea un’anima immortale che è anch’essa propria dell’uomo e della natura. Così come Bruno distingue il corporeo dall’incorporeo e riporta entrambi ad una fonte creativa e produttiva che è essa stessa materiale e immateriale. Sicché la riflessione dei tre pensatori naturalisti fa in qualche misura rivivere, in una interpretazione dai contorni sincretici, la grande tradizione del naturalismo e del panteismo che dalla Grecia si diffonde lungo le coste del Mediterraneo fino a stabilirsi nei territori della Magna Graecia e manifestarsi con rinnovato vigore nel Rinascimento. Ciò che occorre considerare e rivalutare in Telesio, Campanella e Bruno, al di là del fatto che le loro visioni della realtà non sono sempre in grado di spingersi oltre i limiti imposti dal loro tempo, è il forte messaggio naturalistico in quanto degno di essere riascoltato anche nel tempo odierno¹.

Non vi è dubbio, pertanto, che in tale contesto la natura assurge a tema dominante della riflessione filosofica proponendo la descrizione di uno scenario nuovo del mondo, in cui l’uomo non è estraneo ai processi naturali; un

1. Cfr. M. Alcaro, *Filosofie della natura. Naturalismo mediterraneo e pensiero moderno*, Manifestolibri, Roma 2006, p. 83.

mondo, cioè, in cui si manifestano le grandi potenzialità creative della natura; una visione nuova della realtà che si è dovuta misurare con la tradizione e di cui Bernardino Telesio è tra i primi ad avvertire la necessità di ridefinire in termini antiaristotelici. Il pensatore cosentino è il primo degli “uomini nuovi”, secondo la definizione formulata da Francesco Bacone, che, per molti versi, a lui si ispira nel mettere a punto i fondamenti della propria filosofia empiristica².

Nell’opera più significativa di Telesio, *De rerum natura iuxta propria principia*³, lo spirito è assimilato ad ogni altro elemento naturale. Per il filosofo cosentino esso perciò perde il carattere differenziato e la qualità di sostanza autonoma e soprannaturale; la sua presenza non si limita ad albergare soltanto negli uomini, ma si dispiega in tutti gli esseri viventi indistintamente. Sia le piante che gli animali, così come gli uomini, non sono che spirito racchiuso nel corpo. Il corpo è concepito quale involucro, strumento di quella sostanza spirituale che non è tuttavia immateriale, ma corporea e costituita da materia sottilissima. In realtà per Telesio la sede di ciò che si definisce con il termine di spirito e di cervello si identifica, secondo la terminologia comune, con ciò che si chiama “anima”. Sia nel cervello dell’uomo che in quello degli animali egli ritiene che è riscontrabile la presenza di tale anima costituita di materia dilatata, resa duttile dall’azione del caldo⁴.

Per Telesio dunque la realtà è essenzialmente materiale e l’uomo deve essere considerato nella sua qualità di essere naturale, facente parte della natura e partecipe ai suoi processi, ai suoi sviluppi e a quei contrasti che determinano le trasformazioni della materia in tutte le sue manifestazioni. Fino alle qualità più alte che si esprimono nell’uomo: la conoscenza e la moralità. E anche per quanto concerne l’ambito morale, Telesio non perde di vista il modello naturale. In tale modo il senso morale si giustifica con un istinto naturale insito nell’uomo: il senso morale serve sostanzialmente a guidare il comportamento degli uomini nel conseguimento del fine dell’autoconservazione.

E in coerenza con tale impostazione, Telesio ritiene che le funzioni conoscitive, che sono proprie dell’uomo, mostrano che esso è un composto di corporeità e di sostanza immateriale. Nega dunque che l’anima è incorporea, perché egli afferma: se essa fosse incorporea come potrebbe sentire l’azione delle forme le quali sono profondamente immerse nella materia? Materializzando l’ani-

2. L’antiaristotelismo di Telesio presenta talvolta aspetti non del tutto netti e privi di contaminazione. Tuttavia, alle tendenze naturalistiche proprie del Rinascimento, nella sua opera l’opzione empiristica proietta il suo pensiero verso approdi che segnano un evidente distacco dalla tradizione.

3. L’opera, iniziata intorno al 1565, fu presentata in edizione definitiva nel 1588.

4. Telesio con tale impostazione di carattere fisico-materiale fa scaturire ogni cosa dall’originario seme, il calore che contiene lo spirito. Sulla materia agiscono due forze, il caldo e il freddo, la cui azione produce le varie specificazioni della realtà. Alla materia di Aristotele, considerata una mera potenza, egli oppone un’idea più intrinseca e unitaria dei rapporti tra materia e forma; cfr. B. Telesio, *De rerum natura*, a cura di V. Spampanato, Formigini, Modena, 1910, I, 5.

ma, Telesio definisce la sua funzione nell'ambito della sensibilità umana. E su questo aspetto si misura la distanza maggiore tra la filosofia telesiana e l'aristotelismo. I sensi non sono come per Aristotele organi, ovvero strumenti dell'anima, bensì "aditi" o "meati" attraverso i quali viene esercitata direttamente, senza mediazione, l'azione degli agenti esterni apportando una modificazione nell'ambito dell'anima. Benché manchi una spiegazione circa il passaggio dalla modificazione materiale nell'anima alla sensazione, resta il fatto che in Telesio il materialismo assume il carattere di una dottrina dell'animazione universale. E nonostante il limite costituito dalla genericità del proprio assunto, il pregio della concezione telesiana consiste nell'aver intuito la necessità di unificare l'attività conoscitiva⁵.

In conseguenza di ciò, la conoscenza è prima di tutto sensibilità, ovvero percezione dell'azione delle cose e degli impulsi dell'aria, e inoltre delle proprie passioni, dei propri mutamenti e dei propri moti, ma particolarmente è percezione di questi ultimi. Ovviamente gli stessi processi della memoria, dell'immaginazione, della valutazione intellettuale e della conoscenza razionale derivano dal senso, cioè a dire da ciò che ci impressiona.

Telesio pone alla base della propria visione dell'uomo e della natura la sensibilità che in sostanza caratterizza la sua concezione vitalistica, lontana da ogni tentazione metafisica o spiritualistica. Per lui, come per Campanella, tutte le cose sentono. Esse fuggono tutto ciò che le contrasta e ricercano tutto ciò che le accoglie e le favorisce. E per questo motivo non a torto è consentito parlare di sensibilità universale come elemento caratterizzante del pensiero telesiano.

Sulle orme del filosofo cosentino si muove Tommaso Campanella, come è evidenziato dall'opera *Philosophia sensibus demonstrata*⁶ in cui netta appare la convergenza rispetto alle argomentazioni telesiane⁷. Ma telesiano si rivela Campanella già negli scritti della prima fase della sua produzione filosofica. Egli aderisce pienamente a quella impostazione naturalistica assumendo la natura come guida e ritenendo che per scoprire la sua essenza occorre affidarsi ai sensi e non alle verità tramandate dal pensiero aristotelico. Campanella riprende in modo ortodosso le tesi telesiane e a proposito del primato del senso ribalta l'assunto dei Peripatetici dichiarandoli antiaristotelici in quanto essi «afferma-

5. La sensazione come apprensione della realtà manifesta per Telesio una veridicità più precisa da accordare alla conoscenza intellettuale. «L'intelletto si può ingannare e si inganna perché ciò che è nelle cose non è tutto in ciascuna cosa e non è sempre né in tutte le cose dello stesso genere», *ibidem*, VIII, 7-11.

6. Prima opera giovanile, iniziata nel 1589 e stampata a Napoli all'inizio del 1591. Campanella dichiara di voler giungere alla realtà genuina come aveva fatto Telesio «che aveva ricavato la verità dalle cose osservate con il senso e non dalle chimere e prendeva posizione rispetto alle cose, non alle parole degli uomini», *Philo. de sensibus*, ed. De Franco, p. 136.

7. T. Campanella, nato nel 1568, fin dagli anni della formazione mostrò grande interesse per il pensiero del cosentino. Appena ventenne nel 1588 si spinse fino a Cosenza per approfondire la filosofia di Telesio. «Telesio mi diletto tanto per la libertà del filosofare, quanto perché pendeva dalla natura delle cose, non dai detti degli uomini», T. Campanella, *De libris propriis*, in G. Accattatis, *Biografie di uomini illustri delle Calabrie*, vol. 2, Cosenza 1870, p. 117.

no che il sapere dell'intelletto è più nobile; come se l'intelletto fosse un'altra sostanza che non sbaglia o che possa ricevere qualcosa senza il senso, o come se Aristotele non avesse detto che è assurdo abbandonare il senso per la ragione dell'intelletto, e come se avesse predicato che la scienza non nasce dal senso e dalle cose sensate o da cose simili»⁸. E in speciale modo nel *De sensu rerum et magia*⁹ Campanella riprende con maggiore radicalità l'argomentazione telesiana in un contesto in cui si delineano i tratti del suo sensismo. Egli afferma che dagli enti non può venire mai quel che essi non hanno. Così come dal niente il senso non nasce, e pertanto è necessario pensare che gli elementi sentono. Tutto ciò che è, può essere, sa di essere e ama essere; e ciò è comprovato, secondo il filosofo, dal fatto che i comportamenti degli enti tutti sono determinati dal loro desiderio di conservarsi.

Sembrano riecheggiare le parole di Telesio con gli accenti di una analoga visione vitalistica che si riferisce all'intera realtà naturale. Ne risulta un'immagine di un cosmo assunto come un tutto dotato di potenza, sapienza e amore; un cosmo rappresentato come tempio vivo di Dio, definito anche animale, tutto senziente in cui tutte le sue parti godono della comune vita. La natura per Campanella è un organismo dotato di tutti i caratteri di quel prodigio che è la vita. La natura come la vita è senziente e creativa. È animata e possiede un'anima come tutti gli esseri viventi. E al pari di Giordano Bruno, Campanella crede nell'anima del mondo. Ed è ciò che accomuna i due filosofi della natura nel richiamarsi alla tradizione cosmologica platonica.

Giordano Bruno si distinguerà per la formulazione di un monismo di stampo naturalistico in contrapposizione con il pensiero dominante del suo tempo oscurato dalle tenebre dell'ignoranza e alimentato dagli scolastici pedanti. Contro costoro egli sferra attacchi feroci in nome di un sapere antico che deve essere risvegliato al fine di portare nuova luce sul mondo degli uomini. Bruno intende con ciò riferirsi alla "vera filosofia" dei pitagorici, degli atomisti e al culto solare della tradizione ermetica. Egli, in particolare, riconosce a Copernico il grande merito di avere ripreso i temi del pitagorismo e la tesi eliocentrica contro la visione aristotelico-tolemaica. Lui stesso non manca di ispirarsi ai filosofi antichi: in parte a Lucrezio e in parte agli Stoici la cui visione utilizza per definire i termini di una fisica unitaria, terrestre e celeste. A tale fine egli usa in senso nuovo i vecchi termini aristotelici di causa, forma e materia per delineare le caratteristiche di un universo infinito e animato da un principio vitale.

Nel dialogo *De la causa, principio et uno*¹⁰ Bruno chiarisce che l'anima, o il principio vitale che dà forma a tutte le cose, non risiede fuori della materia,

8. Ivi, p. 126.

9. Pubblicato nel 1620 con un sottotitolo chiarificatore: *Parte mirabile d'occulta filosofia dove si mostra il mondo esser statua di Dio viva e bene conoscente, e tutte sue parti e particelle loro avere senso chi più chiaro chi più oscuro quanto basta alla conservazione loro e del tutto in cui consentono e si scoprono le ragioni di tutti li segreti della natura.*

10. Il dialogo fa parte del gruppo dei grandi dialoghi che videro la luce negli anni 1584-85 a Londra e a Parigi: *La Cena de le ceneri, De infinito universo et mundi, Lo Spaccio della bestia trionfante.*

bensì è al suo interno e ha il potere di darsi tutte le forme. Il concetto bruniano di materia non è più desunto dalla tradizione degli atomisti, ma deriva da una sintesi di materia sensibile e di materia intelligibile. E anche per Bruno, come per Campanella e Telesio, la natura è produttrice e la sua produttività si manifesta in ogni processo che si riferisce alla vita degli esseri viventi. Per il nolano, in sostanza, la vita altro non è che la grande metafora del cosmo. Un universo-materia-vita che si rivela nella sua profonda unità e infinità, espressione di quella visione monistico-panteistica che sarà successivamente ripresa organicamente da Spinoza.

L'odierna esigenza di rivisitazione del pensiero naturalista dei filosofi del Rinascimento, secondo la proposta avanzata da Alcaro, a cui si è accennato, merita a nostro avviso di essere presa in considerazione. L'approccio di riferimento discende principalmente dall'indagine sviluppata intorno alle problematiche emergenti dal cosiddetto "pensiero meridiano" a opera di Franco Cassano, che ha contribuito a dare nuovo stimolo alla discussione sulla realtà meridionale¹¹. È un invito a riscoprire il tema dell'identità meridionale e ad individuare quegli elementi propri ed originali che dal punto di vista meridionale si possono mettere in campo per evitare l'omologazione mediante la cancellazione della propria storia, della propria memoria e delle proprie risorse. Secondo Cassano il Sud deve poter diventare soggetto del superamento della condizione di subalternità rispetto a un Settentrione che guarda esclusivamente al Nord e all'Europa. In tale senso il mondo filosofico è chiamato a impegnarsi in questa prospettiva con le proprie risorse metodologiche e critiche. Un interessante apporto può discendere, in tale senso, dall'approfondimento concettuale concernente la localizzazione geografica della filosofia¹². E, pertanto, nel valutare il pensiero di filosofi come Telesio, Bruno e Campanella, considerati i maggiori rappresentanti della filosofia della natura di area mediterranea, occorre tenere presente il loro imprescindibile legame alla civiltà, alla tradizione e alla cultura del Sud. Ciò consente di cogliere più puntualmente il significato del loro pensiero, i cui tratti caratteristici non possono non discendere che dal "poliedrico naturalismo mediterraneo", in cui gli elementi meridionali agiscono come sintesi della civiltà a cui appartengono.

11. Si veda Franco Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 2007. Cassano ha aperto in termini nuovi la discussione sulla realtà culturale e sociale del Mezzogiorno riconsiderandone la problematica dal punto di vista del Sud come "soggetto di pensiero" sfatando l'idea consolidata di un meridione culturalmente subalterno e marginale, incapace di recuperare condizioni di progresso.

12. L'approccio geofilosofico continua a stimolare validamente la riflessione di sociologi, storici delle idee, geografi e intellettuali dentro e fuori il mondo accademico. L'impulso dato in questa direzione dalla scuola barese si è rapidamente riverberato con interessanti risultati. Citiamo in proposito il convegno di Reggio Calabria in cui si è dibattuto di mediterraneità e degli aspetti specifici della cultura filosofica che nasce nel Mediterraneo o che dalla civiltà mediterranea ha tratto ispirazione. Si vedano gli atti in *Reggio città metropolitana. Per l'amicizia mediterranea*, a cura di G. Tuccio, Gangemi Editore, Roma 2010.

È certo comprensibile che l'attuale riflessione culturale e filosofica si soffermi sul mondo della natura, sulla civiltà mediterranea e esprima preoccupazione per le sorti dell'habitat dell'uomo, della difesa delle specie animali. Temi derivanti dalla critica degli aspetti negativi della modernità e dalla necessità di ristabilire con genuino equilibrio nella civiltà odierna il rapporto uomo-natura. In tale contesto occorre convenire che il significato filosofico che la storia ha riservato ai tre pensatori rinascimentali non rende loro completamente giustizia. Non la filosofia, datata e incrostata da un sincretismo d'occasione, bensì la fecondità del messaggio che essi hanno tentato di diffondere. I filosofi della natura del Rinascimento vennero considerati pensatori con la mente rivolta più al passato piuttosto che capaci di entrare in sintonia con i fermenti della "nuova scienza". Ma di ciò erano accusati dai pensatori che avevano la mente rivolta al Nord affascinati dall'idea del progresso illimitato, che ha prodotto la crisi della modernità.

Alcaro, nel suo saggio, pone l'accento sulla deriva del mondo moderno e indica nel recupero delle suggestioni intellettuali dei naturalisti la via di uscita dal declassamento della natura che la stessa modernità ha depotenziato¹³. E non è difficile considerare positivamente il suo invito rivolto all'attuale mondo intellettuale a ritrovare e rianimare la natura passando dalla riappropriazione della sacralità dei luoghi, del cielo, della terra e del nostro corpo. «Ritornare sulle rive del Mediterraneo e, lì, mettersi in ascolto. Riascoltare Talete che concepiva il mondo naturale come un organismo, come un essere animato, riascoltare Timeo, Platone e Aristotele, non certo per auspicare un ritorno ad una visione ilozoista, vitalista e animista della natura, ma avere il coraggio di tornare a scuola dei greci e dai naturalisti mediterranei per ricominciare a trattare la natura con il rispetto che merita».

13. Cfr. *Filosofie della natura*, cit. Di Mario Alcaro si veda anche: *Sull'identità meridionale. Forme di una cultura mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

*Il dominio usuraio del «capitale sugli uomini»: B. Croce e K. Marx**

di *Claudio Tuozzolo*

1. Il pluslavoro come ‘fatto storico’: il giovane Croce, Pantaleoni e le cooperative

Nel contesto di una riflessione sul contributo che le filosofie sviluppatesi nell’Italia meridionale possono dare allo sviluppo dell’indagine della cultura

* Elenco delle sigle e delle abbreviazioni utilizzate

a) Testi di B. Croce

ICdS: *Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell’arte. Ricerche e discussioni*, 2. Edizione con molte aggiunte, Loescher, Roma 1896.

Loria: *Le teorie storiche del prof. Loria*, R. Tipografia Francesco Giannini & Figli, Napoli 1897 (già in ed. francese in «Le Devenir Social», II, 1897, pp. 881-905, con il titolo: *Les théories historiques de M. Loria*).

Mat900: *Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici*, Remo Sandron, Milano-Palermo 1900.

MseEm: *Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, nota al testo di P. Craveri, 2 vol., Bibliopolis, Napoli 2001.

Per la interpretazione: Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo. Memoria letta all’Accademia Pontaniana nella tornata del 21 novembre 1897 dal socio residente Benedetto Croce, Stab. Tipografico della R. Università, Napoli 1897 (estratto dal volume XXVII degli Atti dell’Accademia Pontaniana); ed. francese: *Essai d’interprétation et de critique de quelques concepts du marxisme*, in «Le Devenir Social», 1898, pp. 97-126 e 233-50.

PS: *Primi saggi*, Laterza, Bari 1951.

Recenti interpretazioni: Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse, estratto dalla «Riforma sociale», fasc. 5, anno VI, volume IX – Seconda serie, Ruox Frassati e Co, Torino 1899.

Sulla concezione: Sulla concezione materialistica della storia, Tipografia della Regia Università, Napoli 1896 (estratto dal vol. XXVI degli Atti dell’Accademia Pontaniana).

b) Altri testi

Antid: F. Engels, *Antidühhing*, Edizioni Rinascita, Roma 1950.

Finanzcapitalismo: L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, Einaudi, Torino 2011.

IC: K. Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980.

Il colpo di stato: L. Gallino, *Il colpo di stato di banche e governi. L’attacco alla democrazia in Europa*, Einaudi, Torino 2013.

Principii: M. Pantaleoni, *Principii di economia pura*, CEDAM, Padova 1970 (ristampa della seconda ed.: Barbera, Firenze 1894).

Werke: K. Marx -F. Engels, *Werke*, Dietz, (MEW)

- Bd. 20, Berlin 1983.

- Bd. 23, Berlin 1962.

- Bd. 25, Berlin 1972.

e della società odierna non credo vadano dimenticate le tesi sul 'plusvalore = pluslavoro' elaborate dal 'giovane' Benedetto Croce fra il 1896-'97. Esse rappresentano, infatti, un modo originale di richiamare l'attenzione sul nucleo di fondo della società contemporanea indagato da Marx nel *Capitale* e consentono di tornare a parlare di un tema, il 'pluslavoro', che, come cercherò di chiarire in queste pagine è, in modi diversi, ancora centrale nella struttura di fondo della società in cui viviamo.

Il modo originale in cui Croce affronta il problema emerge già nella prima elaborazione della tesi sul 'paragone ellittico' che si trova, come noto, nella nota aggiunta da Croce all'edizione italiana del suo scritto contro Achille Loria¹. A tale tesi Croce, però, accenna già nella sua prima memoria 'marxista'. Qui, infatti, afferma, già nel maggio del 1896, che il «sopravvalore» è un «fatto»².

Il termine usato da Croce, il termine «fatto», indica già di per sé la direzione dell'interpretazione crociana. Il termine, infatti, rimanda immediatamente alla distinzione, fondamentale per il Croce ('neokantiano') di questi anni, fra 'fatti' e 'concetti' (e, dunque, fra le scienze storiche, che indagano *fatti* ovvero *realtà*, e quelle che, all'epoca, Croce chiama «scienze proprie», generalizzanti, le scienze di concetti, che cercano le leggi, gli universali, non le individualità reali)³. La direzione interpretativa indicata dal termine «fatto» è, dunque, chiara: le tesi marxiane sul plusvalore = pluslavoro scoprono una realtà, un evento individuale e storico, unico e caratteristico di una specifica società *concreta*, ossia storicamente esistente.

Naturalmente il termine contiene però anche un'implicita carica polemica contro chi, come Eugen von Böhm-Bawerk e Achille Loria, aveva sostenuto che l'economia marxistica parla di 'fantasticherie' e di 'noumeni'. Ed è proprio la citata nota sul paragone ellittico (elaborata, come già ricordato, per la edizione italiana del saggio contro Loria) che si incarica di evidenziare il fatto che Marx non dà affatto vita ad una indagine economica basata su una «fantastiche-ria». D'altronde la citata distinzione fra concetti e fatti (fra scienze proprie e *improprie*) non impedisce a Croce di difendere la tesi (parallelamente elaborata, negli stessi anni, dai neokantiani del Baden) secondo cui le scienze storiche (le scienze «improprie» che puntano a conoscere i fatti reali, le individualità) non possono non usare *concetti* nei loro normali procedimenti scientifici⁴.

1. Loria, pp. 15-6 nota 2; cfr. Mat900, pp. 52-4 e MseEm, pp. 45-6.

2. *Sulla concezione*, p. 17, v. anche la ristampa del testo crociano in «Critica sociale» (VI, n. 12, 16.6.1896, p. 190). Invece, a partire dall'edizione del 1900, Croce non ripropone più l'affermazione secondo cui il concetto marxiano di plusvalore è capace di «mettere a nudo» un «fatto» («nella sua semplicità originaria»); cfr. Mat900, p. 34 e MseEm, pp. 34 e 372.

3. Cfr. *L'arte, la storia e la classificazione generale dello scibile*, in ICdS, pp. 117-132 (poi, con il titolo *Sulla classificazione dello scibile*, in PS, pp. 60-67).

4. «Il Loria», osserva Croce delineando il ruolo che i concetti svolgono in ogni forma di conoscenza, «non sospetta che di questi *noumeni*, come lui dice, – ossia, in prosa, concetti generali, o concetti tipici, o concetti limite, secondo i casi, – che gli paiono tanto mostruosi, sono piene tutte le scienze; e non le sole scienze, giacché si tratta di un necessario procedimento intellettuale»; Loria, p. 17; cfr. ed. franc. pp. 889-890; v. Mat900, pp. 54-5. Cfr. anche *Per la interpre-*

In ogni caso, come dicevo, il termine «fatto» mette immediatamente in evidenza l'idea crociana di concepire la tesi marxiana sul plusvalore = pluslavoro come una tesi che mira alla conoscenza di una *realtà*, di una individualità storica; e di concepirla, dunque, come una tesi che ha a che fare non con le scienze «proprie», ma con la conoscenza storica (con le scienze «improprie»). In sostanza, l'idea che qui (già nel maggio '96), implicitamente, emerge è quella che Croce espliciterà nel biennio successivo, affermando che la sociologia economica marxiana (e, dunque, lo stesso materialismo storico) va interpretata come un ausilio, come un corpo di «aiuti» (o in altri termini come un «canone»⁵, un «canone empirico»⁶): ovvero come un insieme di «fecondissime scoperte»⁷ che hanno senso solo se vengono concepite come alcunché che si pone al servizio della conoscenza storica, della conoscenza dei fatti reali, delle individualità uniche e irripetibili⁸.

Se teniamo presente questa prospettiva del giovane Croce (che distingue fra concetti delle scienze «proprie», o 'pure', e concetti 'tipici', le «osservazio-

zione, p. 7; cfr. Mat900, pp. 93-4; MseEm, pp. 73 e 405. Come già nel Loria, in *Recenti interpretazioni*, mantenendo una coerente posizione antimetafisica, ma polemizzando ora apertamente con Labriola, Croce difenderà ancora l'«*istrumento metafisico*» criticato da Loria, ricordando al suo amico Sorel che «il pensiero», che indica «un esperimento ideale», «è giusto e vero», ma l'espressione che richiama la «*metafisica*» non è veramente adeguata; *Recenti interpretazioni*, p. 12; cfr. Mat900, pp. 199-200.

5. *Per la interpretazione*, p. 20; ora in MseEm, cfr. pp. 88 e 419; v. Mat900, p. 115.

6. Cfr. anche la lettera a Gentile dei primi di maggio del 1899; v. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, a cura di V.A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1974, p. 239. Sull'influsso esercitato da F.A. Lange sul Croce che concepisce il materialismo storico come «massima», ovvero come «canone empirico», sia consentito rinviare a C. Tuozzolo, «*Marx possibile*». *Benedetto Croce teorico marxista (1896-'97)*, FrancoAngeli, Milano 2008, cap. I, par. 5, pp. 70-85 e a Id., *Il materialismo come 'massima' e come 'canone'*: F.A. Lange e B. Croce, in Aa.Vv., *Testis Fidelis. Studi di filosofia e scienza umane in onore di Umberto Galeazzi*, a cura di D. Bosco, F.P. Ciglia, L. Gentile, L. Risio, Orthotes Napoli 2012.

7. *Sulla concezione*, p. 13; cfr. Mat900, pp. 26-7.

8. Questa idea emerge già nella memoria del maggio '96, dove Croce parla di «aiuti per una comprensione più intima» di quel «mistero che noi stessi facciamo, che è la storia»; *Sulla concezione*, pp. 14 e 18; cfr. Mat900, pp. 29 e 35. L'idea che i concetti elaborati da Marx, ad es. nel *Capitale*, diano vita ad una sociologia (concreta) basata necessariamente su *astrazioni concettuali*, che hanno senso in quanto sono al servizio della conoscenza storica è ribadita da Croce, nel novembre del 1897. Nel saggio *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* egli scrive: «Come *forma* non c'è dubbio che il *Capitale* è una ricerca *astratta*: la società capitalistica, che il Marx studia, non è la tale o tale altra società, storicamente esistente, della Francia o dell'Inghilterra, e neanche la società moderna delle nazioni più civili, dell'Europa occidentale e dell'America. È una società ideale e schematica, dedotta da alcune ipotesi, che potrebbero anche non essersi presentate mai nel corso della storia. È vero che queste ipotesi rispondono in buona parte alle condizioni storiche del mondo civile moderno; ma ciò, se costituisce l'importanza e l'interesse della ricerca del Marx, perché ci aiuta a comprendere, nel loro funzionamento, dei fatti che ci toccano da vicino, non ne muta l'indole. In nessuna parte del mondo s'incontreranno le categorie del Marx come personaggi vivi e corpulenti, appunto perché sono categorie astratte che, per vivere, hanno bisogno di perdere molti elementi e di acquistarne molti altri!»; *Per la interpretazione*, p. 2; cfr. Mat900, pp. 86-7.

ni approssimative»⁹, che caratterizzano il materialismo storico) la lettura della nota del *Loira* (in cui si *esplicita*, per la prima volta, l'idea di interpretare la teoria del plusvalore = pluslavoro come un 'paragone') ci consente di individuare una prospettiva (quella delineata dal ragionamento crociano) che punta la sua attenzione sulla particolarità storica che distingue quel 'fatto storico' specifico-concreto che è la società capitalistica (da ogni altra individualità storico-reale). Leggiamo, dunque, con attenzione, tale lunga nota.

A parlare correttamente, – scrive Croce – la teoria svolta da Ricardo e perfezionata dal Marx non è una teoria generale del valore, ossia non è propriamente una teoria del valore. Questa teoria generale è invece l'assunto della scuola edonistica. Che cosa è, allora, la concezione del valore nel *Capitale* del Marx? È la determinazione di quella particolare formazione di valore che ha luogo in una data società (capitalistica) *in quanto diverge* da quella che avrebbe luogo in una società ipotetica e *tipica*. È insomma il *paragone fra due valori concreti*. Questo *paragone ellittico* forma una delle principali difficoltà per la comprensione dell'opera del Marx. In pura economia, il valore di un bene è eguale alla somma degli sforzi (pene, sacrificii, astensioni, etc.) che son necessari per la sua riproduzione; e salarii e profitto del capitale sono entrambi economicamente necessari posta la società capitalistica. È impossibile giunger mai, per deduzione puramente economica, a circoscrivere il valore delle merci al solo *lavoro* e ad escludere da esso la parte del capitale, e quindi a considerare il profitto come nascente da soprallavoro non pagato, e i prezzi come una deviazione dai valori reali causata dalla concorrenza dei capitalisti – se non si tenga a riscontro, come *tipo*, un altro valore (concreto), quello cioè che avrebbero i beni aumentabili con il lavoro in una società in cui non esistessero gl'impedimenti della società capitalistica e la forza-lavoro non fosse una merce. Si mediti quel passo nel quale il Marx dice che la natura del valore non può apparir chiara se non in una società in cui 'il concetto dell'eguaglianza umana ha raggiunto la saldezza di un pregiudizio popolare', ed ivi anche le osservazioni sui concetti economici di Aristotele (vol. I, 4° ediz., pp. 26-7). È, infatti, evidente che, se la forza-lavoro fosse considerata come una forza puramente naturale, come la fecondità della terra o del lavoro dell'animale, non ci sarebbe modo di stabilire sopravvalore. La eguaglianza umana, proclamata e presunta nella stessa società capitalistica, è ciò che ci mette in grado di bollare come *soprallavoro* e *sopravvalore* la derivazione del profitto. Per tali ragioni bisogna concludere che è assurdo ogni tentativo di confutazione delle teorie del Marx in nome delle teorie edonistiche, come egualmente è assurda la confutazione di queste in nome di quelle; e che l'apparente antitesi delle due diverse teorie del valore si risolve col riconoscere che la teoria della scuola edonistica è, senz'altro, la teoria del valore; e la teoria del Marx è un'altra cosa. Che quest'altra cosa non sia poi una vanità o una fantasticheria, basterebbe a provarlo il fatto che il concetto marxista del *Mehrwerth* è restato confitto come un dardo acuminato nel fianco della società borghese, e nessuno ancora è riuscito a strapparnelo. Ci vuol ben altra radice miracolosa che non i ragionamenti dei Böhm-Bawerk e simili critici, per sanare la piaga!¹⁰

Ora, se ci si colloca al di là delle interpretazioni (e delle autointerpretazioni crociane) che hanno letto (e deformato) questa riflessione sul 'paragone ellittico' muovendo da scopi e interessi politici lontani dall'originario orientamento concettuale nel quale tale riflessione del 1896-'97 è nata, appare evidente che questo testo crociano intende *difendere* la teoria marxiana del plusvalore. La

9. *Sulla concezione*, p. 13; cfr. Mat900, p. 26.

10. *Loria*, pp. 15-6 nota 2; cfr. Mat900, pp. 52-4 e MseEm, pp. 45-6.

parte conclusiva del brano è chiarissima; secondo Croce: «ben altra radice miracolosa che non i ragionamenti dei Böhm-Bawerk e simili critici» (leggi, *in primis*, Achille Loria) sarebbe necessaria per confutare il «concetto marxista del *Mehrwerth*» che «è restato confitto come un dardo acuminato nel fianco della società borghese»¹¹.

Le teorie edonistiche (ovvero le teorie degli economisti puri: i marginalisti, gli autori della 'scuola austriaca', Pantaleoni ecc.) non possono pretendere di confutare la teoria del 'plusvalore = pluslavoro' di Marx. Questa è una delle conclusioni esplicite a cui Croce giunge nel momento in cui propone la tesi sul paragone ellittico, ovvero nel momento in cui propone di leggere la teoria del plusvalore come una teoria che consiste nel paragonare la società capitalistica con un'altra società: «una società ipotetica e tipica» «in cui», come dice il brano sopra citato, «la forza-lavoro non fosse una merce»¹².

Nel concentrare l'attenzione su questo aspetto della tesi crociana, ovvero sull'*impossibilità* da parte dell'economia pura di contestare la teoria sul plusvalore (delineata dalla marxiana sociologia economica concreta), va subito notato che tale aspetto è la conseguenza della citata impostazione di fondo data dal giovane Croce alla questione della classificazione dello scibile: l'economia pura, in quanto 'scienza propria' che riduce l'individualità reale a esemplare di un genere (esempio di una legge), non è interessata a quell'individualità storico-concreta che è la società capitalistica. E, dunque, non è interessata, a cogliere la specificità storica di quel «fatto» reale che è la società capitalistica. Un fatto storico-reale la cui specificità può emergere solo grazie ad una riflessione 'non pura', ovvero ad una riflessione 'storica', la quale può rilevare la specificità delle realtà storiche *paragonando* fra loro tali realtà, ossia confrontando, come scrive Croce, «due valori concreti»¹³.

Ora la prima particolarità di questa *difesa della teoria del plusvalore = pluslavoro* proposta dal giovane Croce teorico del *paragone ellittico* su cui credo sia importante richiamare l'attenzione consiste in questo: le tesi marxiane sul plusvalore se interpretate come un paragone ellittico sono tesi che non entrano in conflitto con l'economia pura. In altri termini, secondo il giovane Croce, *non vi è alcun bisogno di negare l'economia pura* (l'economia marginalista, le tesi 'austriache' e quelle di Maffeo Pantaleoni) per scorgere

11. Loria, pp. 15-6 nota 2; cfr. Mat900, pp. 52-4 e MseEm, pp. 45-6. Che le tesi crociane sul 'paragone ellittico' abbiano come scopo la difesa di Marx Croce lo ribadisce, ad esempio, nella memoria del '97 (*Per la interpretazione*). In tale sede Croce afferma di aver delineato, «sotto il rispetto della scienza economica, la completa *giustificazione* della economia marxistica, intesa non in quanto scienza economica generale, ma in quanto economia sociologica, o economia applicata ad un particolare problema, ch'è, per la vita storica e sociale, di primario interesse»; *Per la interpretazione*, p. 44. Nel 1900, ripubblicando tale memoria, Croce ripete le stesse affermazioni (cfr. Mat900, p. 155), e sostituisce solo l'ultima frase, scrivendo: «ma in quanto economia sociologica comparativa che si aggira intorno ad un problema, ch'è, per la vita storica e sociale, di primario interesse».

12. Loria, pp. 15-6 nota 2; cfr. Mat900, pp. 52-4 e MseEm, pp. 45-6.

13. Loria, pp. 15-6 nota 2; cfr. Mat900, pp. 52-4 e MseEm, pp. 45-6.

quel «fatto» storico-reale che è il pluslavoro = plusvalore. Ciò significa che l'«economia dei professori», l'«economia borghese», l'economia *astratta* può rimanere in piedi senza che venga minimamente scalfita la scoperta marxiana riguardante il fatto storico specifico che caratterizza la società capitalistica: «il pluslavoro = plusvalore».

La difesa della tesi marxiana sul plusvalore concepita dal Croce del 1896-'97 consiste, dunque, nel considerare tale tesi come una argomentazione capace di cogliere (grazie al «paragone ellittico») la caratteristica peculiare della società capitalistica. Caratteristica che, secondo il brano sopra citato, va individuata nel fatto che in tale società la forza lavoro è una «merce», ed è una merce perché *non* l'«eguaglianza umana» (pur «proclamata e presunta nella stessa società capitalistica»), ma la *diseguaglianza* domina il capitalismo¹⁴ (e impone ai lavoratori di vendere ai capitalisti il proprio lavoro). L'idea portata avanti dal Croce del 1896-'97 è quella secondo cui l'obiettivo di Marx consiste nello studiare le «sorti del lavoro» nella società contemporanea¹⁵, mentre il merito di tale studio marxiano è quello di aver paragonato concettualmente (attraverso «un esperimento ideale»¹⁶) la società capitalistica (basata sul «capitale appropriato», sulla «proprietà privata del capitale»¹⁷) con la «società lavoratrice» basata sull'eguaglianza («società senza differenza di classi»)¹⁸, mostrando che comparativamente nella società capitalistica il lavoro *riceve meno*, rispetto a quanto riceve in una società non basata sul «capitale appropriato». Affermare (come fa il Croce del 1896-'97) che il plusvalore = pluslavoro è un concetto *comparativo*, un «concetto di differenza»¹⁹, significa, dunque, affermare che la società capitalistica organizza la produzione in modo tale da costringere (attraverso la mediazione *impersonale* del mercato) il lavoratore a vendere il lavoro come merce e, perciò, costringe il lavoratore a remunerare il capitale (laddove, evidentemente, in una società senza «capitale appropriato» il lavoratore potrebbe ottenere la stessa remunerazione, ossia la stessa quantità di beni, lavorando *di meno*).

14. Loria, pp. 15-6 nota 2; cfr. Mat900, pp. 52-4 e MseEm, pp. 45-6.

15. *Recenti interpretazioni*, p. 12; cfr. Mat900, p. 200. Per Croce l'indagine marxiana sulle «sorti del lavoro» non è altro che lo studio del «*problema sociale del lavoro*», un problema che non interessa invece l'economia pura = astratta; *Per la interpretazione*, pp. 11-2; cfr. Mat900, p. 101.

16. *Recenti interpretazioni*, p. 12; cfr. Mat900, p. 199.

17. *Per la interpretazione*, p. 2; cfr. Mat900, p. 87.

18. *Per la interpretazione*, p. 9; cfr. Mat900, pp. 97-8.

19. Un «concetto di differenza» che nasce «nel paragonare [...] una società economica con un'altra»; *Per la interpretazione*, p. 12; cfr. Mat900, pp. 101-2. Si tratta, come chiarisce Croce in nota, di «un concetto di differenza», ovvero «di sociologia economica o di economia applicata, e non di economia pura»; *Per la interpretazione*, p. 12 nota 1. Quando parliamo di un *plus*, di un lavoro *in più* «non pagato», osserva in proposito Croce nel 1899 (richiamando il tema marxiano della mancata «ingiustizia», nell'ambito del mercato capitalistico, nei confronti del «venditore» della forza-lavoro; v. oltre note 22 sgg.), dobbiamo chiederci «rispetto a che?». «Nella società presente è ben pagato pel prezzo che realmente ha», dunque, *non* è pagato solo rispetto ad un'altra società: «si tratta di un *paragone*». *Recenti interpretazioni*, p. 7; cfr. Mat900 p. 192 e MseEm pp. 140 e 465.

In altri termini fare del 'plusvalore-pluslavoro' un «concetto di differenza» significa affermare che nella società capitalistica, il 'lavoro vivo' *ricosce* di fatto al capitale la pretesa di esser remunerato, ossia la capacità di 'produrre valore'. Ma significa anche sottolineare che tale 'capacità' può non essere riconosciuta, e *non viene riconosciuta*, ad esempio, da una 'società tipica mercantile semplice' (dalla citata «società lavoratrice»), ovvero da società integralmente dominate dalla legge del valore-lavoro. Intendere il plusvalore (seguendo l'indicazione crociana) come «concetto di differenza» significa rilevare un '*plus* di sforzo' che il 'lavoro vivo' è costretto ad assumersi nella società capitalistica, rispetto allo sforzo richiestogli in una società nella quale il capitale non svolge un ruolo produttivo (in quanto non è collocato in mani diverse da quelle che detengono il 'lavoro vivo'). L'interpretazione che sposta la legge del plusvalore dall'ambito della economia 'pura = propria' all'ambito della «sociologia economica» (ovvero dell'«economia applicata»)²⁰ coincide con il rilevare che lo sforzo 'in più' (il *plus*) che il lavoro vivo è costretto a sobbarcarsi nella società capitalistica è, però, qualcosa che può esser colto come 'in più' solo se si tiene presente una società 'tipo' diversa da quella capitalistica. D'altronde, essa rileva, implicitamente, che tale 'in più' coincide con il valore 'in meno' che il 'lavoro vivo' ha nella società capitalistica, a causa del suo trasformarsi in una «merce»²¹, *valutata dal mercato* (come ricorda Croce, richiamando evidentemente le tesi marxiane sulla mancata «ingiustizia»²², ovvero sulla vendita della forza-lavoro «al suo valore»²³) «per quel che vale» «data la [...] situazione» che caratterizza la società capitalistica²⁴.

Ciò su cui vorrei soffermare l'attenzione è il fatto che la tesi marxiana dell'«assenza di «ingiustizia verso il venditore» della forza lavoro nella società capitalistica»²⁵ può, in questo caso (ovvero assumendo questa prospettiva interpretativa crociana), convivere con la tesi che evidenzia il plusvalore = pluslavoro (ossia con la tesi che evidenzia che la società capitalistica è 'più ingiusta' nei confronti del lavoro vivo rispetto ad altre società) *senza che venga messa in discussione l'economia politica 'borghese'*.

In altri termini non vi è affatto bisogno di negare la validità dell'economia neoclassica e marginalistica per costatare: (a) da un lato che, «posta la società capitalistica»²⁶, nessuna «ingiustizia» compie il mercato capitalistico nei confronti dei lavoratori, e (b) dall'altro, che *se non fosse «posta la società capitalistica» il lavoro vivo otterrebbe una più alta remunerazione*.

Il motivo che, «posta la società capitalistica», consente al mercato di pagare poco il lavoro vivo è rilevabile infatti proprio utilizzando le tesi dell'eco-

20. *Per la interpretazione*, p. 12 nota 1. Cfr. qui sopra, nota 19.

21. *Loria*, pp. 15-6 nota 2; cfr. *Mat900*, pp. 52-4 e *MseEm*, pp. 45-6.

22. *Werke*, Bd. 23, p. 208; cfr. *IC*, I, p. 228.

23. *Werke*, Bd. 23, p. 181; cfr. *IC*, I, p. 199; v. anche *Werke*, Bd. 20, p. 189; cfr. *Antid*, p. 223.

24. *Sulla concezione*, p. 17; cfr. *Mat900*, p. 34.

25. *Werke*, Bd. 23, p. 208; cfr. *IC*, I, p. 228.

26. *Loria*, pp. 15-6 nota 2; cfr. *Mat900*, pp. 52-4 e *MseEm*, pp. 45-6.

nomia 'non marxista', ed in particolare le tesi dell'economia pura di Maffeo Pantaleoni.

A ben guardare, infatti (ed è questo, forse, il principale suggerimento che viene dalla teoria crociana sul 'paragone ellittico'), basta seguire l'economia di Pantaleoni per comprendere la «situazione» che consente al mercato, all'interno di una società capitalistica, di abbassare oltre misura la remunerazione del lavoro (ovvero di rendere sempre più elevato il 'plusvalore = pluslavoro'). Infatti, secondo Pantaleoni, «*la produttività del lavoro, come bene complementare, è il limite massimo del salario* (ossia della sua retribuzione), e [...] la concorrenza lo può deprimere fino al limite della sua produttività isolata, *ossia fino a quella produttività che avrebbe anche senza il concorso del Capitale*»²⁷. Ora è chiaro che la «produttività isolata» del lavoro tende a ridursi man mano che la società capitalistica si sviluppa (facendo nascere grandi imprese produttive che impiegano enormi quantità di capitale e che 'dividono' il lavoro, rendendo impossibile a singoli lavoratori, e a cooperative di lavoratori, di costituire imprese in grado di competere sul mercato). Perciò la capacità della società capitalistica di «deprimere» la remunerazione del lavoro, ossia la capacità del mercato capitalistico di «deprimere» il prezzo della forza lavoro, di fatto non ha alcun limite. A ben guardare questo è quanto afferma *esplicitamente* lo stesso Pantaleoni. A suo avviso, infatti, «*in un regime di lavoro diviso, il lavoro di molti individui perde talvolta ogni grado di utilità come bene diretto, o come bene da usarsi isolatamente, essendosi ognuno apparecchiato soltanto a servire da bene complementare e avendo ognuno fatto assegnamento sulla possibilità di venire a far parte di un organismo economico. In altri termini, il costo di riproduzione di un salario, per meschino che sia, può non esistere per colui di cui il lavoro non può utilizzarsi che come un bene complementare*»²⁸.

Dunque in una situazione sociale in cui ogni lavoratore è «apparecchiato *soltanto* a servire da bene complementare» il salario può essere talmente basso, talmente «meschino», da arrivare allo zero, ossia a «non esistere».

Ora, evidentemente, questa è la «situazione» in cui si trova il lavoratore una volta «posta la società capitalistica»; queste sono le 'sorti del lavoro' in una società che riduce la forza lavoro, e i lavoratori, a «merce»²⁹ (a '*fattore*' della *produzione capitalistica*, e, dunque, ad alcunché che, per definizione è «apparecchiato *soltanto* a servire da bene complementare» del capitale³⁰). Per vedere questa caratteristica storica peculiare del capitalismo (per vedere nel 'plusvalore = pluslavoro' il fatto che caratterizza la produzione capitalistica) non vi è, dunque, alcun bisogno di negare le scoperte dell'economia pura, ossia le scoperte di Pantaleoni relative al lavoro inteso come bene «strumentale» complementare' che è parte di un «processo tecnico vantaggioso»³¹ il cui «grado [...]

27. *Principii*, p. 303.

28. *Principii*, p. 303.

29. *Loria*, pp. 15-6 nota 2; cfr. *Mat900*, pp. 52-4 e *MseEm*, pp. 45-6.

30. *Principii*, p. 303; cfr. qui sopra, nota 28.

31. *Principii*, p. 293.

*di utilità finale è determinato in conformità delle leggi generali gosseniane*³². Né, d'altronde, è necessario rifiutare l'idea di Pantaleoni secondo cui si deve ricondurre il valore al «concetto generico di *lavoro, o costo, o pena*»³³.

Al contrario proprio tenendo per valida (per il campo della scienza economica propria, o pura) la tesi di Pantaleoni (ribadita dal Croce del 1896-'97: «il valore di un bene è eguale alla somma degli sforzi (pene, sacrificii, astensioni, etc.) che son necessari per la sua riproduzione»³⁴) è possibile rilevare quel «fatto» storico, il plusvalore = pluslavoro, che l'economia pura (che non si interessa di individualità, e di paragoni utili a conoscere realtà storico-concrete) non sa scorgere. Ma che l'«economia applicata», l'economia storica (la sociologia economica),³⁵ può scorgere senza negare l'economia 'pura' (marginalistica, 'borghese'), ma appunto *applicandola* allo studio del concreto, della storia³⁶.

Non *negare* la scienza pura dei fenomeni economici, ma *applicare* le scoperte della scienza pura al campo storico, utilizzando un procedimento scientifico (il paragone che utilizza 'tipi') estraneo al campo delle scienze pure. Questo sarebbe (secondo il Croce del 1896-'97) il vero modo di difendere le tesi sul plusvalore = pluslavoro delineate da Marx.

Il vantaggio di questo modo di concepire il plusvalore = pluslavoro appare evidente.

Questo modo di intendere la teoria del plusvalore sottrae il 'plusvalore = pluslavoro' alla *disputa generale* fra economisti marxisti ed economia neoclassica (marginalista, austriaca, edonistica, 'pura' ecc.), alla disputa riguardante cosa sia 'in generale il valore' (in ogni contesto storico sociale). Sottrae, ad esempio, la questione del 'plusvalore' dalla questione della differenza fra prezzi e valori, e al problema della 'trasformazione'. Fa del plusvalore = pluslavoro un *fatto* rilevabile assumendo come teoria generale del valore le tesi dell'economia 'pura-marginalista' che, sostenendo l'«identità del costo di produzione con il grado finale d'utilità dei beni», riconducono il valore al «*costo*»³⁷.

32. *Principii*, p. 259. Nell'introduzione alla terza parte (p. 224) si legge: «Il Gossen misura il valore del bene complementare che viene a mancare, dal danno che così si risente, cioè dalla diminuzione di valore che ne segue per la somma degli altri beni complementari che ci restano. Siano tre beni complementari A, B e C, che diano *cumulativamente adoperati nel modo più efficace*, un valore espresso dall'indice 10 [...]. Ora valendo A, B, C in combinazione 10, e isolatamente ciascun elemento valendo 3, ne viene, che se per es. C viene a mancare nella combinazione, il valore dei due elementi restanti si riduce a sei; dunque C vale, *per chi è già possessore di A e B, quattro*».

33. *Principii*, pp. 177-8.

34. *Loria*, pp. 15-6 nota 2; cfr. *Mat900*, pp. 52-4 e *MseEm*, pp. 45-6; v. sopra nota 10.

35. *Per la interpretazione*, p. 12 nota 1; cfr. sopra nota 19.

36. L'idea che la scoperta del «fatto» del «*sopravvalore*» sia, in fondo la conseguenza della capacità di applicare al mondo storico gli strumenti forniti dall'economia pura emerge già nella memoria del maggio del '96, al termine della quale Croce parla, appunto, dei «sussidii tecnici dell'economia scientifica» (leggi: della 'economia pura', della scienza *propria* dell'economia) «necessarii a Carlo Marx» per scoprire tale «fatto»; *Sulla concezione*, p. 17.

37. *Principii*, pp. 177-8.

Infatti, letto da questo punto di vista, il plusvalore = pluslavoro appare il prodotto storico di un determinato modo di organizzare la produzione, del modo capitalistico. Appare cioè come un fatto storico nato dal modo in cui il produrre è effettivamente organizzato in una data società. La constatazione di questo fatto non viene legata all'affermazione di una particolare teoria generale del valore, e in particolare non è legata alla tesi marxiana (sostenuta poi con forza da Engels) che riconduce sempre al solo lavoro vivo la *generazione del valore*, in ogni società. Secondo questa prospettiva crociana, anche ammettendo che *wertbildend*, creatore di valore, sia non solo il lavoro vivo, ma lo stesso capitale (il lavoro accumulato), la tesi di Marx sul plusvalore = pluslavoro resta valida; resta la scoperta di un fatto storico che l'economia pura non può negare, e che, anzi, emerge proprio 'applicando' all'indagine delle individualità storiche ciò che l'economia pura sostiene riguardo al capitale e al lavoro intesi come 'beni strumentali complementari'. Concepita, infatti, come un 'paragone', la tesi marxiana sul plusvalore = pluslavoro, finisce, in fondo, con il coincidere con la constatazione del fatto che il capitale può comprare *per poco* la forza lavoro dei lavoratori, i quali, in una diversa società, potrebbero ottenere una migliore remunerazione, una remunerazione migliore che il capitale, con la sua sola presenza, *impedisce*, perché trasforma il lavoro in una merce.

D'altronde, tale constatazione (nata dal 'paragone'), appare una constatazione di 'sociologia economica concreta' che, in sostanza, coincide con l'esperienza empirica che i lavoratori (anche in un contesto sociale prevalentemente capitalistico) riescono a fare quando, organizzando una impresa cooperativa, rimuovono di fatto l'ostacolo che il capitale oppone ad una migliore remunerazione del lavoro.

Letto alla luce del crociano 'paragone ellittico', il capitale non è altro che l'ostacolo (un 'ostacolo' da pensare sulla scia delle riflessioni dell'ultimo Engels sviluppate in *Wertgesetz und Profitrate*³⁸) che impedisce una migliore remunerazione del lavoratore. Un ostacolo che l'ipotesi ideale rappresentata dalla «società lavoratrice» (al fine di consentire di comprendere il funzionamento della società capitalistica) rimuove (*idealmente*) del tutto. Ed un 'ostacolo' che, evidentemente, *in modo concreto*, anche se parziale, le *cooperative di lavoratori* rimuovono attraverso l'eliminazione della figura del capitalista (e la conseguente spartizione del profitto capitalistico fra i lavoratori della cooperativa).

Naturalmente le cooperative a cui qui si fa riferimento³⁹ non sono le «false cooperative, quelle che prostituiscono il proprio nome di cooperativa», in quanto sono, in realtà «rivolte allo sfruttamento del lavoro, oppure alle manipolazioni di mercato, e persino a scandalosi traffici di corruzione»⁴⁰. Sono piuttosto

38. *Werke*, Bd. 25, pp. 898 sgg.; v. IC, III, pp. 30 sgg. Sulla engelsiana 'teoria degli ostacoli' cfr. quanto già osservato in C. Tuozzolo, "Marx possibile", cit., in particolare, pp. 97 sgg.

39. E a cui, ad esempio, pensa il Marx del *Capitale*, quando afferma che: «le fabbriche cooperative degli stessi operai sono, entro la vecchia forma, il primo segno di rottura della vecchia forma»; *Werke*, Bd. 25, cit., p. 456; cfr. IC, III, p. 522.

40. J.M. Bergoglio, *Discorso del Santo Padre Francesco ai rappresentanti della Confederazione Cooperative Italiane*, Aula Paolo VI, Sabato, 28 febbraio 2015; cfr. <https://w2.vatican.va/>

cooperative che non possono che nascere dalla coscienza di ciò che «ripete ora anche il Papa: “il denaro è lo sterco del diavolo”!»⁴¹. Ossia dalla coscienza di chi afferma che «quando il denaro diventa un idolo, comanda le scelte dell’uomo [...] rovina l’uomo e lo condanna. Lo rende un servo. Il denaro a servizio della vita può essere gestito nel modo giusto dalla cooperativa, se però è una cooperativa autentica, vera, dove non comanda il capitale sugli uomini ma gli uomini sul capitale»⁴².

Le vere esperienze cooperative, in fondo, non sono altro che esperienze di rimozione del ‘plusvalore = pluslavoro’. Non sono altro che esperienze di rimozione di quel ‘fatto’ rilevato dalla teoria del plusvalore concepita come una tesi fondata su un paragone. In quanto ‘fatto storico’ il ‘plusvalore = pluslavoro’ è un fatto rimovibile. La sua rimovibilità parziale realizzata nelle cooperative di lavoratori e la rimozione totale auspicata dal socialismo (che, in fondo, non è altro che l’ideologia che promuove una società basata sulla cooperazione fra gli uomini) sono cose naturalmente molto diverse, ma entrambe sono fondate sull’idea secondo cui il ‘plusvalore = pluslavoro’ è, in quanto evento storico prodotto dal *fare* umano, un *fatto* rimovibile grazie ad un diverso modo in cui il fare umano può concretizzarsi.

D’altronde che il ‘pluslavoro = plusvalore’ sia un «fatto» storico-concreto, una realtà, lo può facilmente comprendere qualsiasi uomo concreto: lo comprende molto bene, anche oggi, ad esempio, qualsiasi ‘lavoratore dipendente extracomunitario’, che sa bene che se domani riuscirà a ‘mettersi in proprio’ certamente guadagnerà *di più*. Il *plus* di lavoro (il pluslavoro che genera plusvalore) a cui è costretto oggi è, in verità, qualcosa che egli non potrà mai vedere se continuerà a ragionare soltanto in termini di economia *pura* (ovvero se si lascerà convincere dagli ideologi dell’economia pura che consigliano di non guardare mai il concreto, di non guardare mai al fare storico reale degli uomini, ma solo e sempre alle leggi astratte che regolano in generale l’economia). Non appena però vorrà guardare al concreto, ai suoi bisogni reali, potrà facilmente accorgersi del ‘pluslavoro’: basterà *applicare* al concreto le leggi astratte dell’economia pura (e passare così dall’ideologia economico-pura alla «economia applicata»⁴³). In tal caso, egli, sviluppando il ragionamento che ho elaborato sopra (riferendomi ai *Principii di economia pura* di Pantaleoni) potrà anche comprendere che la sua ‘difficoltà a mettersi in proprio’ è una condizione strutturale nella società capitalistica, una necessità derivante dal fatto che in essa «il lavoro non può utilizzarsi che come un bene complementare»⁴⁴.

Come appare evidente l’appello (che viene dal Croce del ‘paragone ellittico’) a considerare il ‘plusvalore = pluslavoro’ un «fatto» della «sociologia

content/francescofit/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150228_confcooperative.html; (3.7.2015).

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

43. *Per la interpretazione*, p. 12 nota 1. Cfr. sopra nota 19.

44. *Principii*, p. 303; cfr. sopra nota 28.

economica» è l'appello a sottrarre la marxiana teoria del plusvalore a riflessioni di *pura* economia, e a ricondurla alla concretezza storica, ad esempio alla concreta esistenza del citato 'lavoratore dipendente extracomunitario'. È l'appello, spesso *non* raccolto dagli economisti marxisti (ad esempio non raccolto dall'economicismo marxista che ha posto al centro del dibattito economico il celebre 'problema della trasformazione'), a non lasciarsi trascinare nel campo 'puro' del formalismo matematico, trasformando la riflessione economica in una riflessione fra economisti *puri* (marginalisti o marxisti, ma sempre 'puri'). È l'appello a volgere lo sguardo alla concretezza storica, e ad accorgersi che l'economia, anche l'economia *pura*, se *applicata* alla conoscenza storica può farci comprendere aspetti della realtà, come il 'pluslavoro = plusvalore', altrimenti inconoscibili.

2. Marx, i «parassiti», l'estinguersi dei capitalisti «realmente attivi nella produzione» e la 'proprietà fasulla'

Nell'accogliere questo appello ad una 'sociologia economica concreta' negli ultimi anni ho cercato di mettere in evidenza il fatto che Marx pare essere riuscito, in qualche modo, a delineare quale sia l'elemento strutturale della società globalizzata in cui oggi viviamo.

Mi riferisco a ciò che Marx scrive sul capitalismo finanziario nel Terzo volume del Capitale, in particolare nella V sezione, ed esattamente nel cap. 27, che affronta la questione del «Ruolo del credito nella produzione capitalistica». Tale capitolo è in gran parte dedicato all'analisi del capitalismo basato sulle «società per azioni». In questo contesto Marx afferma che questa nuova forma di capitalismo:

riproduce una nuova aristocrazia finanziaria (*neue Finanzaristokratie*), una nuova categoria di parassiti nella forma di escogitatori di progetti, di fondatori e di direttori semplicemente nominali; tutto un sistema di frodi e di imbrogli (*ein ganzes System des Schwindels und Betrugs*) relativi alle fondazioni, alle emissioni di azioni e al commercio di azioni⁴⁵.

L'affermazione di Marx descrive efficacemente il sistema economico-finanziario contemporaneo che, soprattutto a partire dalla crisi del 2007-'08, ha mostrato, con chiarezza, che siamo di fronte ad un «sistema di frodi», nel quale finiscono per cadere, non saltuariamente, ma appunto 'sistematicamente' i normali cittadini (in primo luogo i risparmiatori, i piccoli azionisti, i correntisti, i sottoscrittori di mutui ecc.).

Ora, secondo il citato brano marxiano, il nucleo di questo «sistema di frodi», in cui consiste il capitalismo basato sulle 'società per azioni', è costituito dalla *parassitaria* «aristocrazia finanziaria». Dunque, Marx delinea qui con

45. *Werke*, Bd. 25, cit., p. 454; cfr. IC, III, p. 520.

chiarezza la differenza fra il capitalismo finanziario e il capitalismo produttivista-industriale. Nella società industriale-produttivista la ricchezza intorno a cui ruota l'intera società è la ricchezza industriale-imprenditoriale, nella società dominata dalle 'società per azioni' la ricchezza che svolge il principale ruolo sociale, la ricchezza che ha le redini dei processi economici, è una ricchezza parassitaria. Qui si verifica, quindi, un evento storico nuovamente rivoluzionario: l'aristocrazia, annientata dalla borghesia industriale nel corso della modernità, *risorge*, ma non come aristocrazia feudale, bensì come *aristocrazia finanziaria*.

Il motivo economico che rende possibile tale 'rinascita aristocratica' è chiaramente delineato da Marx: l'aristocrazia rinasce, rinasce in quanto aristocrazia finanziaria (non più terriera), perché ritorna ad essere primaria la *rendita*. Naturalmente non come rendita fondiaria, ma come *rendita* da capitale. «Qui», scrive Marx, «il profitto si presenta esclusivamente sotto forma di interesse (*Form des Zinses*)»⁴⁶, «il profitto totale è intascato unicamente a titolo di interesse, ossia è un semplice indennizzo della proprietà del capitale»⁴⁷.

L'evento caratteristico della 'nostra società capitalistica' (della società basata sul capitale *azionario*) intorno al quale questo brano del terzo volume del *Capitale* ci invita a riflettere è, dunque, la crisi del 'fare', dell'*industria* e del *lavoro*. Evidentemente una società nella quale «il profitto» non è più prevalentemente il frutto del 'fare' imprenditoriale-industriale, ma è, nella maggior parte dei casi, «un semplice indennizzo della proprietà del capitale», il 'fare', l'*industria* e il *lavoro*, cedono nuovamente il passo al loro contrario: alla rendita parassitaria, che, come già accennato, scacciata come rendita fondiaria dal capitalismo moderno-industriale, rientra prepotentemente in scena, nell'epoca del capitalismo globale post-moderno, come rendita finanziaria.

A ben vedere, infatti, l'economia nella società contemporanea è nelle mani non del capitale imprenditoriale, ma degli 'azionisti', che, come gli aristocratici sconfitti dalla Rivoluzione francese, vivono di rendita. Essi, d'altronde, come gli antichi aristocratici e a differenza degli imprenditori industriali, *non agiscono, non fanno, non lavorano*. Sono, come ci ricorda Marx, dei «parassiti»: dei parassiti che lasciano che altri agiscano: *lasciano la gestione del capitale nelle mani dei dirigenti, dei manager*.

Se l'affinità di fondo fra società della rendita feudale e società capitalistica post-moderna e post-industriale non si può negare, se entrambe paiono fondarsi sulla centralità economico-sociale di «parassiti», non si deve sopravvalutare tale affinità di fondo. Ciò, in primo luogo, perché, a ben vedere, a differenza di quel che può apparire immediatamente, la società capitalistica contemporanea non è affatto una società in cui torna ad essere centrale la 'ricchezza proprietaria'.

Sarebbe in sostanza erroneo leggere l'odierna fase storica, la fase dominata dalle 'società per azioni' e dal capitale finanziario, come una sorta di rivincita

46. *Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. IC, III, p. 519.

47. *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

della 'proprietà' sull' 'impresa', del 'proprietario-parassita che gode' sull' 'industriale che fa', che lavora.

Piuttosto, come cercherò di chiarire, l' affermarsi dei «parassiti», che caratterizza il capitalismo finanziario, non significa affatto l' affermarsi della 'proprietà' (di nuovi *uomini* proprietari) a scapito del lavoro e dell' industria, bensì l' affermarsi del 'vero *parassita*', il capitale. Un parassita che mette in crisi non solo il 'lavoro-industria', ma, anche, la 'proprietà'; non solo i lavoratori e gli imprenditori, ma, anche, i proprietari.

Per comprendere questa dinamica sociale che caratterizza la nostra epoca sarà opportuno tornare al citato capitolo del terzo volume del *Capitale* per ricordare che, in queste pagine, Marx afferma che il capitalismo conduce la «proprietà privata» verso la propria «soppressione (*Aufhebung*)» (ovvero lascia che si estinguano i «proprietari di capitale (*Kapitaleigentümer*)») ⁴⁸. Per Marx, infatti, il «massimo sviluppo della produzione capitalistica» ⁴⁹ implica una frattura fra «proprietà» («proprietà del capitale (*Kapitaleigentum*)») e «funzione (*Funktion*)» del capitale (rappresentata dal «dirigente» ⁵⁰); una frattura che conduce alla totale contrapposizione fra (a) (la proprietà) i «mezzi di produzione» (*solo ora trasformati* del tutto «in capitale») e (b) «tutti gli individui realmente attivi nella produzione, dal dirigente fino all' ultimo giornaliero (*gegenüber allen wirklich in der Produktion tätigen Individuen, vom Dirigenten bis herab zum letzten Tagelöhner*)» ⁵¹.

Nel capitalismo dominato dalla parassitaria aristocrazia finanziaria, secondo Marx, decadono il «capitalista realmente operante» e i «proprietari del capitale»; ed emergono il «semplice dirigente, amministratore del capitale estraneo = altrui (*fremdes Kapitals*)» (che svolge *soltanto* la *funzione* del capitale) e i «semplici (*blosse*) proprietari» (non più *proprietari* del capitale, ovvero della sua *funzione*), i «puri e semplici (*blosse*) capitalisti monetari» ⁵². È importante sottolineare la differenza qui delineata (su cui tornerò più avanti per riflettere sul concetto di 'proprietà' nel mondo contemporaneo) fra i capitalisti finanziari, i «capitalisti monetari», che sono «semplici (*blosse*) proprietari», e i «proprietari di capitale», che sono capitalisti *realmente operanti*, *gestiscono* il capitale, e caratterizzano il capitalismo industriale, *non* il capitalismo finanziario. In ogni caso, va anche ricordato che, in queste pagine, Marx delinea, di fatto, un processo storico articolato in tre fasi: (I) il 'capitalismo', ovvero la fase in cui il capitale è «proprietà dei produttori», ma «proprietà privata di singoli produttori (*Privateigentum vereinzelter Produzenten*)»; (II) il 'capitalismo manageriale = monetario', nel quale il «capitale» non è più «proprietà dei produttori»; (III) il socialismo, ovvero la fase in cui il «capitale» è «proprietà dei produttori», ma «proprietà

48. *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

49. *Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. IC, III, p. 519.

50. *Werke*, Bd. 25, pp. 452-3; cfr. IC, III, p. 519-20.

51. *Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. IC, III, p. 519.

52. *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

di essi in quanto associati»⁵³. A suo avviso, la seconda fase (II), il ‘capitalismo dei manager’, coincide con «la soppressione del capitale come proprietà privata (*Aufhebung des Kapitals als Privateigentum*) nell’ambito del modo di produzione capitalistico»⁵⁴, anzi, addirittura con «la soppressione del modo di produzione capitalistico, nell’ambito dello stesso modo di produzione capitalistico»⁵⁵. Ciò significa, evidentemente, che, secondo Marx, tutto ciò che è più tipico del capitalismo della prima fase, ed in particolare la *fattività lavorativa* del «capitalista realmente operante» e il *possesso proprietario* rappresentato dai «proprietari di capitale», viene meno nella fase del ‘capitalismo manageriale = monetario’. È certamente anche allo sparire del «capitalista realmente operante» a cui Marx pare pensare quando parla di «soppressione del capitale come proprietà privata (*Aufhebung des Kapitals als Privateigentum*) nell’ambito del modo di produzione capitalistico»⁵⁶. In ogni caso, comunque, a suo avviso, tale «soppressione» (che socializza ‘capitalisticamente’ la proprietà) non è una vera soppressione, perché il capitalismo più avanzato (il capitalismo monetario) conserva e *sviluppa pienamente* quella che, evidentemente, per Marx, è la caratteristica essenziale del «modo di produzione capitalistico», ossia la defraudazione attuata dal Soggetto-capitale che consiste nell’«espropriare tutti i singoli individui dei mezzi di produzione (*Expropriation aller einzelnen von Produktionsmitteln*)»⁵⁷. La *sviluppa pienamente* perché solo in tale capitalismo compiuto, o ‘assoluto’, è perfettamente realizzata l’espropriazione di *tutti gli individui* (di tutti gli uomini), espropriazione che si concretizza nella completa contrapposizione tra capitale e lavoro umano, tra (A) il «capitale» *estraneo*, «altrui (*fremd*)»⁵⁸, ossia «la proprietà» ormai divenuta totalmente estranea, «*fremdes Eigentum*», («estranea’ a ogni uomo che gestisce per i propri fini») e (B) «tutti gli individui realmente attivi nella produzione» («dal dirigente fino all’ultimo giornaliero»)»⁵⁹.

Nel ricordare questi brani marxiani, ciò che mi pare importante sottolineare è che il *modo* in cui si realizza *oggi*, concretamente, la soppressione della proprietà privata è il modo intuito da Marx. Ovvero è un modo reso possibile dalla *separazione della proprietà dalla gestione*.

Una proprietà non gestita dal proprietario non è più una proprietà: ‘una proprietà radicalmente scissa dalla gestione di essa non è più una vera proprietà’. Mi pare questa la condivisibile intuizione di fondo di Marx sul capitalismo più avanzato, cioè sul capitalismo che Marx stesso definisce come capitalismo dei «parassiti».

Il punto essenziale è che una proprietà *mai* gestita dai proprietari non è più una proprietà: è una *proprietà svuotata*, fasulla, solo formale. Ora, come so-

53. *Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. IC, III, p. 519.

54. *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

55. *Werke*, Bd. 25, p. 454; cfr. IC, III, p. 520.

56. *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

57. *Werke*, Bd. 25, p. 455-6; cfr. IC, III, p. 522.

58. *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

59. *Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. IC, III, p. 519.

stengo da qualche anno, è questo tipo di 'proprietà' che oggi domina la scena economica.

L'esempio più evidente di tale 'falsa proprietà', di tale *proprietà svuotata*, che domina il mondo economico contemporaneo, è il cosiddetto 'capitale del lavoro', ossia quell'immensa ricchezza che si trova nei fondi pensione: una ricchezza di cui *formalmente* sono proprietari i lavoratori, ma che di fatto è una proprietà sottratta ai 'legittimi' proprietari e gestita dai manager, ossia dai 'mercati', *non da uomini*.

I 'grandi proprietari' di oggi sono dei 'proprietari non veri', come i fondi pensione. Questo è, a mio avviso, il problema fondamentale del capitalismo contemporaneo-parassitario.

Per comprendere le dimensioni della quantità di ricchezza oggi in mano ai 'proprietari non veri' (e, dunque, resasi del tutto *autonoma*) basterà ricordare che «nei paesi in cui i fondi pensione hanno conosciuto il massimo sviluppo» essi, negli ultimi anni, sono «diventati proprietari di oltre un terzo di tutte le società quotate»⁶⁰ e, ad esempio, «posseggono il 45 per cento» delle «corporation americane»⁶¹ (che, in verità, come vedremo, sono 'entità impersonali *sganciate* dagli stati').

3. Il Finanzcapitalismo usuraio e il debito come strumento del dominio impersonale dei 'troppo grandi senza patria'

Ora la mia tesi è che l'«espropriazione» di tutti da parte del capitale che si auto-accrebbe all'infinito è oggi un'espropriazione che si fonda su un sistema capitalistico molto diverso dal capitalismo industriale-imprenditoriale che è l'oggetto principale del *Capitale* di Marx. Un sistema capitalistico che, però, possiamo comprendere tenendo presente non solo (a) le analisi del capitalismo industriale-imprenditoriale che è l'oggetto principale del *Capitale*, ma anche, fra l'altro, (b) le sopra citate preziose indicazioni marxiane sul capitalismo basato sulle 'società per azioni'.

A ben guardare questa nuova forma di capitalismo è un capitalismo della rendita finanziaria basato, ancora, sulla *produzione di merci a mezzo di merci*. Tuttavia, in questo caso, ovvero nel caso del capitalismo che si è affermato negli ultimi decenni (a partire dagli anni Ottanta del Duemila), a differenza del capitalismo descritto da Sraffa⁶², le merci poste al centro del sistema non sono le merci industriali, ma le merci finanziarie⁶³. Ciò che caratterizza il sistema

60. *Finanzcapitalismo*, p. 231. «Non a caso i fondi pensione sono stati definiti, talora accumulati in questo ai fondi d'investimento, i veri "proprietari universali" dell'economia contemporanea»; *ibid.*

61. *Finanzcapitalismo*, pp. 232-3.

62. P. Sraffa, *Produzione di merci a mezzo di merci*, Einaudi, Torino 1960.

63. Sui motivi che consentono di identificare il capitalismo finanziario contemporaneo (in quanto società in cui prevale la produzione di merci finanziarie) con un sistema economico-so-

economico contemporaneo è, in sostanza, non soltanto la produzione di merci, ma, più in particolare la produzione di merci *finanziarie*, di prodotti finanziari. La caratteristica peculiare di tali prodotti consiste, in primo luogo, nel fatto che essi sono *merci* ‘in senso eminente’, in quanto valgono solo in ragione del loro valore di scambio, e non hanno alcun valore d’uso (ovvero valgono solo nello scambio: per lo scambio che se ne fa sui mercati finanziari).

Ora, che il centro del sistema economico contemporaneo sia rappresentato dalle merci finanziarie è evidente. Infatti, oggi la maggior parte degli scambi non riguarda più, a differenza di ciò che accadeva solo pochi decenni fa, i prodotti industriali. Le merci che dominano i mercati mondiali, i prodotti più scambiati, fuori e dentro le borse, sono i ‘prodotti finanziari’. Basti ricordare, ad esempio, che (a) la Banca dei Regolamenti Internazionali ha stimato che, a metà 2008, il valore dei soli derivati scambiati nel mondo (‘derivati’ che rappresentano soltanto una parte dei prodotti finanziari in circolazione) ha superato di più di quattordici volte il valore dell’intero PIL del mondo del 2007 (che ammontava a poco più di 54 trilioni di dollari)⁶⁴, e che (b) «le transazioni giornaliere di ordine puramente finanziario [...] superano al presente di 50-100 volte il valore delle transazioni dovute all’acquisto o vendita di un bene o servizio reale»⁶⁵.

L’assoluto prevalere, nel mondo d’oggi, delle ‘merci finanziarie’ su ogni altro tipo di merce (e di bene) è la prova più evidente del fatto che il capitalismo contemporaneo è un capitalismo *radicalmente* finanziario. Di questa trasformazione così radicale si è, però, sinora, poco accorta la coscienza comune (l’opinione pubblica e la riflessione politica). Nonostante la crisi del 2007-2008 abbia mostrato a tutti quanto siano importanti, per la cosiddetta ‘economia reale’ e per la vita concreta delle persone, i fenomeni finanziari che dominano l’economia contemporanea, i partiti e i movimenti politici paiono sottovalutare la questione, e i rappresentanti dei partiti di governo sembrano irritarsi ogni qual volta un qualsiasi interlocutore pone interrogativi che riguardano ‘la finanza’.

Ciò che sembra, per il momento, ancora sottovalutato dai più è la portata e il significato del *pieno dominio*, oggi in via di realizzazione, della «nuova aristocrazia finanziaria (*neue Finanzaristokratie*)» delineata da Marx. Un dominio che, al contrario, si può facilmente rilevare, ad esempio, guardando alle ‘dinamiche dei redditi’ che caratterizzano la società contemporanea. Nella nostra società, infatti, i redditi ‘parassitari’ (speculativi e finanziari) sono in evidente espansione, mentre i redditi da lavoro (e, dunque, i redditi generati dal ‘fare’, dall’‘industria’) subiscono nette contrazioni. Un aspetto significativo di questo fenomeno è

ciale basato sulla ‘produzione di merci a mezzo di merci’ delineata da Sraffa, sia consentito rinviare a C. Tuozzolo, *Alienazione come pluslavoro nel capitalismo finanziario-usuraio. Sraffa, Napoleoni e Marx*, in «Giornale critico di storia delle idee», anno 5 (2013), n. 9, pp. 205-30 (cfr. <http://www.giornalecritico.it>).

64. Traggo le cifre da *Finanzcapitalismo*, pp. 185-6 e 55.

65. *Il colpo di stato*, p. 35. Sulla plutocrazia e sul significato odierno della cosiddetta “grande divergenza” cfr. T. Noah, *The Great Divergence*, Bloomsbury Press, New York 2012 e D. Losurdo, *La sinistra assente*, Carocci, Roma 2014, pp. 17 sgg., e 135 sgg.

la drastica riduzione della 'quota salariale' rispetto al PIL registrata in tutti i più sviluppati paesi dell'Ocse. Ad esempio, la 'quota salariale' (che, nelle statistiche dell'Ocse, «per convenzione include fra i salari il reddito stimato dei lavoratori autonomi») in Italia, dal 1976 al 2006, è scesa dal 68 al 53 per cento del PIL⁶⁶.

Ora ciò su cui credo sia necessario portare l'attenzione è il fatto che il mutamento del tipo di capitalismo (ossia il passaggio dal capitalismo industriale-imprenditoriale, basato sul «capitalista realmente operante (*wirklich fungierend*)»⁶⁷, al capitalismo parassitario dei finanziari) implichi, in parte, anche il mutamento dei modi in cui si realizza l'«espropriazione di tutti» da parte del capitale studiata, a suo tempo, da Marx.

A riguardo, in primo luogo, non si può non sottolineare che, comunque, l'«espropriazione di tutti», da parte della 'Ricchezza divenuta estranea al suo produttore', si realizza ancora oggi, in proporzioni molto rilevanti, attraverso quel meccanismo economico del capitalismo industriale-imprenditoriale descritto efficacemente dalla sopra citata teoria del plusvalore = pluslavoro. E ciò accade, evidentemente, perché, nonostante l'indiscusso dominio del settore finanziario sopra rilevato, l'economia industriale costituisce comunque, ancor oggi, un aspetto rilevante dell'attuale contesto socio-economico, ossia dell'odierna 'produzione di merci a mezzo di merci'.

Ma, il tener fermo alla validità delle riflessioni sul plusvalore = pluslavoro sopra ricordate, non deve precludere lo svilupparsi, in secondo luogo, di una riflessione che, anche ponendosi sulla scia di una inevitabile revisione delle teorie marxiane e marxiste⁶⁸, sia capace di riformulare, a partire dalle specificità dell'odierno capitalismo parassitario-finanziario, il discorso sull'«espropriazione di tutti».

Ora, riguardo a questo punto della questione, non si può non notare che *oggi lo strumento più formidabile usato dal capitale per realizzare l'«espropriazione di tutti» è il debito*.

Il debito è, infatti, lo strumento tipico del sistema capitalistico contemporaneo, ovvero di ciò che, da qualche tempo, definisco come '*capitalismo finanziario-usuraio*'⁶⁹.

Il primo passo per comprendere tale strumento consiste nell'evidenziare, in primo luogo, non soltanto il ruolo economico prioritario svolto oggi dalle 'società per azioni', ma anche il fatto che esse sono, nel senso più proprio del termine, delle *aziende anonime*.

L'«anonimicità» che caratterizza le grandi entità economiche *prioritariamente finanziarie* che dominano l'economia e la società contemporanea, l'«a-

66. Cfr. *Finanzcapitalismo*, p. 217 e *Il colpo di stato*, p. 53.

67. *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

68. Sul punto cfr. T. Rockmore, *Old Theories and New Forms of Modernity*, in *Fare, prassi, produzione. Valore-produzione e lavoro nella società globalizzata*, a cura di C. Tuozzolo, "Paradigmi. Rivista di critica filosofica"; anno XXXII (2014), n. 1, pp. 37 sgg.

69. Cfr., in particolare, C. Tuozzolo, *Alienazione come pluslavoro nel capitalismo finanziario-usuraio*. Sraffa, Napoleoni e Marx, cit.

nonimicITÀ delle *multinational corporations* (ovvero di quelle che possono definirsi, in modo più corretto, come le «stateless corporations») non è altro che l'espressione del loro radicale carattere *impersonale*. Un carattere 'impersonale' (e perciò stesso *anonimo*) che le grandi 'società per azioni' possono oggi pienamente assumere proprio perché (in seguito alla trasformazione a suo tempo segnalata da Marx, ovvero alla citata estinzione del «capitalista realmente operante»⁷⁰) esse non sono guidate da individui che possiamo propriamente definire come *persone*, ma soltanto da funzionari *del capitale*.

Ciò che viene meno in tali individui che sono (e si *autoconcepiscono* come) esseri '*in funzione di*' (*mezzi* 'del capitale'), è, infatti, proprio il carattere di 'persona', di 'fine' (che la riflessione filosofica attribuisce all'uomo in quanto tale)⁷¹. 'Persone' i *funzionari* che guidano oggi le *stateless corporations* lo sono solo nell'antico significato della parola, ovvero essi sono propriamente 'maschere' (e sono 'maschere' proprio nel senso indicato, a suo tempo, da Marx⁷²).

Non agli interessi propri, concreti, personali, sono chiamati a guardare (e sanno di dover guardare) oggi i più bravi manager. Essi, piuttosto, sono chiamati a servire l'*astratto, impersonale, 'interesse del sistema'*, che impone quale unico obiettivo l'accrescimento del capitale. I funzionari *del capitale*, i manager, sono i primi 'a dover dare il buon esempio' di quell'etica capitalistica (già individuata da Weber⁷³) che va oggi sempre di più affermandosi. Essi invitano tutti a rinunciare alla propria persona, al proprio sé, e anche al 'proprio corpo', in nome del *servizio* da rendere all'*astratto*, al capitale da accrescere⁷⁴.

3.1. Vincoli alle persone e favori politici ai 'troppo grandi senza patria': fondo salva stati, Quantitative easing, ecc.

Non più guidate da veri individui, da 'persone' nel vero senso della parola, le aziende che dominano l'economia contemporanea mostrano il proprio carat-

70. *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

71. «Gli esseri ragionevoli sono chiamati persone, perché la loro natura li indica già come fini in se stessi, cioè come qualcosa che non può essere adoperata come mezzo (*Vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloss als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet*)»; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, 1° Abtheilung: *Werke*, Bd. IV, Georg Reimer, Berlin 1911, p. 428; cfr. l'ed. it.: *Fondazione della metafisica dei costumi*, Paravia, Torino 1923, pp. 52-3.

72. *Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. K. Marx, *Il Capitale*, cit., III, p. 519. Sulla conseguente natura *impersonale* dei redditi di tutti gli 'attori' del mondo capitalistico (operai e capitalisti) cfr. C. Napoleoni, *Discorso sull'economia politica*, Boringhieri, Torino 1985, p. 60.

73. «L'uomo si riferisce al guadagno come allo scopo della propria vita (*als Zweck seines Lebens*), e non è più il guadagno, come mezzo (*Mittel*) del soddisfacimento dei suoi bisogni vitali materiali, ad esser riferito all'uomo»; M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1963, I, pp. 35-6; cfr. ed. it.: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965, pp. 105-6.

74. Per una accurata riflessione sul dominio dell'*astratto* e sulla «scomparsa del corpo» su cui si fonda il capitalismo contemporaneo cfr. R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014, in particolare, pp. 366 sgg.

tere profondo. Sganciate dalla ‘persona’, esse sono appunto *anonime*, perché solo la persona ha un nome proprio: l’impersonale non ha nome individuale. Sganciate dall’individualità personale, le *corporations*, sono anche inevitabilmente lontane dalla ‘responsabilità’, che si connette sempre, anche *giuridicamente*, alle persone.

‘Aziende *responsabili*’ le *corporations* non possono esserlo, la loro natura *impersonale*, gli impone l’irresponsabilità nei confronti delle persone. La difficoltà dei tribunali di perseguire penalmente i reati da esse compiuti, letta da questo punto di vista, appare un fenomeno strutturale, in fondo, inevitabile. Appare la conseguenza della loro capacità di rifugiarsi nell’*indefinito* (in quello stesso indeterminabile in cui andava a rifugiarsi il sofista descritto da Platone), che, in questo caso, si presenta come l’impersonale, *inafferrabile per definizione*, e ancor più *inafferrabile* dal punto di vista di una prospettiva, come quella del diritto penale, che può vedere, e punire, solo persone (e che oggi insegue vanamente società *anonime* che si rifugiano con successo in paradisi, in luoghi ‘metafisici’, ovvero totalmente ‘al di là’ rispetto al diritto degli stati nazionali fondati sull’idea di persona).

Una delle ragioni del successo economico-sociale delle *corporations* va, dunque, certamente individuata nella loro capacità di sottrarsi, a differenza delle imprese capitalistiche tipiche del capitalismo industriale con cui concorrono⁷⁵, all’ottica della responsabilità. Va individuata nel vantaggio di cui godono, a causa del loro carattere *impersonale e anonimo*, nel momento in cui le persone (e, dunque, anche imprese personali, come le cosiddette PMI) cercano di far valere, nei loro confronti, diritti e/o interessi.

Il problema di fondo è, dunque, il fatto che le cosiddette ‘multinazionali’ (che come già notato sono oggi entità che svolgono prevalentemente attività finanziarie) sono, in quanto aziende *anonime-impersonali*, effettivamente ‘*stateless*’ *corporations*: sono entità sganciate dagli stati e dalle loro legislazioni. Esse, evidentemente, si muovono in un *orizzonte astratto-impersonale* che va al di là delle persone, degli stati, delle nazioni e delle loro legislazioni. Un orizzonte che è quello dei ‘mercati’ (che sono, anche per le ragioni sopra ricordate, ‘mercati *finanziari*’). Fra l’altro, muovendosi in questo orizzonte, che, di fatto, si va imponendo come orizzonte *supremo* (posto al di là di ogni legislazione statale), le *corporations* si sottraggono ai vincoli imposti dagli stati alle persone (e alle ‘imprese personali’) anche nel campo fiscale; infatti, oggi, ad esempio, mentre persone e ‘imprese personali’ sono effettivamente costrette a pagare le tasse nel luogo in cui guadagnano denaro, le *corporations* si sottraggono, come noto, sistematicamente a questo obbligo.

Naturalmente le *stateless corporations* sono ‘sganciate’ dagli stati solo nel senso sopra ricordato. Esse non sono ‘*stateless*’ nel senso che non hanno nulla a che fare con le legislazioni statali. Al contrario sono proprio le legislazioni statali che, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, hanno favorito (ponendo

75. Delle imprese guidate da ‘veri imprenditori proprietari’, da «proprietari del capitale», da capitalisti realmente operanti; *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. IC, III, p. 518.

fine alle regole nate per rispondere alla crisi del 1929, e realizzando una vera svolta legislativa) la nascita e lo sviluppo delle ‘grandi società finanziarie’⁷⁶. Dunque, generate e garantite dalle legislazioni statali, le grandi società impersonali, che oggi dominano con i loro prodotti, finanziari e non, la scena economica mondiale, sono, al contempo, capaci di sottrarsi sistematicamente ai vincoli che gli stati impongono alle persone e alle imprese personali (alle PMI).

D'altronde è evidente che la deregolamentazione statale riguardo alla finanza (che ha favorito l'espansione economica delle imprese finanziarie anonime e l'enorme diffusione di nuove merci finanziarie, derivati, Cdo e Cds, che circolano, soprattutto, nel cosiddetto ‘sistema finanziario ombra’) è stata accompagnata dalla contemporanea espansione dei *vincoli produttivi e fiscali imposti dagli stati ai produttori personali*, e alle piccole e medie imprese.

La politica di favore nei confronti delle ragioni delle ‘aziende impersonali’, delle grandi società che realizzano a pieno l'ideale etico capitalistico del «guadagno di denaro e di sempre più denaro [...] pensato puramente come scopo a se stesso (*als Selbstzweck*)»⁷⁷, ha trovato, d'altronde, piena realizzazione, negli ultimi anni con la *ripresa delle politiche di intervento dello stato in economia*. Politiche di intervento tutte volte a salvare i ‘troppo grandi per fallire’ (ovvero le grandi *corporations* finanziarie), e che, invece, in nessun modo si sono preoccupate di non far fallire le ‘imprese personali’, ad esempio le PMI. Ciò, evidentemente, è accaduto, e continua ad accadere, solo perché ‘tutto ciò che ha a che fare con la concreta persona umana’ viene considerato dalla maggior parte degli economisti e dei politici come qualcosa di *secondario*, ovvero di essenzialmente ‘estraneo’, rispetto a un sistema economico politico e sociale rivolto a tutelare, in misura sempre maggiore, l'autoaccrescersi del capitale attraverso lo sviluppo di aziende anonime gestite in modo *impersonale* dai funzionari del capitale. Funzionari che perseguono un ‘miglioramento produttivo’ che, anche nel caso di aziende che (come le odierne industrie automobilistiche) producono merci non finanziarie, si concretizza non (come accade tradizionalmente nelle forme di capitalismo imprenditoriale-industriale) nel miglioramento della qualità del prodotto aziendale, bensì nella capacità di «creare valore per gli azionisti», anche attraverso azioni puramente speculative e mediante la «concorrenza distruttiva»⁷⁸.

L'azione politica rivolta al sostegno dei ‘troppo grandi per fallire’, come ho avuto modo di sottolineare già in passato, è un'azione rivolta all'autotutela di un sistema economico-sociale basato sulla ricchezza impersonale, che coerentemente tutela e promuove il suo risultato migliore: le grandi aziende finanziarie gestite dai manager. Come noto le politiche volte a ‘salvare le banche’ hanno comportato, da parte delle finanze pubbliche, sforzi molti significativi. È stato calcolato che nella sola UE, per ‘salvare le banche’, gli stati hanno investito

76. Su tale svolta cfr. *Finanzcapitalismo*, pp. 68 sgg.

77. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit., I, pp. 35-6; cfr. ed. it. cit., pp. 105-6; v. sopra nota 73.

78. *Finanzcapitalismo*, pp. 204 e 208 sgg.

«nel periodo 2008-11» «oltre 4 trilioni di euro», «di cui almeno due realmente utilizzati»⁷⁹, e che «in soli tre anni (2008-10)», «soprattutto a causa dei salvataggi delle banche a spese dello Stato», «il debito aggregato dei Paesi Ue» è «cresciuto di ben 20 punti [...] passando dal 60 all'80 per cento del Pil»⁸⁰.

La politica a favore dei 'troppo grandi' viene portata avanti oggi più che mai all'interno dell'UE. La più recente concretizzazione di tale politica, il *Quantitative easing* (anche detto 'bazooka della Bce', o di Draghi), consiste nell'acquisto (da parte delle banche centrali nazionali, per 92%, e della BCE, per il restante 8%) *sui mercati secondari* di titoli dei Paesi dell'area euro per 60 miliardi di euro al mese (in totale, entro settembre 2016, è prevista una spesa di 1.140 miliardi di euro)⁸¹. Ora, dato che ad acquistare i titoli sul mercato primario sono appunto i 'troppo grandi' (ossia grandi gruppi finanziari, i cosiddetti 'investitori istituzionali', fondi pensione, fondi di investimento ecc.), *acquistare titoli sui mercati secondari significa acquistare dai 'troppo grandi'*; e così liberare le grandi aziende finanziarie di titoli (che potrebbero anche essere, o divenire, 'a rischio'), e fornire loro, in cambio, 'moneta sonante', liquidità.

Il favore che attraverso il *Quantitative easing* (Qe) viene fatto ai 'troppo grandi' è evidente. L'osannato Qe fa parte di quel dogma ideologico che afferma (anche in presenza di evidenze contrarie) che quando le banche private fanno buoni affari anche le persone, e gli stati ne beneficiano. Fra gli obiettivi dichiarati esplicitamente dai sostenitori del Qe vi è, perciò, proprio l'aumento della liquidità alle banche private, realizzato attraverso gli acquisti delle banche centrali.

Peccato che di fornire direttamente liquidità alle persone (e alle 'imprese personali', alle MPI), o agli stessi stati, quasi nessuno ne parli!

Pare, anzi, che idee di questo genere, idee che pongono in primo piano le persone concrete (non le entità *astratte e impersonali* che secondo l'ideologia neoliberista dominante dovrebbero poi, in un 'secondo tempo', elargire, dall'alto del loro mondo astratto-metafisico, benefici avvertibili anche da noi poveri esseri corporei concreti), non possano che essere giudicate, secondo i precetti degli odierni sacerdoti della economia pura (che mai vuol sporcarsi con il concreto e *applicarsi* alle nostre individualità storico-reali⁸²) come *pensieri peccaminosi!*

Peccaminoso, anzi essenzialmente 'folle', appare ai più, ancora oggi (dopo che la politica dell'intervento statale a favore dei 'troppo grandi' ha consumato, da qualche anno, così ingenti quantità di denaro pubblico) parlare, ad esempio (come accadeva normalmente in Europa prima degli anni Ottanta del

79. *Il colpo di stato*, p. 14.

80. *Il colpo di stato*, p. 156; su *L'interrelazione tra crisi bancaria e aumento del debito pubblico* nell'UE cfr. in particolare pp. 157 sgg.

81. Sul divieto, imposto alle banche centrali, di acquistare direttamente titoli del debito pubblico statale cfr. oltre, in particolare, nota 83.

82. Su 'economia pura' e 'economia applicata' cfr. sopra il par. 1, nota 36.

Novecento), (I) di *intervento diretto dello stato a favore dell'economia reale* e (II) di *imprese pubbliche statali* capaci di produrre direttamente beni e servizi reali per i cittadini, e perciò capaci di sottrarre profitti agli imprenditori privati, o (più semplicemente) di evitare monopoli e/o oligopoli che danneggiano i cittadini.

Ma perché mai lo stato dovrebbe evitare sistematicamente di aiutare direttamente le persone, le 'imprese personali', e *se stesso*?

La risposta a questa domanda è già stata data sopra: è il sistema economico basato sulla finanza (è il sistema socio-economico che fa venir meno il «capitalista realmente operante», ovvero dissolve la figura dell'imprenditore proprietario) che impone oggi agli stati la legge dei 'troppo grandi'.

Uno stato che volesse indirizzare diversamente la sua politica dovrebbe porsi in opposizione al sistema economico basato sul dominio delle potenze *impersonali*. Uno stato di questo genere dovrebbe oggi, in primo luogo, ripensare il ruolo della sua banca centrale, imponendole di aiutare direttamente le persone, le loro imprese e, perché no?, lo stato stesso (sostenendo, ad esempio, il suo debito, acquistando, fra l'altro, titoli di stato⁸³).

La riluttanza degli stati contemporanei a sostenere direttamente (in primo luogo, ad esempio, attraverso azioni finanziarie) le persone, le piccole e medie imprese, lo stato sociale, ed anche, più in generale, se stessi, va letta, dunque, come il frutto più coerente dell'affermarsi della sopra citata *etica del capitalismo*, che fa del guadagno impersonale, e non dell'uomo, il fine ultimo.

Ora il prodotto più evoluto di tale etica, ovvero la realizzazione più perfetta del capitalismo finanziario-assoluto, appare oggi, certamente, la cosiddetta, 'zona euro', ovvero quella parte della Unione Europea che ha adottato la moneta unica.

In tale 'zona', e più in generale nella UE, si è, infatti, realizzata nel modo più evidente la propensione degli stati contemporanei a favorire le entità finanziarie impersonali a svantaggio delle persone, delle loro finanze, e delle stesse

83. Il divieto, imposto alle banche centrali, di acquistare direttamente titoli di stato è stato al contrario introdotto dal Trattato dell'Unione Europea. Tale divieto è stato introdotto in Italia già dal 1981, ha provocato (in seguito all'uscita di scena di un acquirente importante come Bankitalia) l'aumento dei tassi medi d'interesse sui titoli di stato, ed è, perciò, stato giudicato, dallo stesso ministro Andreatta (responsabile di tale introduzione), alla base dell'«escalation» della crescita del debito» (B. Andreatta, *Il divorzio tra Tesoro e Bankitalia e la lite delle comari*, in «Il Sole 24 Ore», 26 luglio 1991, www.ilsole24ore.com (25 luglio 2015), cfr. *Il colpo di stato*, pp. 179-80). Le politiche che vietano alle banche centrali l'acquisto sul mercato primario di titoli di stato, oltre a sottoporre sistematicamente (come notava Andreatta, nel citato articolo) l'operato dei «ministri del Tesoro [...] al giudizio del mercato», rappresentano, dunque, uno strumento che, da un lato, consente l'accrescersi del debito pubblico degli stati (facendo aumentare la spesa per interesse), dall'altro, impedisce alle banche centrali di creare denaro fornendo un aiuto diretto alle finanze pubbliche. In presenza di tale divieto la creazione di denaro da parte delle banche centrali finisce con il concretizzarsi in azioni finanziarie che, come il *Quantitative easing* (Qe) varato di recente dalla BCE, costituiscono un ulteriore aiuto fornito dagli stati ai 'troppo grandi' che speculano sui debiti pubblici e privati. Sul Qe e sulla creazione di moneta cfr. oltre il par. 3.4.

finanze degli stati. La più coerente esplicitazione di tale propensione è la recente realizzazione, da parte della UE, del cosiddetto ‘fondo salva stati’ e delle politiche ad esso connesse. Attraverso queste politiche, negli ultimi anni, si è posta in essere una colossale operazione finanziaria che ha trasferito nei bilanci dei singoli stati dell’UE i titoli che erano, precedente, in mano ai grandi gruppi finanziari privati.

Si tratta in gran parte di titoli che, come noto, sono ‘a rischio di insolvenza’, si pensi ad esempio ai titoli del debito pubblico greco. Le operazioni di politica finanziaria promosse dal fondo ‘salva stati’ sono, dunque, operazioni ‘salva banche’, o, più esattamente, operazioni di sostegno nei confronti dei ‘troppo grandi’ volte a fornire *nuova liquidità alle entità finanziarie impersonali che dominano l’economia contemporanea*. Basterà ricordare in proposito, ad esempio, che il debito pubblico greco era, nel 2010, in gran parte in mano ai ‘troppo grandi’⁸⁴ mentre, almeno dal 2014, è, in massima parte, posseduto dagli stati dell’UE⁸⁵.

Questi enormi trasferimenti di ricchezza a favore delle *stateless corporations* finanziarie, dei ‘troppo grandi *senza patria*’, questi trasferimenti voluti dagli stati *nazionali* contemporanei (che si concretizzano attraverso il *Quantitative easing* o le politiche connesse all’azione del ‘fondo salva stati’), rappresentano evidentemente il risultato dell’affermarsi dell’etica del capitalismo finanziario-impersonale a scapito dell’etica della persona, del cittadino e dello stato *nazionale*, che ha caratterizzato il capitalismo industriale-imprenditoriale dell’Ottocento e nel Novecento.

Il *suicidio* degli ‘stati nazione’ della ‘zona euro’ ha, evidentemente, a che fare con il dominio del capitalismo finanziario-impersonale (che, per dirla con Marx, pone fine al ruolo del «capitalista realmente operante» e fa emergere il capitale parassitario e la rendita⁸⁶) e ha invece, a differenza di quanto affermano i sostenitori della ‘grande coalizione’ che promuove con forza tale suicidio, poco in comune con gli ideali universalistici della Grande Rivoluzione del 1789: i diritti dell’uomo, l’eguaglianza, la sovranità popolare = nazionale (e democratica).

84. «Mandare in bancarotta la Grecia» significava «far saltare le grandi banche francesi e tedesche. Stando alle cifre pubblicate il 6 giugno 2011 dalla Bri, la Banca dei regolamenti internazionali, le banche tedesche alla fine del 2010 avevano circa 15,3 miliardi di euro di debito pubblico greco, contro i 10,5 miliardi di quelle francesi». L. Napoleoni, *Grecia, storia di una crisi (e delle responsabilità)*, in <http://www.ilfattoquotidiano.it/2015/07/05/grecia-storia-di-una-crisi-e-delle-responsabilita/1844604/> (10.7.2015).

85. «I 322 miliardi di debiti della Grecia, secondo i dati del Ministero delle Finanze greco resi pubblici alla fine del terzo trimestre 2014, sono solo per il 17% in capo a soggetti privati. Il 62% è in capo ai governi dell’Eurozona, il 10% all’Fmi e l’8% alla Bce mentre il restante 3% è custodito nella Banca centrale greca»; *Quanto è esposta l’Italia verso il debito monstre della Grecia?* in *il Sole 24 ore*, 25 gennaio 2015; cfr. <http://www.ilsole24ore.com/art/notizie/2015-01-25/quanto-e-esposta-l-italia-il-debito-monstre-grecia-191548.shtml> (10.7.2015).

86. *Werke*, Bd. 25, pp. 452-3; cfr. IC, III, p. 518-9.

3.2. Il dominio del capitale liquido sull'economia reale-concreta

Per tornare alla questione del 'debito', ovvero alla questione del rapporto fra debito e pluslavoro nella società basata sul dominio dei 'troppo grandi *senza patria*' (delle *stateless corporations*), sarà opportuno riflettere sul vero motivo che spinge i governi degli stati a fornire costantemente liquidità alle grandi entità economico-finanziarie impersonali, ad esempio, come si è detto, attraverso il 'bazooka della BCE' (il Qe) e attraverso il 'fondo salva stati'.

Il motivo ufficiale, addotto dalla 'grande coalizione' neolibera⁸⁷ che domina la scena politico-ideologica europea, afferma, come già accennato, che il poter disporre da parte delle banche private di grandi ricchezze facilita la concessione di prestiti a imprese e famiglie e, dunque, lo sviluppo economico. (Anche per questo il tasso di sconto viene tenuto a livelli bassissimi dalle banche centrali; ovvero le banche centrali prestano alle banche private denaro *chiedendo interessi bassissimi*.) Questa tesi neolibera, però, ormai da molti anni, è contraddetta dai fatti: le grandi entità finanziarie usano la liquidità di cui dispongono soprattutto per realizzare attività speculative, fanno muovere sui mercati a velocità supersonica immense quantità di denaro, ma non si impegnano quasi per nulla in una effettiva azione di sostegno nei confronti delle attività industriali e imprenditoriali, ovvero nei confronti della cosiddetta economia reale. Questo fatto è esplicitamente ammesso da tutti gli osservatori, anche dai più accaniti sostenitori del capitalismo contemporaneo, delle ragioni dei 'mercati' ecc.

Ciò che solitamente non viene osservato è che la mancata azione di stimolo da parte dei 'troppo grandi' nei confronti dell' 'economia reale' non è un fatto accidentale, ma un evento sistemico, che, posta l'attuale situazione socio-economica, non può non realizzarsi, appunto, 'sistematicamente'. Tale mancata azione appare, infatti, agli occhi di un osservatore non condizionato dall'ideologia neolibera dominante dagli anni Ottanta, un aspetto di quel mutamento di paradigma capitalista che consiste nel passaggio dal capitalismo imprenditoriale-industriale (dei capitalisti *realmente operanti*) al capitalismo

87. La 'grande coalizione' ha assunto, negli ultimi anni, forme diverse, ad esempio, nel parlamento della UE, in Germania, in Francia, in Italia ecc. In ogni caso, i partiti che costituiscono tale 'grande coalizione' hanno, per lo più, origini culturali socialiste o democristiane. Ovvero origini che, in virtù di una secolare avversione nei confronti del sopra citato 'Dio denaro' (cfr. sopra note 41 e 42), avrebbero dovuto tenerli lontani dall'ideologia neolibera che esalta il *provvidenziale* ruolo socio-economico dei 'mercati'. Come noto, invece, i partiti della 'grande coalizione', nel corso degli ultimi decenni (in particolare a partire dagli anni Ottanta del Novecento), hanno progressivamente adottato, con sempre maggiore convinzione, tale ideologia (definendola, come d'altronde, solitamente accade, in ogni epoca, ai sostenitori delle ideologie, 'l'orizzonte concettuale vero e inevitabile, capace di realizzare la *fine delle ideologie*'). In sostanza, perciò, la *fine delle ideologie*, da essi promossa (con sempre maggiore convinzione), coincide, di fatto, con l'affermarsi del nuovo pensiero unidimensionale, con la crisi delle prospettive di pensiero da cui i partiti della 'grande coalizione' erano nati (fra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento), ovvero con la crisi delle ideologie e delle prospettive concettuali socialiste e democristiane (e cristiano-sociali).

parassitario finanziario (dei *funzionari*). I 'troppo grandi', le aziende *impersonali*, non stimolano il fare lavorativo-imprenditoriale, l'industria, l'economia 'reale-concreta', perché, ormai, *hanno preso il sopravvento*: non accettano più il ruolo ausiliario che la «società dei produttori»⁸⁸, il capitalismo ottocentesco e novecentesco, gli riservava.

La società liquida, ponendo alle sue spalle la fabbrica reale, la produzione fordista, impone il dominio della *liquidità*, del capitale liquido, del denaro, della finanza.

Il capitale imprenditoriale-industriale ha perso la sua battaglia nei confronti del capitale liquido-finanziario: è divenuto minoritario sulla scena economica mondiale ed ha ceduto la guida al capitale finanziario (il sopra ricordato *dilagare* delle merci finanziarie su tutti i mercati è uno dei sintomi di tale evento planetario). Il capitalismo maturo è questo. Far finta di essere ancora inseriti nella 'società dei produttori', in un sistema economico prevalentemente imprenditoriale-industriale, significa essere rimasti concettualmente indietro, di almeno venti, o trenta, anni. Significa non voler vedere le trasformazioni socio-economiche iniziate negli anni Ottanta del Novecento, e divenute evidenti dopo la crisi del 2007-2008. Oggi, da ausilio dell'economia industriale, la finanza si è trasformata in motore dell'economia mondiale, e ha fatto delle attività industriali-imprenditoriali un elemento secondario del sistema. Ciò che è avvenuto, ad esempio, nelle singole grandi imprese industriali (come la FIAT), la trasformazione 'da entità economiche caratterizzate prevalentemente dalle attività industriali in entità che svolgono prevalentemente attività finanziarie', è ciò che è accaduto all'insieme del sistema economico.

In questo contesto continuare a pensare che la liquidità fornita alla finanza raggiungerà l'industria (e l'economia reale) significa non comprendere che, ormai, non è più la finanza un ausilio dell'industria, ma, viceversa, è l'industria l'ausilio della finanza. Non a caso gli 'investitori istituzionali' (ovvero grandi entità finanziarie anonime-impersonali come i fondi pensione, i fondi di investimento ecc.) sono solitamente considerati oggi i 'proprietari universali'⁸⁹.

L'economia reale imprenditoriale-industriale è l'essere vivente, controllato dalla finanza, da cui i 'troppo grandi' traggono i propri profitti *parassitari*. Il rapidissimo spostarsi di masse enormi di capitali che, con pochi bit di computer (in frazioni di secondo), viene realizzato dall'azione giornaliera degli investitori istituzionali (e, più in generale, dei 'troppo grandi') *non segue*, come ammettono anche i sostenitori della inevitabilità dell'attuale sistema economico, *percorsi indicati dal sistema industriale*. Ovvero, oggi (a differenza di ciò che accadeva nel capitalismo industriale-imprenditoriale), non è il capitale industriale che, per sostenere i propri progetti, va alla ricerca delle masse monetarie.

88. Cfr. Z. Bauman, *Globalization. The Human Consequences*, Polity Press, Cambridge-Oxford 1998, pp. 79 sgg.; trad. it. *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari 2007, pp. 90 sgg.

89. Cfr. sopra, note 60 sgg.

Ciò che accade è esattamente il contrario: sono le masse monetarie (mosse dai 'troppo grandi *senza patria*') a cercare, attraverso i 'mercati', aziende, enti pubblici, stati e persone (lavoratori), su cui investire, per trarre, nel modo più rapido possibile, «guadagno di denaro e di sempre più denaro»⁹⁰. *Investiti* da tali masse monetarie, oramai ingentissime, aziende, enti pubblici, stati e persone (lavoratori), vengono posti fra loro in concorrenza, e riescono ad attirare su di loro tanta più massa monetaria quanto maggiore «guadagno di denaro e di sempre più denaro» garantiscono all'autoaccrescimento del capitale dei 'troppo grandi'.

In questo contesto socio-economico l'idea che aziende, enti pubblici, stati e persone (lavoratori) possano *usare la finanza* per realizzare propri, autonomi, fini (liberamente scelti), appare un'utopia; un'utopia legata ad un mondo ormai prevalentemente scomparso. Il mondo concreto in cui ci troviamo a vivere (il sistema dei 'mercati', affermatosi grazie alla cosiddetta deregolamentazione finanziaria globale realizzatasi a partire dagli anni Ottanta del Novecento) è, evidentemente, un mondo nel quale il capitale finanziario ha proporzioni economiche talmente grandi da impedire alle aziende industriali la funzione di guida dei processi economici. Le aziende industriali, gli imprenditori, in questo contesto, sono al pari delle persone in generale (ad es. dei 'lavoratori' autonomi e non), e al pari degli stessi enti pubblici di ogni genere, votati ad una funzione ausiliaria rispetto a quegli enti economici *astratti-impersonali* che sono i 'troppo grandi'. Qualsiasi trasferimento di liquidità a favore di questi ultimi (ad esempio, il Qe, il 'bazooka di Draghi', e le politiche rese possibili dal 'fondo salva stati') non può perciò favorire lo sviluppo delle aziende industriali e dell'economia reale; e, anzi, accresce ulteriormente la forza di entità economiche votate esclusivamente al guadagno speculativo: accresce la forza economica della massa monetaria (il capitale dei 'troppo grandi') che parassitariamente accresce se stessa facendo lavorare per sé aziende, enti pubblici, stati e persone (lavoratori).

3.3. *L'aumento del debito e il dominio usuraio su imprese, enti pubblici, stati e persone*

La capacità della 'ricchezza astratta' di far lavorare per sé gli uomini (la capacità individuata già a suo tempo dalla sopra citata teoria marxiana del pluslavoro = plusvalore) assume, dunque, nel mondo contemporaneo nuove originali forme, forme caratteristiche del capitalismo finanziario.

Tra queste forme forse la più caratteristica è quella *usuraia*, legata alla grande espansione del debito pubblico e privato.

L'espansione del debito realizzatasi negli ultimi decenni a livello mondiale è un fenomeno strettamente connesso al definitivo affermarsi della società dei

90. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, cit., I, pp. 35-6; cfr. ed. it. cit., pp. 105-6; v. sopra nota 73.

consumi, ed è un fenomeno che viene volontariamente promosso in nome di una precisa tesi neolibera: la crisi della domanda di merci, la crisi dei consumi, può essere affrontata espandendo il debito, ovvero attribuendo un ruolo economico essenziale alle banche. In nome di questa tesi a partire dagli anni Ottanta del Novecento negli Stati Uniti e in Europa è iniziato un colossale processo di espansione del debito privato e pubblico con il quale si è creduto di poter arginare la crisi industriale. Da allora tutti siamo stati invitati a non preoccuparci di spendere il denaro che non abbiamo in tasca, e a comprare il più possibile utilizzando il denaro preso in prestito.

In ogni parte del mondo intere generazioni sono state educate da esperti economisti, dai giornali, dai politici e dai mass media, a comprare il più possibile utilizzando le rateizzazioni finanziarie più sofisticate⁹¹. Non solo le singole persone, ma anche gli enti pubblici sono stati invitati in tutti i modi a prendere in prestito denaro dagli istituti finanziari. Le persone, le famiglie e le amministrazioni si sono lasciate convincere a comprare case, elettrodomestici, automobili ecc., oppure a realizzare opere pubbliche, o, ancora, a fornire servizi sociali e sanitari, 'a debito'.

I politici hanno promosso questo processo. Non solo diffondendo l'idea secondo cui comprare prendendo soldi in prestito non deve suscitare preoccupazioni; non solo incitando i cittadini a 'comprare a debito', e operando in tal senso nell'amministrare gli stati, gli enti territoriali e tutti i tipi di enti pubblici direttamente o indirettamente guidati 'dalla politica'. Ma, anche, lasciando libero spazio all'inventiva del sistema bancario riguardo alla creazione di nuove forme di finanziamento, di rateizzazione del debito ecc. La deregolamentazione del sistema finanziario, l'allentamento dei controlli sul sistema bancario, e, in particolare, del controllo che lo stato dovrebbe svolgere per tutelare i consumatori di merci finanziarie dai venditori di prodotti complessi (come ad esempio i mutui, che possono essere confezionati, da venditori 'esperti', in modo da frodare i compratori) hanno enormemente facilitato questo processo di espansione del debito delle famiglie, delle aziende e degli enti statali di ogni genere. Infine non va dimenticato che la politica ha favorito la diffusione del debito anche, indirettamente; consentendo la cartolarizzazione, ovvero la titolarizzazione, dei crediti delle banche, ossia la trasformazione del debito in titoli da vendere a risparmiatori, investitori istituzionali, ecc. La titolarizzazione dei crediti ha reso, infatti, ancor più conveniente il continuare a concedere prestiti, perché ha permesso alle banche di moltiplicare i prodotti finanziari e di creare nuove merci finanziarie come le obbligazioni appoggiate a un debito, le Cdo (*Collateralized Debt Obligations*), che costituiscono una parte assai rilevante dell'enorme patrimonio oggi in mano alla cosiddetta 'finanza ombra'.

La politica di espansione del debito privato e pubblico ha, quindi, condotto in pochi decenni al già ricordato 'ingigantimento della finanza' (e, in partico-

91. Siamo così stati trasformati «in una razza di debitori»; cfr. Z. Bauman, *Capitalismo parassitario*, Laterza, Roma – Bari 2009, p. 14.

lare, alla nascita: *I*, delle banche ‘troppo grandi’, che costituiscono la parte più visibile e ‘controllabile’ del capitale finanziario, e, *II*, della ‘finanza ombra’, che è la parte oscura dei ‘troppo grandi’, quella, ad esempio, che si trova nelle società-veicolo, negli *Structured Investment Vehicles*, Siv).

Ma possiamo anche chiederci: quali sono state le conseguenze dell’espansione globale del debito sul lavoro? Ovvero sui ‘lavoratori? Quali sono ‘le sorti del lavoro’ in una società come la nostra che ha portato a così alti livelli il debito privato e pubblico?

Delle ‘sorti del lavoro’ in una società che trasforma il lavoro in una merce abbiamo già parlato nelle pagine precedenti (rileggendo con il giovane Croce la teoria marxiana del plusvalore, ed osservando che il lavoro, ovvero l’uomo che nel fare lavorativo realizza se stesso, è costretto, in tali circostanze, ad un *pluslavoro*). Ma cosa accade se una società, oltre a trasformare il lavoro in una pura *merce* sottoposta alla legge del mercato, trasforma anche i cittadini lavoratori in ‘indebitati’ (cittadini che, se non hanno debiti personali, hanno comunque ingenti debiti sulle proprie spalle in quanto gli stati, le amministrazioni, ecc, sono fortemente indebitati)?

Accade, evidentemente, che, per ripagare i debiti, i cittadini-lavoratori, siano costretti ancora una volta a lavorare ‘di più’: accade che siano costretti a un *pluslavoro*.

Il processo a cui abbiamo assistito negli ultimi anni è, come già detto, un processo di espansione del debito privato e pubblico. Ora letto alla luce di una riflessione filosofica sul pluslavoro = plusvalore e sulla fase avanzata del capitalismo (sul capitalismo della «nuova aristocrazia finanziaria (*neue Finanzaristokratie*)», della «nuova categoria di parassiti»⁹²) tale processo non è altro che un nuovo modo in cui il fare umano, il lavoro (e, dunque, anche l’industria e l’impresa), si sottomette alla ricchezza (creata dal lavoro umano) divenuta potenza autonoma. Una potenza autonoma che come forza *impersonale* ed astratta si concretizza, oggi, soprattutto nei ‘troppo grandi *senza patria*’. I ‘troppo grandi’ sono, non a caso, dominanti in un mondo sociale che sistematicamente favorisce tutto ciò che è non concreto-personale, e, perciò, premia le entità economiche la cui grandezza sfugge alla ‘misura’: i ‘troppo grandi’ (con la loro parte *oscura* detta ‘finanza ombra’) sono, come noto, smisurati. A ben vedere tali entità incarnano in pieno l’impersonale anche perché, essendo ‘*troppo grandi*’, nessun manager (nessun *uomo*), e nessun gruppo di uomini per quanto grande, è in grado di conoscerne esattamente le misure, e di governarle⁹³. La loro estensione *troppo grande* consente alla ricchezza in esse contenuta di rea-

92. *Werke*, Bd. 25, cit., p. 454; cfr. IC, III, p. 520.

93. Ad esempio «al momento del crollo [...] la banca d’investimento Lehman Brothers era formata da 2985 entità giuridiche differenti. [...] Nell’autunno 2009 la società di revisione contabile PricewaterhouseCoopers – colosso mondiale del settore – ha «fatto sapere che per districare l’intreccio di debiti e crediti della sola filiale europea della banca fallita, con sede a Londra, avrà bisogno di tre anni, e di almeno dieci anni per sistemare tutte le pendenze con i soggetti che si ritengono danneggiati dal suo fallimento»; L. Gallino, *Finanzcapitalismo*, cit., pp. 270-1.

lizzare il citato precetto etico capitalistico (individuato da Weber): l'inversione del rapporto uomo-ricchezza.

Maî governati da uomini, i 'troppo grandi' governano gli uomini (grazie all'azione dei manager che li gestiscono come perfetti 'funzionari' del capitale).

E gli uomini sottomessi al loro dominio sono non solo lavoratori 'costretti a vendersi sul mercato' (in quanto, secondo la già citata espressione di Maffeo Pantaleoni sono apparecchiati «*soltanto* a servire da bene complementare» del capitale⁹⁴), ma, oggi, anche *lavoratori 'indebitati'*. Nei loro confronti i 'troppo grandi' si comportano come veri usurai che mantengono e alimentano in tutti i modi il 'debito', per continuare a far lavorare i debitori.

Tenere alto il debito, *concedere nuovi crediti per pagare i vecchi debiti*, e concedere nuovi crediti senza preoccuparsi delle condizioni sociali dei debitori, è un modo per assicurarsi guadagni stabili, e per sottrarre ai debitori sistematicamente, da un lato, (I) i nuovi redditi che essi possono produrre attraverso il proprio lavoro, dall'altro, (II) le proprietà che i debitori hanno accumulato grazie al lavoro, o ereditato dai loro padri⁹⁵.

Far valere i crediti, e trasformarli in un'arma di dominio sociale, è ciò che gli usurai fanno da sempre.

I 'troppo grandi' del mondo contemporaneo applicano oggi questa politica a livello planetario. Attraverso la loro azione, la 'ricchezza parassitaria' realizza la propria *vocazione usuraia*. Ora il capitale impersonale si fa pienamente usuraio e parassitario: usura l'uomo, umilia il suo fare, le sue *imprese*, l'industria su cui il capitalismo ottocentesco e novecentesco ha cercato di rifondare la società dopo la crisi dell' 'antico regime aristocratico'.

Il debito è lo strumento più formidabile nelle mani della ricchezza impersonale. L'umanità globalizzata è ogni giorno di più una umanità indebitata: schiava del debito che ha contratto con la ricchezza che ha creato, ed affidato ai 'troppo grandi' e ai 'mercati'.

94. *Principii*, p. 303; cfr. sopra, nota 28.

95. Fra le 'proprietà ereditate dai padri', che, negli ultimi decenni, i 'troppo grandi *senza patria*' hanno sistematicamente sottratto ai loro debitori non vanno dimenticate le molte proprietà del demanio pubblico *nazionale* (statale, regionale, comunale ecc.). Il mezzo, sempre più frequentemente usato, per facilitare tale sottrazione sono le cosiddette 'privatizzazioni', che come noto hanno consentito ai 'grandi enti economici impersonali', che dispongono di grande liquidità (ovvero di più liquidità di quella che gli stati garantiscono a se stessi), di acquisire società, immobili ecc. Non a caso sono proprio i grandi creditori internazionali, come ad es. il Fondo Monetario Internazionale, a promuovere a livello globale le politiche di privatizzazione, o addirittura ad imporle esplicitamente ai creditori (la richiesta di nuove privatizzazioni allo stato greco, anche dopo il referendum del 5 luglio 2015 voluto dal governo greco, è il caso più recente di una politica che dura da molti anni). È evidente a tutti che, a differenza di quanto si sente ancora oggi auspicare (in buona fede?) dai sostenitori delle privatizzazioni, le privatizzazioni non hanno fatto finire le ricchezze pubbliche privatizzate nelle mani dei 'capitalisti realmente operanti', ovvero di imprenditori-industriali, ma hanno più che altro alimentato il sistema finanziario, la ricchezza impersonale dei 'troppo grandi senza patria'.

I 'troppi grandi' e i 'mercati' sono, oggi, gli strumenti più perfetti dell'auto-alienazione umana. Sono il nuovo Dio impersonale, di cui *l'uomo* non è, come ci ricordano ogni giorno i sostenitori della globalizzazione, *immagine*.

Il debito è il mezzo più efficace utilizzato dal 'Dio denaro'⁹⁶ per autoaccre-scersi all'infinito. È, non solo un efficace mezzo per sottrarre sempre più ricchezza agli uomini (al lavoro umano), ma, anche un modo per generare il *peccato*, per far sentire 'in colpa' gli uomini.

3.4. Liberazione dall'impersonale 'Dio denaro' (dai 'troppo grandi senza patria') e sovranità monetaria nazionale

Potranno gli uomini liberarsi dal 'senso di colpa' su cui insistono i sostenitori delle ragioni dei 'troppo grandi' e dei 'mercati'? Potranno arginare l'auto-alienazione a cui sembrano condannati dall'autoaccrescimento della ricchezza impersonale?

Il primo passo verso tale liberazione non potrà che essere la conoscenza storica riguardante i motivi che hanno condotto all'enorme sviluppo del debito privato e pubblico su cui si basa l'economia dell'odierna società globalizzata. Come si è già ricordato, il debito non è nato 'per caso': è stato generato volontariamente dagli stati che *hanno consentito ai 'troppo grandi' di prestare denaro che non avevano in cassa, e di creare moneta*.

Il fenomeno economico-politico più rilevante degli ultimi decenni è, infatti, certamente la cessione, da parte degli stati, della 'sovranità monetaria'. Tale cessione è andata a vantaggio dei 'troppo grandi'. L'emissione di moneta è uno degli aspetti fondamentali della sovranità statale. Uno degli elementi dell'azione politica statale è la politica monetaria, che è alla base di ogni politica finanziaria. Ora un altro indizio dell'affermarsi a livello planetario del capitalismo usuraio-parassitario è proprio la crisi del controllo, da parte dello stato, dell'emissione di moneta.

La creazione di nuova moneta, se non è il frutto di una azione politica pubblica-statale volta a migliorare concretamente e direttamente il benessere delle persone, diviene facilmente uno dei mezzi più efficaci che la ricchezza astratta e impersonale (rappresentata dai 'troppo grandi') ha per autoaccre-scersi. L'enorme accelerazione del processo di creazione di moneta, ovvero l'enorme aumento della massa di moneta circolante, è, d'altronde, uno dei sintomi più evidenti dell'affermarsi del finanzia-capitalismo usuraio-parassitario. Tale accelerazione del processo di creazione di moneta si è realizzato grazie all'affermarsi, a livello mondiale, di un sistema monetario basato sul definitivo venir meno dell'idea che la moneta legale coniata, o stampata, debba essere garantita dallo stato che la conia (e/o che ne consente la circolazione) attraverso dei beni (attraverso una *riserva*) che lo stato conserva al fine di garantire, in ogni momento, la conver-

96. Cfr. sopra, note 41 e 42.

tibilità della ricchezza rappresentata dalla moneta legale *in beni reali*. Come è noto, nel corso del Novecento, la fine di un sistema monetario basato sulla convertibilità della moneta ha consentito, con l'introduzione di una banconota svincolata da ogni riserva di beni, un primo significativo aumento della quantità di moneta circolante. Ma il più significativo aumento si è comunque registrato negli ultimi decenni grazie alla affermazione della *moneta elettronica*, che ha oggi quasi totalmente sostituito, nelle transazioni commerciali di ogni genere, la banconota, la cartamoneta, la moneta tradizionale, ossia il contante⁹⁷. Si calcola, infatti, che «a metà Novecento il contante [...] rappresentava ancora il 30-40 per cento della massa monetaria» e che «oggi esso non supera il 2-3 per cento»⁹⁸. In questo processo vertiginoso di creazione di nuovo denaro un ruolo fondamentale è stato inoltre svolto dalla enorme immissione sul mercato dei 'derivati', che, essendo effettivamente utilizzati universalmente (al pari, d'altronde, di altri prodotti finanziari) come mezzi di scambio, «debbono essere considerati come una nuova forma di denaro»⁹⁹.

Ora proprio l'immissione sul mercato di 'nuove forme di denaro' ha consentito di far aumentare enormemente in pochi anni la massa di moneta. Il denaro è stato, inoltre, nella maggior parte dei casi, immesso sul mercato direttamente dalle banche private (ossia dai 'troppo grandi'). Ad esse, infatti, ad esempio, negli USA e nella UE, è concesso di immettere sul mercato ingenti masse monetarie concedendo denaro a credito, *non utilizzando solo il denaro che hanno in cassa* (e che detengono come depositi dei risparmiatori, riserva obbligatoria ecc.), ma moltiplicandolo da «dieci volte [...] sino a dodici volte e mezzo»¹⁰⁰. Mentre si calcola che (attraverso l'uso della finanza ombra, ovvero attraverso l'uso, da parte delle banche, di porre fuori bilancio i crediti posseduti, trasferendoli ai Siv) tale limite dell'effetto leva di 1 a 12,5 sia stato portato sino al rapporto di 1 a 185¹⁰¹. Dunque nell'attuale situazione economico-politica i

97. Il vero motivo dell'insistenza dell'ideologia economica dominante sulla necessità di usare sempre meno la moneta tradizionale e sempre più la moneta elettronica è, evidentemente, il fatto che, per sua natura, il contante, rispetto alla moneta elettronica, è qualcosa di più concreto, di meno 'liquido', di meno astratto, e, perciò è, anche, *qualcosa di meno facilmente moltiplicabile da parte di chi, di nascosto, intende aumentare la massa monetaria*. Il motivo ufficiale, solitamente addotto, per spingere i cittadini ad accettare (e diffondere) i pagamenti con moneta elettronica è, invece, come noto, la controllabilità del suo uso, a fini fiscali. Significativamente i politici che si affannano a suggerire (o impongono con leggi) l'uso della moneta elettronica (di carte di credito, di carte di debito ecc.), dichiarando che così potranno controllare i redditi delle persone (e tassarli in modo più equo), sono, per lo più, gli stessi politici che varano legislazioni che pongono fuori controllo la capacità dei 'troppo grandi' di generare nuova moneta elettronica e che garantiscono i privilegi fiscali ai 'troppo grandi *senza patria*' (consentendogli, ad esempio, di spostare liberamente, in ogni luogo vantaggioso, la sede fiscale).

98. *Finanzcapitalismo*, p. 176.

99. *Finanzcapitalismo*, p. 187. Su questa questione, e più in generale sulla creazione di denaro nel finanzcapitalismo, cfr. *Finanzcapitalismo*, pp. 168 sgg.

100. *Finanzcapitalismo*, pp. 169-70.

101. «Il dato» è «indicato da J. R. Mason, uno dei maggiori esperti americani di tecniche bancarie», e si legge in *Finanzcapitalismo*, p. 56.

‘troppi grandi’ immettono sul mercato continuamente nuova moneta elettronica (ad esempio concedendo mutui alle famiglie per l’acquisto di case ecc.) perché sono autorizzati a far ciò dagli stati¹⁰². Si tratta di nuova moneta che viene immediatamente *utilizzata per generare l’indebitamento* di persone, stati e imprese, ovvero per determinare l’autoaccrescersi della ricchezza astratta-impersonale attraverso il pluslavoro.

La già citata cessione, da parte degli stati, della ‘sovranità monetaria’ a vantaggio dei ‘troppo grandi *senza patria*’ è andata molto avanti negli ultimi decenni. Il primo passo in questa direzione è stato, certamente, la fine del controllo *diretto* da parte dello stato sulle banche centrali. Divenute sempre più autonome rispetto ai governi degli stati le banche centrali sono, oggi, sempre di più, un potere indipendente. Le banche centrali, d’altronde, sono in Europa e negli USA nate dalle banche private e, ancor oggi, sono strettamente connesse ad esse. Ad esempio «la Fed è [...] un sistema di banche *private* (al presente dodici) al quale il Congresso ha delegato nel 1913 il potere sovrano di creare denaro»¹⁰³. D’altronde, oltre ad essere di proprietà di banche private, le banche centrali sono sempre più spesso gestite da manager, da ‘funzionari’, che, in virtù di un sistema di ‘porte girevoli’, appartengono di fatto allo stesso ‘circuito’ di cui sono parte i manager delle banche private. Le banche centrali sono divenute, dunque, sempre più indipendenti dagli stati (e dai governi), ovvero dal controllo pubblico, e sempre più dipendenti dai ‘troppo grandi’.

Si è venuta così a creare la situazione ‘paradossale’ per cui lo ‘strumento monetario e finanziario’, uno degli strumenti politici fondamentali che sono nelle mani dei governi degli stati, è venuto meno proprio nel momento in cui è aumentato enormemente nell’economia il peso del settore finanziario. Come possiamo constatare quotidianamente osservando i dibattiti politico-parlamentari, gli *stati sono limitati*, nel loro agire politico, *proprio nel settore economico dominante*. Oggi, normalmente, le scelte dei governi e dei parlamenti degli stati non possono incidere sul mondo della finanza, la quale si costituisce come potenza autonoma.

Ma tutto ciò è un evento ‘paradossale’ solo per chi non sa leggerlo come un aspetto del declino del capitalismo industriale-imprenditoriale-borghese e dell’affermarsi del nuovo Finanzcapitalismo parassitario-usuraio.

Un affermarsi voluto dalla politica degli ‘stati suicidi’ di cui si è detto sopra. Ma un affermarsi che, proprio perché nasce da precise politiche, può (a differenza di quanto sostiene l’ideologia dominante) essere ostacolato e ribaltato, attraverso mirate azioni politiche volte a porre al centro la concreta esistenza delle persone, non le logiche astratte-impersonali di ‘mercati’ e ‘troppo grandi’.

102. «Per la Ue si stima oggi che oltre il 90 per cento della massa monetaria presente nell’economia [...] sia stato creato dalle banche. Meno del 10 per cento è creato dalla Bce, di cui una frazione non superiore al 2-3 per cento sotto forma di monete e banconote»; *Il colpo di stato*, p. 99.

103. *Il colpo di stato*, p. 324.

Il ripristino, o l'istituzione, della 'sovranità monetaria' degli stati democratici è certamente il primo obiettivo concreto di una azione umanistica volta a indebolire la forza della ricchezza anonima-astratta che oggi domina la società. Vista la sopra ricordata peculiarità dell'Unione Europea (e considerati i preoccupanti segni di crisi economico-finanziari e socio-politici che attraversano dal qualche anno la 'zona euro', di cui l'attuale 'crisi greca' è il fenomeno più evidente), *tale politica a favore della 'sovranità monetaria democratica'* appare oggi particolarmente urgente in quella che è ancora l'area del mondo economicamente più rilevante, l'Europa. Porre un freno al declino economico europeo dovuto alle politiche a favore dei 'troppo grandi' sarebbe certamente un modo per riaprire la strada a quelle scelte che nel corso del cosiddetto 'tentennio glorioso' (1946-1975)¹⁰⁴ hanno consentito un significativo miglioramento delle condizioni di vita dei cittadini europei.

Anche a partire da ciò l'Europa potrebbe così, forse, tornare, a svolgere, culturalmente, un ruolo guida nel processo di valorizzazione della *persona*, promuovendo, in linea con la sua antica tradizione umanistica, un rovesciamento di prospettiva che, ponendo fine al dominio impersonale dei 'troppo grandi *senza patria*,' favorisca il sorgere di un movimento che potrà condurci verso una società in cui non comandi più «il capitale sugli uomini ma gli uomini sul capitale»¹⁰⁵.

104. Cfr. Jean Fourastié, *Les Trente Glorieuses ou la Révolution invisible de 1946 à 1975*, Fayard, Paris 1979.

105. J.M. Bergoglio, *Discorso del Santo Padre Francesco*, cit.; cfr. sopra, nota 42.

« Les visages » de la vérité

di Petru Bejan

Au moment de la réflexion – disent les linguistes – on soumet à l'attention non pas les choses elles-mêmes (ce serait d'ailleurs impossible), mais seulement leurs concepts ou leurs représentations mentales. La pensée traduit tout en images, même lorsque les sujets sont plutôt abstraits. En invoquant la vérité, par exemple, on « visualise » des situations sans justification immédiate. On dit souvent qu'on est à la « recherche » de la vérité, qu'on veut la « connaître en profondeur », qu'on veut la « révéler » ou bien l' « étaler », qu'on désire la détenir tout entière ou la contempler « toute nue », telle qu'elle est en réalité. On en parle comme si elle possédait de la concrétude, un corps distinct, un visage, en nous apatant par ses charmes. On devrait en chercher les causes dans la formation même de son propre langage ; nos réflexions se reflètent dans nos propos, mais aussi dans la représentation mentale des mots. Les choses semblent compliquées, c'est pourquoi je préférerais m'expliquer...

La langue roumaine consacre à ladite notion des significations neutres. L'ambiguïté se retrouve dans la formule indéfinie qui dit que « la vérité est au milieu », ni de la part de l'un, ni de la part de l'autre. Les doutes remplacent les certitudes et vice versa. En fonction des circonstances, on hésite entre le devoir et le penchant, le devoir de dire la vérité et le penchant – justifié pragmatiquement – de la cacher. La seule localisation un peu plus ferme provient du latin, lorsqu'on admet que, *in vino veritas*, (« la vérité est dans le vin ») – en d'autres mots, elle est à la base des maux de tête mêmes, au moment où le parler euphorique ne peut plus se censurer. En revanche, le français et l'italien consacrent à la vérité une dignité féminine (la vérité, la verità), en dissociant l'attribut incontestable de la beauté d'avec les appellations négatives (la perfidie et le mensonge) fatalement héritées par toutes les descendantes d'Eve. C'est notamment la raison pour laquelle la plupart des peintres, des

sculpteurs et des philosophes s'appliqueront à exposer surtout le côté agréable, attrayant et éducatif de la vérité.

* * *

A partir de Nietzsche, les philosophes se sont montrés optimistes quant à la possibilité d'une ouverture vers l'art, ouverte à la fois vers la meilleure spéculation. L'une des présuppositions concernant l'art dit que dans l'œuvre d'art il y a une vérité cachée ou camouflée qui doit être trouvée, localisée et « tirée au clair ». Les philosophes du XX^e siècle ont plaidé en faveur d'une complicité entre art et vérité. L'art – dit Heidegger – est “la mise en oeuvre de la vérité”; elle “instale” la vérité dans le monde. L'oeuvre d'art facilite l'émergence de la vérité, le sortir de l'oubli de l'être, de son cachement multimillénaire. Les plasticiens sont vus en tant que “instalateurs de la vérité”, soit qu'il s'agisse d'assemblage d'objets, soit dans les collages avec lesquelles signifient des idées et concepts les plus sophistiqués.

Il y a de la vérité en peinture. C'est Derrida qui le disait, dans l'un de ses livres le plus importantes (*La vérité en peinture*, Flammarion, Paris, 1978). Il identifiait quatre hypostases de la vérité en peinture: la vérité comme « présentation » (la vérité soustraite à toute représentation), « représentation » (la vérité portraitisée de manière allegorique), comme « dé-voilement » (regardant le sens propre de présentation ou d'une représentation) et comme « adéquation » (concernant le sujet peint ou la fidélité au réel). De cette façon, on a plusieurs « visages » de la vérité: l'une du sujet évoqué, l'autre de la représentation fidèle et adéquate, l'une au sens propre, sans aucune équivoque, une vérité concernant l'authenticité ou la falsité de l'oeuvre, mais aussi la vérité représentée *dans son propre portrait*. Les peintres ont choisi d'associer allegoriquement la vérité et la femme (belle, séduisante, mais incompréhensible), surprise dans sa nudité (sans voiles), localisé dans un puits, endroit d'où elle cherche à sortir à la surface, à la lumière.

* * *

Comment est-elle représentée la vérité dans son portrait même ? L'image préférée des artistes classiques s'arrête aux formes séduisantes du nu féminin. On peut la retrouver chez Botticelli, comme antithèse de la calomnie, dans la toile au même titre (*Calunnia di Apelle*, 1495). Cesare Ripa, dans sa célèbre *Iconologie* (1603), décrit la vérité dans le contour d'une femme nue, une jambe sur le globe terrestre, tenant dans une main le soleil et dans l'autre un livre largement ouvert et un rameau de palmier. Quelle est la signification de chaque détail ? La nudité pourrait suggérer la simplicité et la pureté naturelle. Le soleil est l'ami de la vérité, l'illuminant vivement de ses rayons distribués de manière radiale. Le livre abrite entre ses couvertures la sagesse profonde ou la vérité cachée des choses. L'artiste suggère ainsi que la vérité, comme valeur souveraine, est au dessus du monde, en attirant l'attention sur son autorité et sa grandeur.



Sandro Botticelli, *Calunnia di Apelle* (1495)



Cesare Ripa, *Verità* (1603)

Plusieurs représentations modernes font voir la vérité dans des vêtements mythologiques, en assumant la paternité du Temps ; celui-ci intervient fermement pour l'arracher aux bras du mensonge et de l'envie. C'est le motif exercé, entre autres, par Annibale Carracci, Rubens, Nicolas Poussin, Giovanni Battista Tiepolo et François Le Moine. Dans leurs œuvres, la vérité se montre fragile, vulnérable, jouissant pourtant de la protection affectueuse de son père, celui qui la défend contre les attaques ennemies.



Nicolas Poussin, *Il Tempo e la Verità* (1641)



G. Tiepolo, *Il Tempo scopre la Verità e fuga la menzogna* (1744)

« Les visages » de la vérité



Annibale Carracci, *Allegoria della Verità e del Tempo* (1584) François Le Moine, *Le Temps révélant la Vérité* (1737)

Un thème de la même richesse est celui de *la vérité cachée au fond d'un puits*. On le retrouve dans deux des toiles de Jean-Léon Gérôme (environ 1895), mais aussi chez un certain Edouard Debat-Ponsan (1898). Les artistes surprennent au début une vérité enfoncée dans l'obscurité du puits qui reflète la lumière à l'aide d'un miroir, mais aussi une autre, parvenant à s'élever à la surface malgré la résistance de ses opposants. Son attitude fait voir la tension, étant décidément belliqueuse, en faisant penser aussi à la toile de Delacroix, *La liberté guidant le peuple*. D'ailleurs, dans les représentations de l'époque, *la liberté et la vérité semblent se confondre*, comme on peut le constater chez un sculpteur tel Austin Dumont. Révélée dans sa nudité et sa beauté, la vérité respandit de force et de séduction.



Jules-Joseph Lefebvre, *La Vérité*



Jean-Léon Gérôme, *La Vérité au fond du puits*



Édouard Debat-Ponsan, *La Vérité sortant du puits*

Dans *La Vérité* (1870), Jules-Joseph Lefebvre insiste surtout sur ces qualités. Enrichie de quelques éléments inédits (la torche et la couronne), l'image deviendra le modèle de la *Statue de la Liberté*, réalisée toujours par un Français – Frédéric Auguste Bartholdi – à Paris et à New York. La vérité est ici le symbole de la solidarité, de l'émancipation et du pouvoir. Il n'y a que la toile du peintre autrichien Gustav Klimt qui mettra l'accent sur le côté érotique et légèrement misogyne de la représentation de la vérité, impression fournie par l'association de la femme au serpent – symbole de la perfidie et de l'hypocrisie.



Eugène Delacroix, *La Liberté guidant le peuple* (1830)



Augustin Dumont, *La Vérité* (1865)

Comment devrait-on donc se rapporter au « corps » de la vérité ? Le choix de la nudité nous renvoie à l'érotisme et au désir. La femme-vérité constitue l'objet d'une attraction irrésistible. Posséder la vérité veut dire posséder la connaissance. Enveloppée et vêtue excessivement, elle soulève des suspicions. C'est précisément pourquoi elle doit être libérée du poids des apparences et « dévoilée », révélée. Le miroir symbolise la capacité de refléter – terme qui vise à la fois la réflexion (comme pensée) et la réflexion (comme effet de lumière). La vérité a besoin de miroir, non pas pour s' admirer, mais pour se reconnaître.

La pensée nous fournit des images articulées selon les caprices de notre vocabulaire et de la grammaire implicite. Telle est l'explication du fait qu'au moment où les Français évoquent la vérité, ils pensent tout d'abord... à la femme (*cherchez la femme!*), en prenant son corps pour prétexte de la délectation de la symbolisation et de l'allégorisation. D'autres peuples, y compris les roumains, préfèrent, en revanche, cultiver l'équivoque. La vérité n'a ni corps, ni visage ; on la retrouve « au milieu », ou...dans le vin. Le vin... latin, grec, méditerranéen.

« Les visages » de la vérité



Augustin Dumont, *La Liberté éclairant le monde*, Paris (1833)



Frédéric Auguste Bartholdi, *La statue de la Liberté*, New York (1886)



G. Klimt, *Nuda veritas*, 1899



Landelle Ch. Zacharie, *In vino veritas*, 1812



Franz von Stuck, *In vino veritas*, 1892

Parte quarta

Il Mediterraneo. Dal valore delle città alle città dei valori

di Josè Gambino

Le città mediterranee, per molti secoli, hanno detenuto il primato sul mondo conosciuto. Possiamo citare, al riguardo, la *Golden Age*, cioè l'età classica, allorché alla fase del potere pluricentrico (connesso alle *polis* o città-stato greche) era seguita la fase del potere bicentrico (con la divisione tra Roma e Cartagine) e infine la fase del potere monocentrico, quando Roma era *Caput Mundi*.

Anche in età medievale si era assistito alla presenza di città mediterranee con vaste influenze intercontinentali, come le Repubbliche marinare di Genova, Venezia, Amalfi e Pisa.

Con la scoperta dell'America, però, le città mediterranee perdono il loro primato intercontinentale e per loro inizia il "crepuscolo degli dei". Il Mediterraneo non è più il *Mare Nostrum*, come al tempo dei Romani, ma, sul piano ambientale, è diventato un *mare monstrum*, a causa dei forti tassi di inquinamento (Gambino, 1992, pp. 90-101), e sul piano geopolitico è diventato un mare di altri, dato che le città mediterranee si sono dequalificate passando da capitali del mondo a capitali regionali o nazionali.

Nessuna città mediterranea (neppure la più potente, Barcellona), oggi, difatti, rientra tra le capitali del mondo in cui, invece, risultano inserite Tokio, New York e Londra (Dematteis, 1999, p. 369), già dalla metà del XX secolo, e le principali città del Dragone (cioè della Cina), a partire dal XXI secolo.

La geografia del potere urbano universale, perciò, si è trasferita dalle città del Mediterraneo alle città poste sulle sponde dell'Atlantico, cui recentemente si sono affiancate le città poste sulle sponde del Pacifico.

Restando in ambito europeo, va sottolineato anche il regresso dell'importanza dei porti delle città mediterranee, come Genova o Marsiglia, la cui forza propulsiva è oggi nettamente superata dai porti di città poste nella sezione settentrionale di questo continente (come Rotterdam e Londra); in tal modo gli operatori del settore riescono ad attrarre una quantità enorme di merci che, paradossalmente, attraversano il Mediterraneo, ma preferiscono non sostare e proseguire per attraccare negli scali del Nord Europa.

La gerarchia europea, individuata dallo Schema di Sviluppo dello Spazio Europeo (CSD, 1999) ha individuato l'esistenza in Europa di un'area centrale a forma di pentagono delimitato dalle città di Londra, Amburgo, Monaco, Parigi e Milano (De Matteis – Rossignolo, 2006, pp. 69-70). Come si nota da questo "pentagono" sono escluse tutte le città costiere mediterranee.

Nel corso degli ultimi anni, peraltro, le città dei paesi europei che si affacciano sul Mediterraneo sono state particolarmente coinvolte nella Grande Crisi, che ha colpito la Spagna, l'Italia e, in forma ancor più tragica, la Grecia, come attestano gli scioperi e le violente contestazioni che si sono susseguite a più riprese ad Atene.

Le tensioni geoeconomiche di questi paesi sono seguite alle tensioni interniche che avevano sconvolto alcuni anni fa le aree che confluivano nella Jugoslavia e che successivamente avevano formato vari enti statali. Nella riva sud del Mediterraneo, invece, si è verificata l'esplosione delle tensioni geopolitiche che hanno trovato il massimo riferimento territoriale, in molti casi, proprio nelle città più importanti di questa fascia territoriale.

I primi mesi del 2011 saranno ricordati per le rivoluzioni democratiche e popolari, che hanno avuto come scenario il Mediterraneo, già nel passato al centro di conflitti e instabilità; rivoluzioni che hanno sorpreso il mondo intero per la tenacia dimostrata dai promotori nel voler rovesciare regimi autoritari e corrotti. La rivolta ha avuto origine in Tunisia e si è in seguito diffusa a macchia d'olio in quasi tutta la regione nordafricana e vicino orientale, acquisendo dunque i caratteri di trasversalità e arrivando a interessare Egitto, ma anche Siria e Libia, e in misura minore Algeria e Marocco (Lemmi – Chieffallo, 2012, p. 106).

La Primavera Araba è stata, però, un rinascimento di breve durata: gli eventi più recenti, difatti, hanno dimostrato la sua notevole fragilità, tant'è vero che sezioni intere di paesi della riva sud del Mediterraneo sono state coinvolte nell'avanzata dell'ISIS che ha occupato nell'area oggetto della nostra indagine ampie porzioni della Libia e ha provocato varie vittime in Egitto e in Tunisia con attentati che hanno scelto, per esempio, città capitali di Stato come Tunisi che rischiano di diventare aree del turismo negato. L'esplosione delle tensioni geopolitiche nella riva sud rischia di ampliare notevolmente la questione dei migranti, cioè di quelle masse che si imbarcano in vari porti del Mediterraneo per raggiungere le coste e i centri urbani della Sicilia in una serie di viaggi della speranza che, purtroppo, spesso si sono trasformati in viaggi della tragedia trasformando il Mediterraneo in grande "cimitero marittimo".

In effetti, oggi il Mediterraneo non riesce ad imporre un proprio modello di città ad aree esterne, ma importa il modello proveniente da altre aree. Così le città della riva nord si assimilano a modelli importati dagli USA, che hanno esportato il simbolo della città verticale, mentre le città della riva sud si assimilano ai caratteri tipici della città araba, le cui origini sono in aree esterne al Mediterraneo.

La questione delle città, comunque, per il Mediterraneo è una questione centrale, sia sul piano quantitativo, perché la popolazione che vive nelle aree

litoranee al 90% è costituita da popolazione urbana, sia sul piano qualitativo, perché la città costituisce il nodo delle reti, nel senso che dalla città emanano quasi tutte le grandi questioni che gravano sul Mediterraneo:

- la questione demografica;
- la questione ambientale;
- la questione sociale;
- la questione culturale;
- la questione turistica;
- la questione commerciale;
- la questione industriale;
- la questione trasportistica.

Per fare fronte alle questioni urbane sopracitate, nel Mediterraneo occorre, perciò, realizzare un progetto strategico.

La premessa di questo progetto è che per il futuro bisogna transitare dal valore della città alla città dei valori. Bisogna mettere in atto un modello di sviluppo autocentrato e autopropulsivo basato sulla valorizzazione del *genius loci*, cioè dei potenziali nodi di forza territoriali, che finora solo in poche città del Mediterraneo (come Barcellona) è diventato già operativo.

Per attuare un ampio e articolato processo di rivalutazione di quest'area bisogna ispirarsi a modelli innovativi di politica urbana, come quelli predisposti dall'Unione Europea in un programma di ricerche denominato "*City Action Research*", in cui si evidenzia che la rigenerazione delle città può essere conseguita perseguendo tre obiettivi fondamentali: a) una maggiore coesione tra socialità e centralità (chiamata *agora city*); una più oculata conservazione e sostenibilità ambientale (chiamata *sustainable city*); c) una migliore identità locale rispetto alla omologazione globale (chiamata *global-local city*).

Un primo elemento di grande rilievo da perseguire nella trasformazione urbana si deve basare sul seguente criterio ispiratore: non una crescita quantitativa, imperniata sull'espansione topografica dell'insediamento, ma una "crescita" qualitativa, imperniata su processi di recupero e di valorizzazione di aree interne all'attuale struttura insediativa. Va evitata, così, quella patologica e spesso ingiustificata dilatazione delle aree urbane cui non ha corrisposto una vera diffusione dell'"effetto città", dato che i nuovi quartieri si sono spesso configurati come esempi di periferia degradata. Occorre, perciò, trasformare le aree urbane mediterranee di grandi dimensioni da città-cemento in città-armonia.

Nel processo ispirato dal "costruire dentro la città già costruita, anziché costruire fuori dalla città", vanno messe in atto le seguenti metodologie operative: il riuso al posto della mera conservazione, il recupero degli spazi vuoti al posto della individuazione di nuove aree, l'impero creativo al posto del regolamento limitativo (Gambino, 2005, p. 49).

L'attrattività di una città dipende, quindi, dall'immagine che suscita nel mondo, come una "vetrina" che espone i suoi spazi. In questo senso, un ruolo

fondamentale svolgono i mass media. Infatti pubblicità, televisione, cinema, letteratura, giornali, riviste di moda, siti internet sono i moltiplicatori della visibilità di un luogo e i creatori dell'effetto magnetico su un pubblico di fruitori sempre più ampio, più internazionale, più diversificato (Gambino, 2013, p. 322).

La bellezza al potere. È questo l'obiettivo che si stanno ponendo numerose città che tendono ad attrarre rilevanti flussi di investimenti e di turisti (Gambino, 2013, p. 321), partendo dal presupposto che la città è – o, comunque, deve essere – un'opera d'arte.

Sono numerose le città d'acqua, protagoniste di grandi eventi a carattere internazionale, che sono state capaci di utilizzare il proprio *waterfront* urbano-portuale come grande "palcoscenico" (Giovinazzi, 2010, p. 379).

Varie città mediterranee negli ultimi anni hanno puntato su una diversa relazione città-porto, al fine di innescare la riqualificazione dell'intero tessuto urbano, così che oggi quello del rinnovamento delle funzioni portuali è divenuto uno dei fenomeni più significativi a livello globale (De Capua, 2010, p. 385).

A tal riguardo, tenendo conto anche dei risultati dell'indagine condotta da Costa e Van der Borgh (2008), si evince che gli orientamenti manifestatisi più frequentemente, per valorizzare anche turisticamente il fronte urbano costiero, riguardano i seguenti settori di intervento: la mobilità; il fattore ambientale; le attività culturali e quelle destinate alla fruizione ricreativa e sportiva del tempo libero, comprensiva della *night life economy*; il ruolo degli *hallmark event*.

Una prima tendenza nei progetti di recupero del waterfront ha riguardato il potenziamento delle infrastrutture di trasporto. Tale operazione si è rivelata essere una precondizione di prioritaria importanza per raggiungere quel livello di accessibilità, sia intra-metropolitana sia inter-metropolitana, necessaria per promuovere lo sviluppo delle attività produttive e il consolidamento del clima socioeconomico urbano e per consentire un'adeguata accessibilità sia alla popolazione residente sia ai flussi turistici (Gambino, 2005, p. 43).

Una seconda tendenza di particolare rilievo ha riguardato la progressiva internazionalizzazione del fattore ambiente nelle dinamiche e nelle politiche di rigenerazione territoriale attraverso la promozione della *green economy* (Zamboni, 2011).

Proprio il nuovo approccio alla valorizzazione ambientale sta guidando il disegno di riterritorializzazione che si manifesta in molte aree con l'assunzione dello sviluppo sostenibile come obiettivo politico condiviso. La riqualificazione del sistema urbano passa attraverso l'incremento degli spazi verdi attrezzandoli e rendendoli fruibili all'intera collettività e ai *city users*, realizzando vere e proprie reti ecologiche, promuovendo un sinergico equilibrio nel rapporto città-natura e puntando non più sulla *ville intense* ma sulla *ville légère* (Gambino, 2013, p. 323).

Una terza tendenza nei progetti di recupero del waterfront ha riguardato la valorizzazione delle risorse culturali come mezzo per innalzare la qualità della vita e attrarre investimenti.

Difatti, il capitale culturale genera un'economia "simbolica", che diventa poi un'economia reale, traducendosi in nuove geografie, in spazi nuovi o rinnovati, in vie ridisegnate o riorganizzate, che arricchiscono, così, l'immagine della città, la rinforzano e la rendono competitiva nei confronti di altre città.

In tale prospettiva si stanno sempre più incentivando gli interventi destinati alla nascita di città creative e si vanno sempre più affermando quartieri di alta specializzazione che innalzano la visibilità esterna delle aree urbane qualificandole come "città della moda", "città dei musei", "città della musica", "città dei teatri", "città della conoscenza". In questi quartieri creativi non basta, però, realizzare strutture materiali ma è importante l'atmosfera che le città riescono a suscitare per essere definite come territori che generano emozioni (Gambino, 2013, p. 323). È il caso, ad esempio, di Salerno che sta puntando sull'evento, denominato le "luci d'artista" per qualificare il suo ruolo di città creativa (Plutino, 2013, pp. 243-247).

Un quarto elemento sul quale hanno puntato varie aree urbane ha riguardato il ricorso all'organizzazione di *hallmark event* (eventi di livello internazionale) come catalizzatori di sviluppo urbano e come vetrina internazionale per la città.

Questo strumento si è dimostrato particolarmente efficace nel caso del sistema metropolitano di Barcellona, consentendo in un arco di tempo relativamente ristretto di raggiungere i seguenti obiettivi:

- completare la riqualificazione delle aree di waterfront più pregiate;
- colmare il divario infrastrutturale esistente nei confronti delle altre realtà metropolitane europee;
- avviare un processo virtuoso di trasformazione urbana nel medio e nel lungo periodo;
- attrarre un numero molto ampio di flussi turistici.

La grande operazione di ridisegno urbano avviata nella fase pre-Giochi olimpici, fino ad arrivare a quella successiva al Forum delle culture del 2004, riflette il ruolo fondamentale assegnato al grande progetto di architettura, che individua nello spazio pubblico il fattore generatore di tutte le operazioni da compiere per l'intero sviluppo della città (De Capua, 2010, pp. 386-387).

L'insieme di tali operazioni strategiche su piazze, strade, passeggiate, parchi, giardini, ecc. determina il cambiamento qualitativo generale, «ricercando l'equilibrio tra pubblico e privato, tra pedone ed automobile, tra spazio verde e spazio edificato, tra tradizione e modernità» (Capobianco-Capobianco, 2002, p. 446).

Barcellona si è configurata così come il modello di riferimento più avanzato per la riqualificazione del *waterfront* delle città mediterranee.

Anche Valencia ha sfruttato l'opportunità di un grande evento, rigenerando i tessuti urbani affacciati sull'acqua attraverso alcuni interventi puntuali nel rispetto dell'esistente. In occasione della XXXII *America's Cup*, la città marittima è stata capace di produrre una vera e propria metamorfosi delle sue rive

fluviali e della Darsena interna all'area portuale in un grande parco urbano, uno spazio verde che attraversa il centro storico per arrivare fino al mare come elemento di connessione tra l'entroterra e il litorale.

Sul *waterfront* della città sono stati avviati diversi interventi che, nell'ambito di un progetto unitario, hanno permesso il rinnovamento e l'ampliamento dell'area portuale, il recupero dei quartieri degradati e la bonifica di alcune aree industriali dismesse, creando punti di interesse e spazi di attrazione che restituiscono un'immagine rinnovata al centro urbano (Giovinazzi, 2010, p. 380). Il progetto della "Città delle arti e delle scienze" di S. Calatrava è divenuto, per Valencia, un luogo di grande attrazione turistica garantendo una facile connessione della città con il mare, con il prolungamento del *Paseo de la Alameda* e la nuova *Avenida de Francia*, un quartiere residenziale, le attrezzature del nuovo porto ampliato per la Coppa America del 2007 ed il circuito di Formula 1, veri luoghi emergenti a cui è affidata oggi l'immagine contemporanea e rinnovata della città.

Anche a Marsiglia sono in corso di attuazione delle trasformazioni grazie al progetto di interesse nazionale denominato *Marseille Euroméditerranée*, la cui idea originaria risale al 1993.

«Euroméditerranée» è un'operazione che si prefigge di rendere Marsiglia una metropoli di primo piano nel futuro scenario di sviluppo all'interno del bacino mediterraneo.

Il progetto costituisce la più grande operazione di trasformazione urbana attualmente in corso in Francia ed ha lo scopo di rivitalizzare il territorio di Marsiglia, attraverso la creazione di strutture prestigiose in grado di ricostruire nuove centralità nella zona nord della città, e cercare di colmare, così, le due storiche separazioni: quella sociale tra area nord e area sud e quella fisica tra porto e città, mediante l'inserimento di servizi connessi alle attività marittime (De Capua, 2010, p. 398).

Come risulta da un'importante inchiesta condotta da Dardani (2005, p. 9), ad oggi, in Italia il modello più affermato e consolidato di valorizzazione dell'affaccio a mare resta quello di Genova.

La città, sfruttando l'occasione delle manifestazioni colombiane del 1992, ha attirato investimenti statali per 300 milioni di euro e ha ottenuto, a fine Expo, le aree a un prezzo simbolico. Il ruolo di capitale europea della cultura, svolto da Genova nel 2004, ha calamitato nel capoluogo ligure nuove risorse finanziarie e stimolato iniziative che hanno prodotto un'ulteriore promozione del settore turistico. In effetti, Genova ha intrapreso un esperimento pilota in Italia: dare al suo porto abbandonato una nuova vita. Il progetto ha rimodernato audacemente le strutture esistenti. Obiettivo: creare uno spazio fruibile da tutti, un polo culturale e di ritrovo pubblico legato al mare, un proseguimento della città vecchia dei mitici carruggi.

Genova ha dato un nuovo volto ai vecchi *docks* creando uno spazio ludico e culturale che richiama sempre più visitatori. Il nuovo porto si configura, perciò,

come il motore dello sviluppo per il presente e per il futuro (Gambino, 2005, pp. 48-49).

Il polo d'eccellenza dell'Italia meridionale nell'innovazione urbana con particolare riguardo al recupero del waterfront è costituito da Salerno. Difatti, questa città ha poggiato le sue strategie e le sue scelte nelle tipologie di interventi da mettere in atto, sull'idea-forza della "qualità". Si è deciso, così, di affidare ad esperti di livello internazionale la realizzazione di un alto standard di urbanità nell'attuazione delle iniziative.

Per quanto riguarda la riva sud del Mediterraneo, le città appaiono in grave ritardo nella valorizzazione del loro waterfront. In tale contesto un'eccezione positiva è data da Alessandria.

In questo caso, l'elemento motore del processo risulta essere un grande edificio di singolare architettura che deve connotare l'area raccogliendo in sé simboli e metafore del rinnovamento. La nuova *Biblioteca alessandrina*, inaugurata nel 2002 e progettata dallo studio norvegese Snøhetta, infatti, tende non solo ad evocare la culla del sapere e della scienza antica, ma vuole essere anche simbolo di conoscenza, comprensione e tolleranza; deve rappresentare la finestra attraverso la quale il mondo guarda l'Egitto e questo guarda al Mediterraneo ed al resto del mondo (De Capua, 2010, pp. 402-403).

In definitiva, la strategia unificante, che ha accomunato le città costiere nel recupero del waterfront, si è legata, quasi sempre, alle nuove dimensioni concettuali che stanno ispirando gli interventi più illuminati: l'"umanesimo urbano" e il "rinascimento urbano".

Va evidenziato, peraltro, che oggi non è più il tempo delle "città-isola", ma delle "città-rete", cioè delle città in grado di intessere relazioni stabili con l'esterno, sia vicino che lontano. Le città, che non si organizzano per inserirsi nell'armatura urbana non solo locale, regionale e nazionale, ma anche internazionale, non potranno fruire di prospettive positive nella società post-industriale, per cui subiranno il globale senza riuscire a valorizzare il locale.

Ad un Mediterraneo che oggi, da vari ambienti politici e culturali, viene visto come un muro d'acqua, bisogna, perciò, contrapporre un'immagine di segno opposto, quella di una rete tessuta tra le sponde.

Si deve, perciò, pensare ad alleanze urbane che possono ricondursi a due tipologie fondamentali: la prima tipologia si riferisce ad alleanze territoriali tra città vicine; la seconda si riferisce ad alleanze territoriali tra città anche lontane tra di loro, ma unite da storia comune e/o da obiettivi materiali e immateriali comuni.

Reti di alleanze territoriali tra aree vicine si sono formate già da tempo sulla base delle interrelazioni tra città di diversa dimensione che non vivono più come *insulae* staccate le une dalle altre, ma convivono intessendo rapporti strettissimi tra loro, come se queste città vivessero all'interno di un arcipelago urbano.

A tal riguardo, è da sottolineare che si sta formando una grande nebulosa urbana – definita "megalopoli mediterranea" – che sta mettendo in relazione le

aree metropolitane dell'Italia del nord, della Francia meridionale e della Spagna nord-orientale, utilizzando i poli fondamentali di Venezia, Milano, Torino, Genova, Marsiglia, Barcellona in un unico grande sistema urbano-territoriale, ancora in formazione, che si assimila, come insieme di sistemi metropolitani, a realtà già formate come le megalopoli del Nord-Est degli USA, le megalopoli dell'Europa occidentale, le megalopoli giapponesi.

Una precisazione va fatta: le megalopoli sopra indicate non debbono puntare su una cementificazione totale degli spazi, ma debbono impegnarsi sull'integrazione tra aree urbane, aree rurali e aree naturali all'interno di un unico sistema di assetto territoriale che, come nel caso della megalopoli mediterranea, può superare anche i confini di Stato e, quindi, costituire un organismo integrato *de facto*, anche se non riconosciuto come organismo *de iure*.

All'interno della megalopoli mediterranea, una stretta collaborazione è già in atto ed ha un nome suggestivo: il "Mito", che non è il mito dei Greci, ma è l'alleanza di Milano e Torino che hanno preso consapevolezza che, prese singolarmente, non possono competere con le grandi capitali dell'Europa del Nord e hanno deciso di mettere in atto progetti di sviluppo complementari e integrati.

La megalopoli mediterranea riguarda, però, solo il Mediterraneo settentrionale, cioè, non a caso, la macroarea più avanzata, mentre non esistono forme così complesse e così ampie di nebulosa urbana nelle aree meno avanzate; in queste ultime, difatti, non esistono flussi di relazione, non solo materiali, ma anche immateriali, su spazi tanto estesi da fare individuare la nascita di un organismo simile per l'area centro-mediterranea o sud-mediterranea. Le aree metropolitane, difatti, nelle aree in ritardo, sono ancora distanti tra di loro e spesso sono gravate dalle forme tipiche del sottosviluppo.

Per quanto concerne le alleanze territoriali nell'ambito del Mediterraneo, sempre tra città vicine, si possono citare gli esempi di aree turistiche che non si basano più su singoli poli urbani, ma su reti, per cui per i geografi queste macroaree si connotano come regioni turistiche.

Ci riferiamo alla regione turistica del Mediterraneo nord-orientale, che si estende, in modo pressoché continuo, per ora sul versante italiano dell'Adriatico – comprendendo una miriade di centri del Friuli Venezia Giulia, del Veneto, dell'Emilia Romagna (dove trova in Rimini il polo più importante), delle Marche e che nel futuro potrà trovare un'interfaccia sull'altro versante dell'Adriatico corrispondente alla penisola balcanica che, dopo la crisi interetnica, sta rapidamente tornando a costituire un polo di attrazione turistica.

A differenza della regione turistica adriatica, in cui si rilevano flussi di relazione strettissimi tra i vari poli, ancora in formazione risulta la regione turistica del Mediterraneo nord-occidentale, che parte dalla Toscana (Versilia), prosegue in Liguria (Riviera di Levante e di Ponente) e, attraverso la Costa Azzurra e l'area di Tolone, si spinge fino alla Costa Brava. La presenza di poli appartenenti a vari Stati (Italia, Francia e Spagna), finora, ha frenato l'interrelazione complessiva di questa "regione turistica", mentre è già forte quella infranazionale (Gambino, 2005, pp. 35-36).

Per quanto riguarda la seconda tipologia di alleanze territoriali, cioè quella che riguarda città mediterranee poste anche a notevole distanza l'una dall'altra, va sottolineato che una serie di reti è stata incentivata dall'Unione Europea. Ci riferiamo al programma METAP (Mediterranean Technical Assistance Programme), un network di cooperazione di città costiere del Mediterraneo per politiche di conservazione ambientale.

Un secondo esempio è dato dal Comitato Euromed, al cui interno operano città dell'Unione Europea e città della sponda sud ed est del Mediterraneo, che riguarda una serie di interventi comunitari attraverso il progetto Europed-Pact per programmi di cooperazione decentrata tra i governi urbani.

A Palermo, inoltre, nel 2000 è stato costituito il COPPEM, Comitato Permanente per il Partenariato Euromediterraneo dei poteri locali e regionali, che si propone l'obiettivo di coinvolgere le città e i territori attraverso strumenti di co-sviluppo locale basati anche sulla realizzazione di incubatori di impresa e di forme di delocalizzazione industriale, ispirate a forme di partecipazione alla promozione della riva sud del Mediterraneo.

Tali azioni dell'Unione Europea, anche se animate da buoni propositi, non sono riuscite, però, a dare un contributo significativo per sconfiggere il circolo vizioso del sottosviluppo della riva sud e della riva est del Mediterraneo.

In riferimento all'opportunità di realizzare un sistema di trasporti terrestri integrato per il Mediterraneo, alcuni anni fa, nel corso del Forum EUROMED di Napoli, è stato proposto anche di completare la cornice litoranea, ferroviaria e stradale del Mediterraneo che, partendo da Gibilterra e passando per il Maghreb e il Medio-Oriente, arrivi al Bosforo e, da qui, risalendo i Balcani, segua i versanti costieri dell'Italia, passando in Francia e in Spagna, per ritornare a Gibilterra.

Secondo questo Forum, la cornice circummediterranea avrebbe un riflesso materiale di collegare tutte le città costiere con i loro porti e un valore ideale come simbolo visibile di un'area integrata.

In quest'ottica, acquistano un alto significato le reti interuniversitarie, come ad esempio quella già realizzata, con il fine di effettuare analisi e fare proposte sul Mediterraneo, da atenei del *mare nostrum* (Messina e Cordoba) e d'oltre Oceano (l'Università della Virginia). Per l'attuazione di un'organica programmazione, occorre, perciò, un'integrazione tra politica del territorio (cui sono chiamati a collaborare tutti gli enti di gestione) e scienza del territorio (cui sono chiamate a collaborare tutte le discipline coinvolte nello studio teorico e/o applicato delle questioni relative al Mediterraneo). Nell'ambito della partecipazione attiva – sia sul piano dell'analisi che sul piano delle proposte – da parte delle strutture universitarie, un ruolo significativo è chiamata a svolgere la geografia, che, nel corso degli ultimi decenni, ha compiuto un grande salto di qualità, imperniato sulla trasformazione da disciplina prettamente descrittiva a disciplina problematica.

Si possono programmare anche forme di partenariato tra aree lontane che sono collegate da fattori storici e culturali e che possono essere inserite all'in-

terno di itinerari turistici, anche se appartengono a Stati diversi. Ci riferiamo, per esempio, a “reti del gusto”, impennate su itinerari che seguono sinergicamente le “rotte dei saperi e dei sapori”. Possiamo citare, al riguardo, l’esistenza, a livello europeo, della rete delle città del vino, che potrebbe essere estesa anche ad altre città mediterranee, specializzate in questo settore.

Si possono, altresì, mettere in atto reti legate ad antichi mestieri, nell’ambito dell’artigianato storico, come alleanze tra le città della ceramica, le città del ferro battuto, le città del ricamo d’arte.

Altre reti possono essere legate agli spostamenti storici di comunità da una parte all’altra del Mediterraneo, come le minoranze etno-linguistiche, mettendo a sistema le zone di residenza attuale con le fasce territoriali di provenienza (come il caso degli Albanesi della Sicilia o dei Grecanici della Calabria) (Gambino, 2009, pp. 33-37). Un’altra rete di alto profilo può essere vincolata alle grandi civiltà del passato del Mediterraneo, mettendo in contatto centri che hanno le stessa origine, come Siracusa e Atene per la civiltà greca, come Granada e le città musulmane per la civiltà araba, come molte città della Sicilia centrale e della Meseta Spagnola per la civiltà della colonizzazione baronale.

In definitiva, la vera sfida delle alleanze si potrà vincere soprattutto se si riuscirà a mettere al tavolo del confronto e del dialogo interculturale le città come espressione delle tre grandi religioni (ebraica, cristiana e musulmana) dai cui rapporti dipenderà in gran parte se il Mediterraneo costituirà un’area-frattura o un’area-cerniera tra i popoli.

I rapporti tra le città del Mediterraneo potrebbero, perciò, evolversi in tre tipologie di scenari:

- 1° scenario negativo: l’unità senza diversità;
- 2° scenario, anch’esso negativo: la diversità senza unità;
- 3° scenario, positivo: l’unità nella diversità.

Volendo tracciare una nota conclusiva della presente ricerca, possiamo evidenziare che, prima, lungo la cornice mediterranea, le città erano poche, piccole e distanti l’una dall’altra; ora sono molte, grandi e vicine l’una all’altra (530 città costiere, considerando quelle con oltre 10.000 abitanti); tanto vicine che il Mediterraneo non è, visto dal satellite, come la somma di tante città, ma come un’unica grande città: si va, quindi, progressivamente realizzando il passaggio dalla fase delle città del Mediterraneo al Mediterraneo-città, in quanto questo mare verrà a costituire una sezione fondamentale della cosiddetta *Ecumenopolis litoralis*, cioè di quel processo di localizzazione diffusa di attività e popolazione urbana lungo le coste, che tende a caratterizzare sempre più il nostro pianeta.

A questo punto è opportuno evidenziare l’auspicio che per le città del Mediterraneo si apra una nuova frontiera in cui al potere si possano trovare non città del caos, della guerra, della dittatura, ma città dell’armonia, della solidarietà, della democrazia, in una prospettiva di un Mediterraneo emblema della pace e della prosperità condivisa.

Riferimenti bibliografici

- Capobianco L. – Capobianco F., *Barcellona città mediterranea*, in «Le città del Mediterraneo. Alfabeti, radici, strategie», a cura di Giovannini M. – Colistra D., Roma, Edizione Kappa, 2002, pp. 446-447.
- Committee on Spatial Development (CSD), *ESDP. European Spatial Development Perspective. Toward Balanced and Sustainable Development of the Territory of EU*, Final Discussion at the Meeting of Ministers responsible for regional/spatial planning of the European Union, Potsdam, 1999.
- Costa A. – Van Der Borg J., *Cluster di attività e trasformazioni metropolitane post-industriali*, Bologna, il Mulino, 2000.
- Dardani M., *Recupero aree portuali. L'Italia riparte da Genova*, «Il Sole 24 ore», 16 gennaio 2005, p. 9
- De Capua E., *Il waterfront nelle città del Mediterraneo*, in «Waterfront d'Italia. Piani, politiche, progetti», a cura di Savino M., Milano, FrancoAngeli, 2010, pp. 382-404.
- Dematteis G. – Rossignolo C., *Città e reti di città in Europa*, in «Geografie dell'Unione Europea. Temi, problemi e politiche nella costruzione dello spazio comunitario», a cura di Bonavero P. – Dansero E. – Vanolo A., Torino, UTET, 2006, pp. 60-74.
- Dematteis G., *Città, metropoli, reti urbane*, in «Geografia dell'economia mondiale», a cura di Conti S. – Dematteis G. – Lanza C. – Nano F., Torino, UTET, 1999, pp. 353-370.
- Gambino I., *Il Mediterraneo. Le strategie e gli interventi per la valorizzazione territoriale*, Messina, Andrea Lippolis Editore, 2009.
- Gambino I., *L'inquinamento degli ecosistemi idrici comunitari*, Bologna, Patron Editore, 1992.
- Gambino I., *Nuovi modelli di attrattività urbana e valorizzazione del waterfront: linee guida del progetto A.R.C.O." per la città di Messina*, in «Percorsi creativi di turismo urbano», «Beni culturali e riqualificazione nella città contemporanea», a cura di Cusimano G. – Mercatanti L. – Porto C.M., Bologna, Patron, 2013, pp. 321-332.
- Gambino I., *Turismo nel Mezzogiorno, rinascimento urbano e recupero del waterfront. Le prospettive dell'area dello Stretto*, Messina, Edizioni Di Nicolò, 2005.
- Giovinazzi O., *Waterfront urbano-portuali in Europa: tendenze in atto*, in «Waterfront d'Italia. Piani, politiche, progetti», cit., pp. 372-381.
- Lemmi E. – Chieftallo A., *Mediterraneo, Primavera Araba e turismo. Nuovi scenari di frammentazione territoriale*, Milano, FrancoAngeli, 2012.
- Plutino A., *Salerno, città creativa: le "luci d'artista"*, in «Percorsi creativi di turismo urbano», op. cit., pp. 237-249.
- Zamboni S., *L'Italia della green economy. Idee, aziende e prodotti nei nuovi scenari globali*, Milano, Edizioni L' Ambiente, 2011.

Territorio, Identità e Pluralismi: la Sicilia al centro del progetto Cluster Biomediterraneo in Expo 2015

di Vincenzo Russo

Premessa. Le novità di Expo Milano 2015

Da qualche anno si sente parlare della Fiera Espositiva Internazionale EXPO Milano 2015. Da quando il BIE ha assegnato all'Italia e a Milano il compito di "gestire" l'Expo tanto si è detto e scritto. Si è discusso del progetto, della complessità del programma e delle attività edilizie a esso connesse, delle criticità, dei ritardi, del malcostume che si è nutrito alle spalle di una colossale operazione edilizia e di sfruttamento territoriale. Pochi però hanno parlato dei contenuti (salvo nel momento in cui si svolge l'Expo) e soprattutto di quelli che ritengo essere tre grandi traguardi.

Il primo è il *numero dei Paesi partecipanti*. Per la prima volta nella storia dell'Esposizione Universale si è raggiunto il numero record di partecipazione di Paesi di centoquarantasette nazioni. Un numero eccezionale di Paesi che hanno aderito al progetto e deciso di partecipare alla Fiera Espositiva Internazionale EXPO Milano 2015 impegnandosi a trattare l'ambizioso tema "Nutrire il Pianeta, Energia per la Vita". Una partecipazione che dimostra l'attrattiva del tema, la sua forza di coinvolgimento e la capacità del Paese Italia di essere al centro dell'attenzione del mondo.

Il secondo traguardo risiede nella sua *logica inclusiva*. A dispetto delle numerose critiche relative al coinvolgimento delle multinazionali come la Coca Cola, McDonalds, Nestlé ed altre, Expo Milano 2015 è anche la Fiera dei piccoli. È nata con l'idea di essere quanto più inclusiva possibile, permettendo non solo alle multinazionali e ai Paesi più facoltosi di essere presenti ma anche ai più piccoli e poveri del mondo di potere raccontare la loro visione. Ecco che grazie a questa logica è stato possibile avere tra i padiglioni (in realtà nei Cluster di cui parliamo più avanti) anche i piccoli Stati incapaci di investire la cifra necessaria per avere un intero padiglione. Ciò vale anche per le piccole associazioni del mondo non profit che hanno avuto spazio presso aree ad esse dedicate come la Cascina Triulza. La partecipazione dei Paesi più piccoli e in

via di sviluppo credo che rappresenti una grande novità, perfettamente in linea con il tema della Fiera. Per la prima volta, infatti, si è facilitata la partecipazione di chi ha sempre avuto difficoltà a essere in Expo grazie alla realizzazione dei Cluster, ovvero dei luoghi di aggregazione tematica in grado di potere accogliere più Paesi, accomunati dall'interesse di rappresentarsi utilizzando la specificità di un prodotto o della zona di produzione che caratterizza il singolo Cluster.

I Cluster sono nove (sei dedicati espressamente a prodotti e suoi derivati – frutta e legumi, caffè, cacao e cioccolato, cereali e tuberi, spezie, riso – e tre dedicati a specifiche aree produttive – Isole, mare e cibo, Biomediterraneo, Zone aride). Essi sono padiglioni veri e propri finalizzati a spingere diversi Paesi a raccontare la loro visione e le loro specificità in relazione al prodotto o all'area produttiva che maggiormente li rappresenta. Ecco allora ritrovare la Costa D'Avorio all'interno del Cluster del Cacao e del Cioccolato per narrare tutto ciò che caratterizza il processo produttivo del loro cacao per fare accordi e creare network per future azioni di commercializzazione internazionale.

L'idea è di riprodurre le specificità dei paesaggi e delle atmosfere concernenti i temi del cluster, utilizzando all'interno degli spazi espositivi le più avanzate tecnologie interattive, capaci di raccontare la storia del prodotto e le specificità del consumo, della produzione e distribuzione, ma anche l'incidenza economica, la sostenibilità o le criticità energetiche ed ambientali che il tema del cluster porta con sé. Il Cluster è un interessante esperimento di rappresentazione e di narrazione ma al contempo di networking.

Il terzo traguardo è legato alla capacità di creare utili occasioni per riflessioni, dibattiti ed esperienze su un tema di grande valore contemporaneo, come quello dell'Alimentazione e dello Sviluppo Sostenibile.

Un tema tanto delicato e di grande attenzione politica e sociale da permettere all'Italia di vincere nella competizione per la gestione della Fiera contro altri programmi e città candidate. La nutrizione, la possibilità di garantirla a tutti e il suo sviluppo sostenibile, ha assunto una valenza politica, sociale ed economica tale da convincere i membri del BIE, responsabili di volta di volta dell'assegnazione della Fiera ad un Paese, a dare il compito all'Italia di guidare la progettazione dell'evento secondo questo delicato tema. Per la prima volta un EXPO UNIVERSALE non celebra il progresso e la tecnica, ma il CIBO e la TERRA. L'Expo è un'Esposizione Universale di natura non commerciale, una "vetrina" che, a prescindere dal suo titolo, ha come scopo principale l'educazione del pubblico. Esso può presentare i mezzi a disposizione dell'uomo per soddisfare le esigenze della civiltà, dimostrare i progressi realizzati in uno o più rami dell'attività umana, mostrare le prospettive per il futuro. L'Expo è quindi divenuto un evento unico in questo secolo, dedicato alle sfide dell'alimentazione, della nutrizione e dello sviluppo sostenibile. Al contempo è anche un'opportunità straordinaria di networking e un palcoscenico eccezionale dove presentare best practice e innovazioni all'avanguardia sul tema dell'alimentazione e della sostenibilità.

L'alimentazione come energia vitale del Pianeta diviene pertanto elemento di riflessione scientifica, culturale e di educazione e sensibilizzazione dei visitatori. Un'alimentazione che però deve rispettare i principi di base per uno sviluppo sostenibile fondato su un corretto e costante nutrimento del corpo, sul rispetto delle pratiche fondamentali di vita di ogni essere umano e sulla salute. Si tratta di un tema assai complesso che trova la sua più ampia declinazione in diversi filoni e capitoli tematici tra i quali si possono segnalare i seguenti:

- il tema della scienza e del ruolo della tecnologia per la sicurezza e la qualità alimentare;
- il tema della scienza e delle tecnologie applicate all'agricoltura e alla biodiversità;
- il problema dell'innovazione della filiera agroalimentare;
- i progetti di educazione alimentare;
- il tema più generale dell'alimentazione e degli stili di vita;
- il delicato rapporto tra cibo e cultura;
- le progettualità di cooperazione e dello sviluppo nell'alimentazione.

Da questi tre traguardi e dalla complessità del tema di Expo 2015 è possibile proporre una riflessione sulla Sicilia e sul suo ruolo in Expo, non solo per la specificità della Fiera in sé, ma per il valore simbolico e culturale che il coinvolgimento della Sicilia ha in Expo alla luce del dibattito sulla narrazione dei territori, delle identità e dei pluralismi.

La Sicilia in Expo 2015 ha infatti una funzione unica nel suo genere. Si tratta dell'unico Ente istituzionale che funge da Official Partner di Expo in un'operazione che solo la sua funzione di "Terra di Mezzo", di luogo di incontri, di scontri e di compresenze di popoli mediterranei le ha permesso di avere quella legittimazione necessaria per potere agire all'interno di un Cluster e con i Paesi del Mediterraneo.

La mediterraneità della Sicilia le ha permesso di proporsi come luogo metaforico, oltre che come soggetto organizzatore di un Cluster, di aggregazione territoriale e di promozione identitaria del Mediterraneo. Infatti tra i Cluster previsti da Expo 2015, quello Biomediterraneo dedicato al territorio, al patrimonio culturale e allo stile di vita mediterraneo che accomuna i popoli del MAR MEDITERRANEO e la SICILIA, ha permesso a quest'ultima di agire un ruolo di coordinamento, riproponendo l'Isola come luogo di incontro, di accoglienza e di convergenza, grazie alla sua storia e alla sua specificità geografica che ne ha fatto un crocevia di popoli, civiltà e culture e che ha permesso di rielaborare un ricco patrimonio culturale, alimentare, artistico, archeologico, architettonico, museale, letterario, paesaggistico ed ambientale. Ed è proprio grazie a questa specificità che la Regione Sicilia ha potuto proporsi, anche agli occhi dei Paesi del Mediterraneo che avevano scelto di rappresentarsi all'interno del Cluster

Biomediterraneo. Un ruolo che probabilmente un altro Paese avrebbe agito con un pizzico di imbarazzo, ma che la Sicilia, per la sua natura geografica e la sua millenaria storia di accoglienza e dominazione, sembra agire con naturalezza e riconosciuta centralità mediterranea.

E il ruolo della Sicilia?

La Sicilia al centro del Mediterraneo. Una metafora che è diventata anche un atto di indirizzo culturale e di organizzazione fieristica. La Regione Sicilia, infatti, all'interno del Cluster Biomediterraneo ha acquisito il ruolo di gestore delle aree comuni del Cluster, del luogo in cui si narrano le identità territoriali, ovvero il palco di una Piazza tipicamente mediterranea.

Il 14 novembre 2013 Expo 2015 SpA ha emanato l'avviso pubblico "Manifestazione d'interesse alla stipula di un accordo avente ad oggetto l'allestimento e la gestione delle Aree Comuni del Cluster BioMediterraneo" al quale ha risposto l'Assessorato Agricoltura, Sviluppo Rurale e Pesca Mediterranea, presentando una proposta progettuale di gestione e promozione delle identità territoriali. L'11 marzo 2014 Expo 2015 SpA ha comunicato la decisione di riconoscere la Regione Siciliana-Assessorato Agricoltura, Sviluppo Rurale e Pesca Mediterranea quale contraente di Expo 2015 per la gestione delle aree comuni del Cluster Biomediterraneo. Il 17 settembre 2014 è stata firmata la convenzione che assegna alla Regione Sicilia il ruolo più importante nel Cluster, ovvero quello di gestire le aree comuni. Un ruolo che, di là dal suo valore amministrativo, ha una forte connotazione simbolica e metaforica, esaltando il valore centrale che la Sicilia ha in quest'area geografica della Terra.

Il Cluster del Biomediterraneo raggruppa 10 paesi (Grecia, Libano, Egitto, Tunisia, Algeria, Malta, San Marino, Albania e Montenegro e Sicilia), tutti con un comune obiettivo di valorizzare il ricco, bio-diverso e prestigioso patrimonio di prodotti della terra (agricoltura) e del mare (pesca) del Mediterraneo, promuovendo il contenuto culturale e salutistico e associandone la qualità ai luoghi di produzione e alle attrazioni naturali, culturali e paesaggistiche del territorio per una perfetta integrazione tra prodotti e turismo.

Al contempo l'obiettivo dei Paesi del Cluster è anche quello di facilitare processi di internazionalizzazione dell'economia attraverso azioni e relazioni di *marketing intelligence*, promozione e comunicazione del brand territoriale con i 147 paesi esteri che partecipano ad Expo con delegazioni istituzionali e imprenditoriali.

Il Cluster racconta in modo facile e immediato lo spirito della *cucina mediterranea*, il valore e il significato dell'incontro, della compresenza e dell'integrazione: la narrazione coincide con la storia di Paesi e di popoli ed evoca un'atmosfera fatta di colori, sapori e odori miscelati in un'esperienza culturale unica. Il progetto è ispirato all'immagine della città del Mediterraneo e si svi-

luppa attorno a una grande piazza semicoperta che ospita quattro strutture dedicate alla distribuzione di prodotti tipici di quest'area geografica. La varietà cromatica del pavimento, composta da diverse tonalità di azzurro, richiama tutte le sfumature del mare che abbraccia le nazioni ospitate nel cluster.

Lo spazio colorato che tiene insieme, come isole, i padiglioni dei singoli Paesi rimanda all'immagine del mar Mediterraneo. Nella zona centrale del Cluster le cucine all'aperto della tradizione fungono da poli d'attrazione. Qui i visitatori trovano una selezione di alcuni prodotti tipici della cucina mediterranea: l'olio d'oliva, il pane, il vino. In questo spazio è possibile assistere alla preparazione dei cibi e a showcooking programmati. Luoghi e cibi sono il tema centrale dell'allestimento di una mostra-racconto che vede la sovrapposizione e l'integrazione di tre elementi interpretati come parti di un'unica storia: il racconto per immagini, il racconto letterario e il racconto cinematografico. Alcune strutture previste dal progetto architettonico sono funzionali all'allestimento della mostra: per esempio supporti quadrati fasciano le ventuno colonne della piazza dando vita a percorsi didattici trasversali ai tre racconti della mostra.

Il Cluster diviene una perfetta rappresentazione strutturale della metafora del Mediterraneo in cui la Sicilia è nel cuore degli scambi, degli incontri e diviene luogo di mediazione. Il Cluster è, infatti, pensato come una vera e propria Piazza mediterranea con le singole case (abitate dai Paesi del Cluster) che guardano verso il luogo comune, la piazza centrale. Un luogo simbolo per i Paesi e paesini dell'area mediterranea. Un luogo dove avvengono gli scambi, si parla, si mangia, si dibatte, si balla, si canta e si litiga. Il Cluster Biomediterraneo non è da meno. Per ventitré settimane la Sicilia propone i suoi territori su un palcoscenico nel cuore della Piazza, cercando di limitare, per quanto è possibile, la sua innata autoreferenzialità, dando spazio anche agli altri Paesi e alla loro narrazione.

Lo spazio comune del Cluster Biomediterraneo è la *piazza dei mille villaggi mediterranei* e i Padiglioni dei Paesi sono le case che si affacciano su quella piazza.

In questo luogo comune si respira tanta (a volte troppa) sicilianità. Vi è, infatti, una zona dedicata all'enogastronomia siciliana, una dedicata all'esperienza dolciaria siciliana, una alla panificazione secondo le vecchie tradizioni contadine, come quella della riscoperta dei grani antichi, ed infine, l'ultima area dedicata a ciò che più inizia a rendere la Sicilia famosa nel mondo, smarcandosi dalla storica immagine di luogo di mafia, ovvero il suo pregiatissimo vino.

Certamente, nella scelta lungimirante da parte della Sicilia di proporsi come gestore del Cluster, vi è l'obiettivo di valorizzare il *brand Sicilia* che evoca territori di straordinaria vocazione naturale e con una forte relazione tra produzioni "enologiche, agroalimentari e ittiche" con la cultura, le tradizioni e il paesaggio. Un brand che vuole essere riconosciuto come tipico brand del Mediterraneo, frutto di scambi, contaminazioni e di dominazioni e che le permettono di riconoscersi negli altri territori del Mediterraneo.

Per questo motivo la promozione del prodotto e dei territori è stata incentrata sull'identità territoriale di riferimento, associata al *brand Unesco* (Etna, Eolie, Barocco Val di Noto, Agrigento, Piazza Armerina; Alberello di Pantelleria, Palermo Arabo-Normanna) in correlazione con le peculiarità paesaggistiche, ambientali, culturali, storiche, etnoantropologiche, gastronomiche, prevedendo un ricco calendario di attività ed eventi.

Alla base di questo progetto di promozione territoriale sembra esserci l'idea e la convinzione che la Sicilia è la migliore sintesi delle diverse culture dei Paesi del Cluster in grado di proporre, insieme a questi altri Paesi, il vero "*stile di vita mediterraneo*", fondato su un modello di qualità della vita tipico dell'area geografica. Caratterizzato dall'attenzione al tema della sostenibilità ambientale e alla salute agroalimentare. Tutti elementi che consumatori italiani e stranieri guardano sempre più con crescente attenzione. Sappiamo, infatti, che la crisi ha modificato profondamente le abitudini di consumo dei consumatori (Russo et al., 2011) decretando il declino dell'intero modello socio-economico che ha caratterizzato il più recente passato, ovvero il modello di matrice prettamente americana (l'*american way of life*). Un modello su cui si è plasmata la struttura dei consumi in gran parte del mondo. Di fronte all'insostenibilità economica e sociale di questo modello si è sempre più alla ricerca di temi che abbiano forte capacità attrattiva, ma che al contempo possano mantenere in vita un modello di consumo fondato ancora sull'edonismo e sulla soddisfazione dei desideri. Nel Cluster e in Expo si sente parlare sempre più spesso del *modello mediterraneo* come alternativa al sistema fondato sul superfluo e sul consumo spropositato tipico dell'*American Life Style* (Fabris, 2010). Si tratta di un modello di consumo che postula la distanza dalla sovraccitazione sensoriale, dall'iperconsumo, dallo spreco, che favorisce una dialettica con il consumatore, che rivaluta il valore dell'alterità non per fini necessariamente altruistici, ma per opportuna lungimiranza individuale. Un modello che sappia riconoscere il valore della lentezza, il piacere della misura, il pregio della genuinità, la forza della naturalità, il ruolo della sostenibilità e soprattutto il valore della socialità. Non a caso cresce l'attenzione verso un modello di consumo fondato sulla naturalità, la genuinità e la sostenibilità, nel pieno rispetto dei principi dichiarati da un approccio tipico di Slow Food. La crescita del biologico in un momento di crisi, l'attenzione al valore sociale e alla reputazione dell'azienda produttrice, il valore ambientale che si cerca nei prodotti alimentari sono una precisa testimonianza dello sviluppo del modello tipicamente mediterraneo e del declino dello stile di consumo americano, come suggerito da Fabris (2010).

È su questi presupposti che il Cluster, e la Sicilia che lo coordina, propone i suoi territori e le magnificenze agroalimentari, raccontando un modello di vita che mette insieme qualità ed eccellenze agroalimentari, valore territoriale e paesaggistico e magnificenza culturale, qualità dei prodotti e sapienza artigiana. Ovvero tutto ciò che non potrà mai essere copiato, esportato, rubato dalle società economiche emergenti. La riscoperta attuale della qualità della vita e della qualità alimentare sono stati alla base del pensiero di sviluppo del proget-

to Cluster Biomediterraneo, la Sicilia come un luogo di forte attrazione, almeno per i seguenti motivi:

- la presenza in Sicilia di un ricco, vario e prestigioso patrimonio di prodotti agricoli di qualità unitamente ai livelli elevati dell'enogastronomia;
- la possibilità sempre più concreta di proporre progetti di sinergia e di collaborazione tra imprese, istituzioni e consumatori;
- la forte espansione del turismo internazionale;
- l'enogastronomia collegata al territorio e all'ambiente come una delle principali motivazioni di viaggio del turista;
- la molteplicità delle biodiversità e delle pratiche produttive di cui è ricca la Sicilia sono valori molto apprezzati dal consumatore.

L'idea di Mediterraneità nel Cluster Biomediterraneo

La dicitura Cluster Biomedieterraneo richiama la dimensione territoriale e al contempo il tema della biodiversità con il suffisso Bio. Una sorta di dichiarazione di intenti che sembra guidare le attività e l'idea del Cluster. L'unione di intenti nasce dalla condivisione dell'idea che il mar Mediterraneo unendo tre continenti, Europa, Africa e Asia, è luogo di sintesi di culture, sapori e saperi: un crogiolo di popoli, una regione dove storie, società e ambienti naturali si fondono.

Il Cluster diviene allora la perfetta rappresentazione di ciò che è il Mediterraneo sia dal punto di vista politico che dell'immaginario collettivo. Il Mediterraneo in realtà è tutt'altro che un'entità dotata di senso unitario, all'opposto esso, come il Cluster, si presenta come un arcipelago di sensi diversi, non necessariamente omogenei, anzi spesso contraddittori e opposti, stratificati dai mille discorsi che nel corso del tempo hanno cercato di definirlo, descriverlo e costruirlo (Violo e Lo Russo, 2011). Non a caso tutti gli approcci disciplinari hanno cercato di dare una definizione unica di mediterraneo.

In realtà il Mediterraneo non è un oggetto unico, anzi la stessa differenziazione geografica lo rende fortemente differenziato, un "*non oggetto unico*", non è una entità geopolitica definita, e non allude ad una storia comune. Forse lo è solo nelle narrazioni e nell'immaginario collettivo. Sembra quasi un'illusione nominalistica che piace a chi la narra cercando di trovare punti di convergenza e di similarità, pur mantenendo differenze e appartenenze. Dal nome si è cercato di definire l'essenza di un'entità che forse non esiste fuori dalle molte costruzioni discorsive prodotte nel tempo. Sembra che il concetto di Mediterraneo (e quindi quello di Biomediterraneo) sia l'esito di un processo di costruzione narrativa, simile a quella dell'Oriente fatta dal mondo occidentale (Said, 1978), secondo il quale l'orientalismo è il risultato di una costruzione ideologica e discorsiva che l'Occidente ha fatto su quell'area del mondo. Lo stesso sembra avvenire ponendo il Mediterraneo come il complesso esito di un processo di

costruzione che deriva, da una parte, dall'ideologica costruzione narrativa che si sviluppa sull'asse Nord Sud e proposta dal Nord Europa e, dall'altra, da uno sguardo ideologico dei Paesi del Mediterraneo che vogliono riconoscersi in una accezione comune, una sorta di dialogo del Mediterraneo su se stesso per differenziarsi dal resto del mondo, un potente dispositivo di *autodefinizione* che si nutre della voglia di similarità proveniente dal suo interno. Una similarità narrata ma non agita. Dichiarata nelle convivialità e non sentita fino in fondo. Come scrive Viola (2011, p. 9) «*sono spesso state le culture mediterranee a naturalizzare la propria stessa immagine attraverso autorappresentazioni che in vario modo tendevano a restituirne una fittizia essenza condivisa, un'ipotetica e mitica identità comune*».

I confini geopolitici fluidi e la costituzione del mediterraneo, non come esito di un processo di identificazione politica ma climatica (come suggerito da Braudel, 1949), contribuiscono a restituire l'immagine di una entità voluta narrativamente e idealizzata nei momenti di incontro tra le parti al fine di richiamare un profondo senso di condivisione e di amicizia più che una reale condizione di vita. Ciò tuttavia non sacrifica il valore della mediterraneità, ma ne segnala la sua peculiare dimensione pluralistica.

La natura profondamente plurale di questa composita realtà si riflette anche sull'eterogeneità e l'effettiva distanza tra le varie comunità che abitano il bacino del Mediterraneo e che non necessariamente hanno consapevolezza delle specificità degli altri condòmini. In questa logica di unità immaginata e di eterogeneità reale si muove il Biomediterraneo con la Sicilia prima protagonista di questa perversa dinamica di riconoscimento e di estraneazione. Alle eterogeneità reali si sostituisce un'idealizzazione identitaria che finisce con l'inventare storie di comunanza, miti di comune origine, e narrazioni di simili tradizioni. In un gioco che trova sempre più giustificazione nella voglia di ritrovarsi e di differenziarsi da un mondo sempre più globalizzato, dove la fatidica comunanza mediterranea diviene elemento di virtù e di grandezza. In questa dinamica il riconoscimento della *Dieta Mediterranea* come un formale segno di unità asurge ad un ruolo che più che essere amministrativo diviene una forte prova di un'unità dichiarata e idealizzata.

Ecco che il cibo diviene a forza uno degli elementi culturali che hanno aiutato a raccontare (qualcuno direbbe a preservare) l'unicità di questa zona: si è evoluto e combinato nel tempo, creando una varietà di tradizioni culinarie basate su grano, olivi, uva. Ed ecco ritrovare quel senso di unicità che ci differenzia dagli altri: nel bacino mediterraneo, il pasto non è semplicemente l'atto del nutrirsi, ma rimanda a molti aspetti della vita sociale e culturale. Le caratteristiche principali della *Dieta Mediterranea*, che ha resistito alle regole della vita moderna, sono la quantità di tempo trascorsa a tavola e i tanti rituali di convivio. Diventa allora istruttivo e di grande interesse riportare e replicare nel Cluster l'immagine degli abitanti del bacino mediterraneo che spendono più tempo nel preparare e nel consumare i cibi di qualsiasi altro popolo, ritrovando storie e tradizioni comuni. Una dinamica che si allarga dal pasto alla vita di tutti i gior-

ni. Sappiamo, infatti, che la *Dieta Mediterranea* non offre solo benefici per la salute, ma garantisce e preserva la biodiversità agricola come nessun'altra dieta: le sue colture sono perfettamente in linea con i criteri di sostenibilità.

Con ciò non si vuole negare le similarità e le convergenze culturali, ma segnalare come la mediterraneità è un'unità voluta, desiderata e narrata sia per motivi culturali, ma soprattutto per altri motivi che trascendono la naturalità culturale, geopolitica e sociale. Una strategia che, probabilmente, risponde a una voglia di egemonia che vede nella presunta mediterraneità un'ottima occasione per un rilancio politico e un riconoscimento sociale e di stile di vita. In questo la Sicilia sembra più di tutti gli altri Paesi l'attore principale di questa dinamica narrativa e di costruzione. Un modo per riproporsi con un forte valore politico e sociale di apertura e di accoglienza che la differenzia dagli altri. Un'accoglienza narrata che per fortuna spesso coincide con quella agita. Un luogo in mezzo al mare che accomuna tutti i popoli che lo abitano, reificando perfettamente ciò che scrisse Alexander Pope nel 1800: "*Il mare unisce i Paesi che separa*".

Così, se nel mondo si alzano barriere e si chiudono le frontiere, la Sicilia nel Cluster Biomediterraneo condivide con i dieci paesi un progetto di apertura verso popoli, tradizioni e culture, animati da un profondo messaggio di un'unica identità narrata, di un'idea forte di condivisione enogastronomica, culturale e storica, di un messaggio di accoglienza in grado di rendere la Sicilia e i Paesi unici, simili e forti agli occhi del mondo non mediterraneo.

Riferimenti bibliografici

- Braudel F. (1949). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, (Armand Colin, Paris, 1990, tr. it. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino, 1953).
- Fabris G. (2010). *La società post crescita. Consumi e stili di vita*, EGEA, Milano.
- Russo V., Marelli S., Angelini A. (2011), *Consumo critico: alimentazione e comunicazione. Valori e comportamenti per un consumo sostenibile*, FrancoAngeli, Milano.
- Violi P., Lorusso A.M. (2011). *Effetto MED, immagini, discorsi luoghi*, Fausto Lupetti Editore, Bologna.
- Violi P., (2011). *Il sistema Mediterraneo: la realtà semiotica di una regione geografica*, in Violi P., Lorusso A.M. (2011). *Effetto MED, immagini, discorsi luoghi*, Fausto Lupetti Editore, Bologna.

Le religioni degli immigrati come laboratori di dis/integrazione sociale

di Pino Lucà Trombetta

1. Le religioni nella società pluralista

Fino a poco tempo fa si poteva credere che la secolarizzazione avrebbe ridotto l'influenza delle religioni sulla vita dei singoli, la società, la politica a livello locale e globale. Si trattava di una visione che estendeva al resto del mondo una certa crisi delle religioni maggioritarie nei paesi europei e che gli eventi, anche tragici, degli ultimi decenni hanno contribuito a mettere in crisi. L'Europa – a lungo il cuore del cristianesimo – appare oggi, dal punto di vista religioso, un'area periferica, destinata a diventarlo ancor più rispetto al sud America, all'Africa, all'Asia, in cui questa religione cresce in numerosità e intensità. Le dinamiche europee non si estenderanno quindi al resto del mondo: è più probabile che migrazioni e globalizzazione portino, come si inizia a comprendere, a un mutamento della religione nel nostro continente.

L'accelerazione del pluralismo è evidente. Proiezioni del *Pew forum* dicono che i musulmani in Europa saranno quasi 60 milioni nel 2030 (8% della popolazione), mentre in Italia alla stessa data saranno più di tre milioni (5,4 %) per l'arrivo di immigrati e la maggiore fertilità delle donne musulmane. Analoghi valori si possono ipotizzare per l'ortodossia che contende all'islam la seconda posizione in Italia, dopo il cattolicesimo, per numero di fedeli. Accanto a queste presenze, altre realtà si affermano, svolgendo un ruolo nei processi di integrazione: chiese pentecostali (ghanesi, nigeriane, cinesi), sikhismo, buddhismo singalese, induismo tamil. Nel contesto pluralista la religione assume nuovi significati. Se è vero che persiste il calo delle pratiche nella religione maggioritaria, il sentimento di appartenenza è però irrobustito dal bisogno di senso derivante dal confronto fra culture e stili di vita. Il ruolo identitario che la religione viene così ad assumere contribuisce a gerarchizzare le comunità e gli individui e può alimentare conflitti.

Alla rinnovata pregnanza del fattore religione non corrisponde tuttavia un adeguato investimento conoscitivo. Il pluralismo, specie se è risultato di migra-

zioni, è spesso affrontato dal punto di vista demografico, economico o come emergenza sociale, tralasciando le componenti culturali. Il pregiudizio che vede la religione come “sovrastuttura”, conseguenza di processi più profondi (economici) o come questione privata, sebbene superato sul piano dell’analisi teorica, permane come abitudine nelle politiche delle istituzioni, che difficilmente investono in conoscenze sul suo ruolo nei processi di integrazione¹.

Ricerche condotte inizialmente negli USA sui “nuovi immigrati”² e successivamente in Europa hanno messo in luce come le religioni nell’immigrazione assumano forme nuove, spesso lontane da quelle prevalenti nel Paese di provenienza, frutto di reinterpretazione delle dottrine, dei simboli sacri, delle forme di devozione e dell’organizzazione istituzionale. Queste trasformazioni – che possono apparire come contaminazioni dell’“ortodossia” o della tradizione – hanno rilevanza sul piano sociologico poiché fanno delle religioni dei migranti, luoghi privilegiati – veri e propri laboratori – di quegli aggiustamenti cognitivi e comportamentali necessari all’adattamento alla società ospitante, attraverso un’integrazione che non implichi né l’abbandono dell’eredità culturale (ipotesi assimilazionista), né la sua semplice riproduzione (ipotesi multiculturale).

Illustrerò di seguito alcune di queste trasformazioni a partire da recenti ricerche³.

2. Reinterpretazione di simboli sacri

Inizierò da un caso, apparentemente minore, che riguarda un gruppo di studenti, figli di immigrati appartenenti alla comunità Sikh che gravita intorno al tempio di Novellara, in provincia di Reggio Emilia. Una ricerca recente ha mes-

1. Da questa esigenza è nato L’Osservatorio sul pluralismo religioso, attivo oggi in cinque sedi (Bologna, Milano, Palermo, Roma e Torino). La sua attività comprende la costruzione di una mappa, aggiornata periodicamente, del pluralismo religioso; la creazione di una rete di conoscenze, scambio e dialogo, fra le realtà indagate, coinvolgendole, attraverso l’uso dei social media (Facebook, Youtube), in scambi di informazioni, opinioni e dibattiti; l’attivazione di ricerche approfondite su particolari contesti o temi rilevanti nei territori in cui l’Osservatorio è attivo. L’ipotesi di fondo da cui nasce il progetto è che, nella situazione potenzialmente conflittuale determinata dalla presenza di diversità culturali su uno stesso territorio, un contributo a una migliore convivenza possa venire dalla conoscenza reciproca delle religioni. Cfr. il sito: www.osservatoriopr.it.

2. Con questa definizione si designano gli immigrati arrivati in USA dopo la riapertura delle frontiere a metà degli anni Sessanta del secolo scorso, la cui provenienza geografica (soprattutto extraeuropea) è sostanzialmente diversa da quella degli immigrati di fine Ottocento e inizio Novecento. Il primo studio sistematico si deve a S. Warner. Si veda: *Religion, Boundaries, and Bridges*, in «Sociology of Religion», 58, 1997; S. Warner, J. Wittner (ed.), *Gatherings in the Diaspora. Religious Communities and the New Migration*, Temple University Press, Philadelphia, 1998.

3. Alcune delle ricerche cui si fa riferimento in questo testo sono state presentate al convegno: “La religione come fattore di dis/integrazione sociale”, Bologna, 28-29 novembre 2008. Le relazioni sono state pubblicate nel numero monografico della rivista *Religioni e sette nel mondo*, 5, 2009, da me curato.

so in luce la loro abilità nel ridefinire l'uso pratico dei segni di riconoscimento che la loro religione prescrive di esibire in pubblico: le "cinque K" (turbante, capelli intonsi raccolti sul capo, pugnale alla vita, pantaloni corti, pettine). Il significato di quei simboli d'appartenenza etnico-religiosa, che potrebbero apparire, in astratto, costrittivi e penalizzanti nel contesto scolastico emiliano, viene radicalmente ridefinito da parte di alcuni studenti, i quali vivono la loro esibizione a scuola come parte del *look* personale, come un modo originale di presentarsi agli altri, suscitando curiosità e ammirazione nel gruppo dei pari. Senza necessariamente rinnegare il significato ancestrale e spirituale di quei simboli, che indicano prontezza nella lotta contro i nemici spirituali e materiali, essi sono adesso inseriti nella tendenza generale della nostra cultura a trasformare i contenuti e le appartenenze in *lifestyle*: comportamenti estetizzati in grado di infondere sicurezza e distinzione. Gli studenti in tal modo trasformano un elemento identitario, potenzialmente stigmatizzante, in un fattore di prestigio e distinzione⁴.

Sempre a proposito di Sikh, altre ricerche hanno documentato come l'immagine sociale che essi si sono conquistati nel discorso pubblico – sulla stampa e nel senso comune – nelle regioni in cui sono presenti, è di "immigrati buoni", perché "laboriosi" e "inoffensivi". Spesso contrapposti ad altri immigrati considerati – per diversi motivi – pericolosi: i "Musulmani", gli "Zingari", i "Rumeni" e così via. In tutti i casi si tratta di stereotipi, frutto di semplificazioni arbitrarie. Nel caso dei Sikh funziona bene la loro identificazione con una sola delle molte attività che essi svolgono in Italia: l'allevamento e la produzione casearia, soprattutto del parmigiano. Gioca anche nella formazione di quest'immaginario positivo l'intreccio di luoghi comuni come l'idealizzazione della vita "in campagna", il rispetto per gli animali e per la "vacca sacra" che molti attribuiscono loro, identificandoli erroneamente con gli Indù, oppure un presunto pacifismo derivante anch'esso dalla confusione dei Sikh, in quanto Indiani, con l'icona del Mahatma Gandhi.

Questi pregiudizi portano a "non vedere" altri aspetti evidenti del Sikhismo; ad esempio, l'essere, fin dalla nascita, una religione marziale, caratterizzata da simboli aggressivi (barbe, pugnali, spade) ostentati nella vita ordinaria (le sunnominate cinque K) e, soprattutto, nelle grandi feste religiose. Quei tratti, che indicano propensione alla difesa e all'attacco armati, sono percepiti nell'opinione pubblica e nei media come aspetti folkloristici, tutto sommato, simpatici e inoffensivi. Così, anche nei casi in cui si conosce la differenza di questa religione dalle altre a lei vicine – islam e induismo – da cui deriva, prevale l'idea che il Sikhismo sia un superamento sia del "fanatismo" islamico, sia delle ineguaglianze di casta dell'Induismo. Idea avvalorata dagli stessi immigrati

4. Si veda B. Bertolani, "Processi di trasmissione e ridefinizione dell'identità religiosa fra le seconde generazioni sikh nel reggiano: alcune riflessioni a partire da una ricerca sul campo", in *Religioni e sette nel mondo*, cit., p. 110, ss. Sul significato religioso delle 5 Kappa e sul Sikhismo si veda: Aa.Vv., *I Sikh. Storia e immigrazione*, Milano, FrancoAngeli, 2005.

che – contraddicendo spesso l'evidenza – esaltano l'universalismo religioso, l'uguaglianza fra i fedeli e la parità fra i sessi che caratterizzerebbero i loro comportamenti.

La religione, opportunamente re-interpretata sia dagli immigrati sia dagli autoctoni, viene quindi a costituire un capitale simbolico che i Sikh usano per rappresentare se stessi nelle relazioni con la società ospitante e che ha un ruolo nel determinare il successo dei percorsi migratori personali e familiari⁵. Sarebbe quindi sbagliato sottovalutare queste reciproche rappresentazioni perché basate su elementi fantasiosi. Quelle idealizzazioni, anche se "erronee", fanno parte del processo di costruzione sociale delle relazioni interculturali. In questo gioco di rimandi incrociati si realizza quella negoziazione delle identità collettive che serve a gerarchizzare i migranti, come gruppo e come individui e, anche in virtù di ciò, a determinare le loro diverse opportunità di inserimento sociale.

3. Rielaborazione dei riti

S. Warner, autore negli anni Novanta del secolo scorso di ricerche pionieristiche sulle comunità di "nuovi immigrati" in USA, nelle sue considerazioni comparative sul ruolo della religione ha individuato due opposte tendenze: la prima va in direzione della chiusura etnica e dell'esclusivismo religioso; l'altra verso l'apertura e l'inclusione di altre etnie e correnti religiose⁶. Nel primo caso, rappresentato in Italia, ad esempio, da numerose moschee etniche, dai templi singalesi, dalle confraternite senegalesi o da alcune chiese pentecostali, sembra prevalere la nostalgia, il richiamo alle origini o anche la ricerca di una presunta "purezza" etnico-religiosa che si traduce a volte – come accade in alcune frange islamiche – nell'invenzione di un fondamentalismo inesistente negli stessi Paesi d'origine. La religione esprime, in questi casi, il rifiuto di assimilarsi alla società di accoglienza, e l'accentuazione della propria irriducibilità.

Questa tendenza è documentata da uno studio etnografico condotto da E. Di Giovanni presso una comunità di zingari musulmani provenienti dal Kosovo, ospitati a Palermo nel parco della Favorita. La ricerca, basata sull'osservazione dei rituali che si svolgono in occasione della festa tradizionale di *Djurdjevdan/Herdelezi* ai primi di maggio, ha messo in luce come le forme e i contenuti delle celebrazioni abbiano nel loro insieme l'effetto di rinforzare l'emarginazione degli zingari rispetto alla comunità locale. Nel rito, che ha al centro culti vegetali, delle acque, del risveglio della natura, con connotazioni esorcistiche e propiziatorie, si esprimono infatti usi – come il sacrificio animale, il segnare i

5. Si veda su questo: S. Sai, "I sikh, immigrati "buoni" e "integrati"? Una riflessione critica su migrazione, religione e integrazione degli immigrati sikh a Reggio Emilia", in *Religioni e sette nel mondo*, cit. p. 129.

6. S. Warner, "Religion and new (post 1965) immigrants: some principles drawn from field research", in *American studies*, 2000.

bambini sulla fronte col sangue dell'animale morente o il lasciare sul terreno tracce dei sacrifici – che ripugnano alla sensibilità dei palermitani e forniscono il pretesto per rafforzare i pregiudizi. La festa, che tenta di riprodurre, in modo spontaneo e non rielaborato, gli stessi rituali e le stesse credenze celebrati in patria ed esprime il desiderio di dare un radicamento o almeno un senso all'esserci in terra straniera, produce l'effetto, opposto, di isolare ancor più la comunità dal contesto in cui vive⁷.

Prendendo spunto da questo caso, possiamo ipotizzare che, quanto più la religione è lasciata alla spontaneità comunitaria, tanto più tende a chiudere il gruppo in se stesso ribadendo l'incomunicabilità con l'esterno. Perché essa svolga un ruolo di integrazione, è necessaria la presenza di una leadership in grado di rielaborare sul piano cognitivo e rituale i contenuti ancestrali, inscrivendoli in categorie intermedie, compatibili con la società ospitante.

È il caso, ad esempio, della festa islamica del "sacrificio" che, nella forma in cui si svolge nei paesi musulmani, esibisce la morte cruenta dell'animale per mano di un membro maschio della famiglia. La necessità di adattare quel rito alle leggi vigenti e alla sensibilità europea ha spinto molti imam e leader di moschee europee a modificare la sua esecuzione, delegando l'uccisione a professionisti e confinandola in luoghi asettici e nascosti al pubblico. L'impatto emotivo e identitario della festa risulta radicalmente trasformato: è diverso sgozzare la bestia, con amici e parenti, versarne il sangue, farla a pezzi e distribuire la carne, piuttosto che – come accade – delegare il lavoro a una macelleria autorizzata che esegue le procedure di un abbattimento igienico e alla fine vende la carne in confezioni sotto vuoto.

Si evidenzia qui la differenza culturale, che si è cristallizzata nel tempo, fra la suscettibilità europea che medicalizza e sterilizza il rapporto col sangue e il valore che questo ha nella cultura di molti paesi musulmani, nei quali assume significati ambivalenti; essendo, a seconda delle circostanze, fonte di benessere e buon auspicio o di impurità e peccato. Così, mentre quello che rimane nel cadavere dell'animale è considerato inquinante (da ciò i divieti di cibarsi di carne non macellata col dissanguamento dell'animale, secondo le prescrizioni religiose), lo stesso sangue, nel momento in cui sgorga dall'animale sgozzato, ha carattere beneaugurante. Serve, ad esempio, spalmato sugli stipiti, a proteggere la nuova casa allontanando gli spiriti, a rafforzare il legame fra gli sposi nel matrimonio, fra gruppi o individui, a rinsaldare l'alleanza con Dio⁸.

La modifica dei rituali islamici che prevedono spargimento di sangue non si riduce quindi all'aspetto igienico-sanitario, perché incide nell'universo cognitivo ed emotivo di chi li compie. Eseguendo il rito nella nuova forma il musul-

7. Si veda E. Di Giovanni, "Ritualità rom e dinamiche di dis-identità. La festa di Djurdjevdan/Herdelezi a Palermo", in *Religioni e sette nel mondo*, cit. p. 62, ss.

8. Si veda su ciò: A. Fantauzzi, "È ancora festa? L'Ayd al - kabir (festa del sacrificio) dal Marocco a Torino e... ritorno", in P. Lucà Trombetta, S. Scotti (a cura di), *L'albero della vita. Feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato*, Firenze University Press, Firenze, 2007, pp. 219-231.

mano celebra, accanto ai valori della sua religione, l'adeguamento alla sensibilità della società che lo ospita e, forse senza saperlo, la propria appartenenza ad essa. La radicalità dei contenuti originari diviene compatibile con lo stile di vita della società ospitante e lo stesso rito riveste una funzione di integrazione.

4. Reinterpretazione di culture

Il ruolo della leadership nell'adattamento delle religioni ai contesti d'immigrazione è evidente nel protestantesimo: una religione in rapida trasformazione in seguito all'immigrazione di molte migliaia di protestanti provenienti da diversi Paesi. Se una parte di questi si rivolge alle chiese storicamente presenti in Italia trasformandone, come dirò in seguito, la fisionomia, la maggior parte si organizza in chiese di matrice pentecostale o, come comunemente le si definisce, "neo-pentecostali". Si tratta di comunità che nascono ad opera di energici imprenditori religiosi, nei principali luoghi di aggregazione delle comunità africane, e che trovano nella forma "congregazionale" un modo efficace di esprimere il forte bisogno di appartenenza etnica. A differenza delle chiese protestanti federate nella FCEI che stabilisce i criteri dottrinali e liturgici che le singole chiese seguiranno, il neo-pentecostalismo privilegia la dimensione locale e si esprime in forme elastiche che consentono ampi margini di libertà nell'organizzazione istituzionale, nella ritualità e nella dottrina. Le "congregazioni" sono autosufficienti sul piano finanziario, orgogliose della loro indipendenza e propense al proselitismo. Solo in un secondo tempo decidono di aderire, eventualmente, a una "denominazione" come la Federazione delle chiese pentecostali (FCP), che tenta di armonizzare l'attività delle entità confederate e ridurre la competizione fra di loro, ma non controlla l'operato dei pastori⁹. La libertà di elaborazione teologica e l'assenza di gerarchia permette ai pastori di attuare culti estranei al protestantesimo storico, come esorcismi, benedizioni e unzioni con olio, guarigioni miracolose o di accogliere forme teologiche originali come il *prosperity Gospel* che interpreta il Vangelo come strumento per ottenere successo e benessere. In queste comunità gioca un ruolo decisivo il leader in quanto imprenditore del sacro e persona carismatica che sa ridare attualità ai tratti ancestrali ancorandoli all'esperienza religiosa cristiana.

Secondo molti ricercatori, questa capacità di accogliere e rilanciare, modernizzandoli, contenuti profondamente interiorizzati è alla base della sorprendente espansione del pentecostalismo nel mondo, soprattutto in contesti in cui è più forte il bisogno di riaffermare tratti identitari minacciati dall'egemonia

9. I termini qui usati, *congregazione*, *denominazione*, fanno riferimento al modo prevalente di organizzazione religiosa del protestantesimo americano e indicano la modalità con cui si organizza il pentecostalismo nell'immigrazione, anche se non sempre quei termini corrispondono al modo in cui tali chiese si auto-definiscono.

“occidentale” o dalla “cultura coloniale”: dall’America Latina, all’Africa subsahariana, all’Asia, fino alle comunità diasporiche generate dall’emigrazione¹⁰.

In questa prospettiva si spiega il successo del pentecostalismo presso le comunità zingare che, per la sua intensità, sta modificando la condizione sociale di queste popolazioni, attenuando l’atavica discriminazione di cui esse sono oggetto nelle società europee. Basti pensare che, secondo le ricerche, circa il 50% degli zingari in Europa si è convertito negli ultimi decenni¹¹. Anche in questo caso, la libertà di rielaborazione consente ai leader – selezionati all’interno delle stesse comunità – di introdurre nelle dottrine e nella liturgia elementi delle culture zingane, come la propensione al canto, all’espressività corporea, ai fenomeni di possessione, rileggendoli però in chiave cristiana come “glossolalia”, esorcismo degli spiriti diabolici e incorporazione dello Spirito Santo; mentre l’enfasi posta sulle guarigioni miracolose, mediate dall’intervento di un professionista del sacro, risponde all’atavica diffidenza degli zingari verso la medicina ufficiale.

Il Pentecostalismo zingano non rinnega pratiche e credenze popolari. Al contrario, le esalta inserendole nella lotta onnipresente fra Dio e il Demonio e le “riscatta” innestandole in un universo cognitivo rispettabile e rispettato come il cristianesimo. Ciò è possibile perché la leadership delle comunità locali non è imposta dall’alto – come avviene per le chiese cattoliche o protestanti storiche – ma è affidata a pastori omogenei al loro gregge, in grado di personalizzare il messaggio. È per questo che, mentre l’adesione degli zingari alle religioni egemoni nel paese d’accoglienza è spesso formale ed è vissuta quasi come imposizione di una cultura estranea, l’appartenenza al pentecostalismo è entusiastica ed è vissuta come rivendicazione della propria identità.

Gioca a favore dell’integrazione sociale degli zingari la forma “settaria” – nel senso che la sociologia dà a questo termine – del pentecostalismo zingano: le chiese pentecostali sono esigenti e non si accontentano di una partecipazione saltuaria e inconsequente; lo zingaro che aderisce deve abbandonare comportamenti devianti, l’uso di alcol o droghe e iniziare un percorso di “rispettabilità”. La conversione segna l’inizio di un percorso di riscatto sociale del fedele e chi ricade nelle vecchie abitudini viene allontanato. Il successo ottenuto nella lotta alla microcriminalità ha portato in alcuni casi le autorità

10. Per una visione d’insieme dell’espansione pentecostale a livello globale e delle sue cause si veda E. Pace, A. Butticci, *Le religioni pentecostali*, Roma, Carocci, 2010. In particolare il testo della Butticci studia diverse comunità ghanesi e nigeriane in Italia e: P. Lucà Trombetta, *Cristianesimo senza frontiere, le chiese pentecostali nel mondo*, Borla, Roma, 2013.

11. Il dato è inferiore in Italia, dove le missioni sono più recenti. Cfr. A. Jovino, “Storia, origini e integrazione socio-religiosa della Missione evangelica zingana”, in *Religioni e sette nel mondo*, cit. p. 85, ss. e M. Introvigne, “Le minoranze pentecostali nelle comunità romani”, in *Religioni e sette nel mondo*, cit. p. 73 ss., che sintetizza lo stato attuale delle ricerche sul pentecostalismo presso gli zingari. Si veda anche, per la Spagna, l’interessante contributo di M. Canton Delgado, “Gypsy Pentecostalism, Ethnopolitical Uses and Construction of Belonging in the South of Spain”, in *Social Compass*, 2, 2010, pp. 253- 267.

locali – in alcuni Paesi europei – a considerare i pastori zingari come interlocutori privilegiati nell'arena pubblica, offrendo loro cariche di rappresentanza dell'intera comunità¹².

5. Riscoperta e invenzione dell'identità

Il modello d'integrazione implicito nell'offerta pentecostale si fonda su una riscoperta identitaria che in molti casi si manifesta come una specie di socializzazione primaria, con veri e propri riti di passaggio etnicizzati¹³. Questa tendenza, che spinge a incorporare elementi delle culture popolari in un sincretismo originale e spettacolare, fa sì che le chiese pentecostali siano viste a volte, nella prospettiva del protestantesimo tradizionale, come forme degradate, non autentiche di cristianesimo. Questo giudizio tuttavia rischia di occultare la loro forza di attrazione, che consiste proprio nella capacità di entrare in sintonia con ciò che l'immigrato si è lasciato alle spalle, col suo passato; reinterpretato però, in funzione del futuro. Come si è visto infatti, le attitudini "africane" o "zingare" – che si esprimono nella possessione, nella corporeità e nell'intensa vita comunitaria – non sono accolte acriticamente, ma rilette in una cornice e in un linguaggio che le rendono meno estranee alla realtà con cui l'immigrato si confronta.

Sarebbe quindi fuorviante tentare di decifrare le trasformazioni che queste religioni subiscono a partire dai contenuti teologici – in base alla loro "devianza" da un modello stabilito. Le forme che il sincretismo assume si comprendono solo in relazione alle strategie migratorie. Se gli "africani", gli "zingari" o altre comunità, si organizzano prevalentemente in chiese esclusive, è perché prepondera il bisogno di rinforzare il senso di appartenenza culturale, "riscoprendo", o meglio "costruendo" nell'immigrazione, grazie alla religione, anche attraverso l'aggregazione di componenti etniche e linguistiche diverse, un'inedita identità: "africana", "zingara", ecc. Questo recupero identitario non esprime il desiderio di chiusura o il rifiuto della società d'accoglienza. Possiamo ipotizzare che, per molti, esso sia funzionale a un tipo di integrazione che, in un contesto culturale fortemente eterogeneo, consenta di mantenere una certa continuità col proprio passato¹⁴.

Nei casi descritti, il pentecostalismo sembra derivare il suo successo dalla capacità di accogliere e trasformare le culture tradizionali attrezzandole per la sopravvivenza nella diaspora migratoria. Da un lato il fedele pentecosta-

12. Introvigne, op. cit.

13. Si veda P. Naso, "Le chiese africane in Italia. Mappe geografiche e teologiche", in *Religioni e sette nel mondo*, cit., p. 153, ss.

14. Ricerche condotte su diverse etnie mostrano il ruolo del pentecostalismo nel sorreggere e rilanciare a livello transnazionale, in forme inedite, strutture identitarie minoritarie. Si veda ad es. lo studio di T. Ngo, "Ethnic and Transnational Dimensions of Recent Protestant Conversion among the Hmong in Northern Vietnam" in *Social Compass*, 3, 2010, pp. 332-345.

le ribadisce, attraverso la sua religione minoritaria fortemente etnicizzata, la differenza dalla cultura del Paese che lo ospita. Allo stesso tempo, non si considera così diverso, perché condivide lo stesso paradigma cristiano del resto della popolazione. Può sentirsi in continuità con la sua storia e coltivare la separatezza, attenuando però il sentimento di esclusione. Il pentecostalismo offre quindi una “integrazione differenziale”, che passa attraverso una rielaborazione simbolica della memoria; ed è in ciò avvantaggiato rispetto alle grandi religioni tradizionali – poco disposte ad attribuire valore alla spiritualità popolare – che si prestano ad essere vissute come espressione di un potere estraneo, “coloniale”.

Va anche considerato che i processi descritti di re-invenzione dell’identità mediati dalla religione si svolgono in una dimensione che trascende la realtà dell’immigrazione. Questa infatti, come ha messo in luce A. Sayad, è solo un aspetto di un fenomeno globale che coinvolge i Paesi di partenza e quelli d’arrivo, i migranti e i non migranti che rimangono in patria ma sono comunque coinvolti nelle trasformazioni indotte dall’emigrazione. E non si riduce neppure allo scambio di beni materiali, alle rimesse finanziarie e al trasferimento di manodopera fra due Paesi¹⁵. Per descrivere la complessità degli scambi che l’emigrazione/immigrazione attualizza, P. Levitt ha introdotto la categoria di “rimesse sociali”. Una categoria che comprende, oltre alle rimesse economiche che gli immigrati inviano nel paese d’origine, anche i flussi di idee, comportamenti, identità, valori e altre forme di capitale sociale che si spostano con andamento circolare fra il paese d’origine, quelli di arrivo e viceversa, attraverso i canali sempre più efficienti e accessibili della comunicazione transnazionale¹⁶. L’insieme di questi trasferimenti dà vita a ciò che alcuni autori hanno definito “comunità transnazionali”. Si tratta di aggregazioni virtuali, perché non hanno un luogo fisico di riferimento (una Nazione), ma sono tenute insieme da alcuni tratti comuni (una lingua, una Patria ideale, costumi e valori condivisi)¹⁷. La religione svolge un ruolo nel mantenimento di queste realtà. Essa infatti, per il fatto di riferirsi a entità trascendenti e di essere supportata da istituzioni durature, costituisce, più di altre forme associative, una riserva di significati in grado di accomunare idealmente i membri sparsi di una stessa “comunità”. A condizione però che essa sappia “modernizzare la tradizione”, traducendo i suoi significati in linguaggi compatibili con la dimensione diasporica dei fedeli e con le culture dei Paesi d’immigrazione.

15. Cfr. A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell’immigrato*, Cortina Editore, Milano, 2002.

16. Cfr. P. Levitt, *Social Remittance: A Conceptual Tool for Understanding Migration and Development*, Harvard University Working Paper Series 96.04 1996; Id., *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, The New Press, New York and London, 2007.

17. Si veda su ciò: Kennedy P., Roudometof V. (ed.), *Communities across Borders. New Immigrants and Transnational cultures*, Routledge, London e New York, 2002.

6. Trasformazioni nella religione degli “Italiani”

Pluralismo e globalizzazione non riguardano solo i migranti: incidono sull'identità delle popolazioni autoctone, ridefinendola nel rapporto con le altre presenze. Anche in questo caso la religione rappresenta, e può essere studiata come, un laboratorio del cambiamento. Mi limito, in conclusione, ad accennare a processi in atto in alcune chiese cristiane, in Italia.

Le *minoranze protestanti* storicamente presenti nel nostro Paese vivono in pieno le conseguenze della dislocazione globale del cristianesimo. L'immigrazione di decine di migliaia di protestanti Africani, Asiatici, sud Americani, obbliga a ripensare la liturgia e la stessa teologia per integrare componenti eterogenee frequentanti le stesse chiese. Il cambiamento è sollecitato anche dal confronto con un numero crescente di pentecostali – o protestanti appartenenti a chiese storiche, nel paese d'origine, influenzate dal pentecostalismo – la cui religiosità si caratterizza per forte bisogno di trascendenza, partecipazione corporea, fede legata all'esperienza e a “risultati” evidenti. Se in passato – quando l'Europa si credeva ancora il cuore del cristianesimo – è stato possibile liquidare ciò come folklore o sincretismo, oggi non lo è più. Nel 2000 la Federazione delle chiese evangeliche in Italia (FCEI) ha avviato un ambizioso progetto: “Essere chiesa insieme” (ECI) che fornisce alle chiese che lo accolgono “strumenti per la celebrazione di culti nei quali si intrecciano forme liturgiche e canti sia dei nazionali che degli immigrati”¹⁸. Un'esperienza che da un lato modifica la religiosità dei protestanti italiani, dall'altro offre ai migranti un modello d'integrazione basato sull'inclusione e sull'attenuazione delle barriere culturali, in nome della fede comune¹⁹.

Un altro cambiamento consiste nella “*pentecostalizzazione del cristianesimo*”; un processo che trasforma il vissuto di fede di chi si accosta a quella spiritualità. Due fattori lo caratterizzano. Da un lato la crescita di chiese pentecostali che, oltre alle presenze immigrate di cui si è detto, coinvolgono oltre 500.000 “italiani”, dall'altro lato la crescita del movimento carismatico/pentecostale cattolico. Secondo i dati forniti dalla maggiore organizzazione – il Rinascimento nello Spirito – l'esperienza di una rinnovata effusione dello Spirito Santo coinvolge oggi almeno 250.000 persone, molte delle quali partecipano settimanalmente ai circa 1800 gruppi o comunità di preghiera presenti in ogni diocesi sul territorio nazionale²⁰.

All'interno del cattolicesimo assistiamo alla formazione di *chiese etniche*, spesso coordinate da cappellani provenienti dallo stesso paese dei fedeli, che valorizzano forme religiose delle comunità immigrate: liturgie, lingua, canti,

18. Dal sito della FCEI.

19. Per un bilancio del progetto ECI, cfr. Naso P. (ed.) *Fratelli e sorelle di Jerry Masslo. L'immigrazione evangelica in Italia*, Hoepli, Milano, 2014.

20. Si veda V. Roldan e P. Lucà Trombetta, “La rivincita dello spirito. Il successo del carisma” in P. Naso e B. Salvarani (ed.), *I ponti di Babele. Cantieri, progetti e criticità nell'Italia delle religioni*, EDB, Bologna, 2015.

sensibilità e svolgono un importante ruolo di socializzazione e solidarietà. I Centri Pastorali per immigrati cattolici e la Fondazione Migrantes hanno contribuito a creare circa 700 sedi frequentate, fra gli altri, da ucraini, filippini, sri-lankesi, polacchi, sud americani, “africani”. Un fenomeno in crescita (le sedi sono raddoppiate in 10 anni) che in alcuni casi rivitalizza comunità parrocchiali indebolite²¹.

Infine, lo stesso *cattolicesimo mainline* è in questi anni attraversato da quella che alcuni definiscono come “rivoluzione” di Papa Francesco – anch’essa ascrivibile alla globalizzazione del religioso – che sposta l’asse da una prospettiva eurocentrica, dogmatica e disciplinare a una visione più vicina alla sensibilità post-coloniale. Una “de-intellettualizzazione” del cattolicesimo che può essere simbolizzata, a livello dottrinale, dall’abbandono del discorso sulla legge naturale e i valori non negoziabili, col quale i predecessori del papa attuale credevano di poter imporre un’egemonia morale della Chiesa sulla società e la politica. Sostituito da una prospettiva soggettiva ed esperienziale al cui centro sta la “misericordia”, l’apertura alle condizioni di vita e alle sofferenze della modernità²².

21. Per una mappatura e una riflessione sul ruolo delle chiese etniche cattoliche si veda: M. Chilèse e G. Russo, “Cattolici dal mondo in Italia”, in E. Pace (ed.), *Le religioni nell’Italia che cambia. Mappe e bussole*, Carocci, Roma 2013.

22. Su questo cambiamento cfr. P. Lucà Trombetta, “Oltre i valori non negoziabili? Francesco e la crisi della dottrina della legge naturale”, in *Religioni e società*, n. 81, 2015 (pp. 75-81).

Sicilia e migrazione. Un nuovo capitale sociale tra identità antiche e recenti pluralismi

di *Mohammed Khalid Rhazzali*

Introduzione

L'intento della riflessione che qui proponiamo è quello di identificare almeno alcuni aspetti del profilo della specificità siciliana nel contesto di una congiuntura storica, come quella presente, di cui non si potrà, anche se inevitabilmente in maniera sommaria, non evocare il connotato rappresentato dalla forza trasformatrice sviluppata dalla "crisi" che la caratterizza, in particolare modo per quanto riguarda le potenzialità insite in una realtà territoriale che potrebbe proprio nell'aprirsi di una nuova fase svelare una sorprendente ricchezza di risorse. La Sicilia odierna sembra, come altre realtà dotate di un prestigioso passato tuttora parlante attraverso i segni del suo territorio e gli stili di vita dei loro abitanti, sospesa tra una condizione suggestivamente arcaica (spesso intrecciata con fenomeni in cui si congiungono vitalità e degrado) e un'attitudine a proporsi come luogo di una nuova stagione di innovazioni nei modelli sociali e culturali.

Categorie "classiche" e mutamenti radicali

Che il riferimento alla crisi costituisca oggi un elemento quasi indispensabile nel delineare la cornice di un qualsiasi discorso concernente il presente e il futuro di una specifica realtà territoriale, è cosa abbastanza acquisita. In effetti, al di là delle drammatizzazioni retoriche che non appartengono evidentemente all'ambito dei tentativi di interpretazione del momento presente sorrette da prospettive scientifiche, è indubbio che la forte sollecitazione che la crisi finanziaria (Mutti, 2010) ha impresso alle dinamiche, proprie dei processi di globalizzazione, spinga contemporaneamente a produrre situazioni non riconducibili ad apparati interpretativi correnti e a prendere in considerazione la possibilità di una radicale messa in questione di categorie politiche e giuridiche che sino

a poco fa potevano apparire quasi come il volto stesso della realtà (Inglehart, 1983; Secondufo, 2005). Varrà la pena di ricordare, in particolare, quanto vistosamente i confini del tradizionale Stato-Nazione vengono sempre di più varcati da processi che, mentre decidono gran parte delle forme di vita che si svolgono al suo interno, sembrano non poter essere realmente governati dai suoi poteri (Santos, 2008).

Se un ruolo predominante nelle interpretazioni correnti viene accordato a quella trasformazione dell'economia che trova nel trasferimento nello spazio del web un'ampissima porzione delle attività legate alla produzione, al commercio e all'informazione e nella finanziarizzazione che in misura crescente emancipa il capitale da vincoli di responsabilità nei confronti delle realtà umane, è evidente che la portata complessiva della crisi si possa cogliere solo quando si riconosca la sua fisionomia culturale. Non è un caso che all'interno di questi processi venga perentoriamente in primo piano il tema della diversità culturale (Hannertz, 1996; Benhabibi, 2002; Baraldi, 2003; Giccardi, 2012; Rhazzali, 2015). Per un verso, società come le nostre, differenziate per funzioni, tendono a produrre all'interno delle proprie articolazioni nuclei di aggregazione attorno all'affermazione di nuove identità; per l'altro, esse si confrontano, in parte puntando ad assorbirle e funzionalizzarle, in parte mantenendo aperta con esse una tensione tra inclusione ed esclusione, con le diversità sedimentate da più estesi retroterra storici. Diversità linguistiche, religiose, "etniche", tradizionali, territoriali, tenute per molto tempo "sotto controllo" dall'armatura statutale e dagli apparati nei quali si istituzionalizzava la cultura nazionale, hanno da tempo preso a rivendicare forme di riconoscimento e di autonomia che sembrano richiedere, per tradursi in realizzazioni concrete, grandi mutamenti dell'ordine politico complessivo.

In questo quadro, la sfera pubblica tende a scomporsi in più dimensioni tra loro spesso di difficile coordinamento (Rhazzali, 2015). In particolare, l'insieme di rapporti che collegano sempre di più ogni realtà locale con le dinamiche del globale, e che ha comportato l'introduzione della nozione di glocalità (Bauman, 2001), pongono la necessità di inventare strumenti concettuali e politici adeguati e di far sorgere soggettività in grado di valersene (Santos, 2008). Il fatto che ciò risulti di ardua realizzazione dimostra come i sistemi di competenza forgiati all'interno della cornice statutale e della società che in esso si riconosceva si traducono oggi in una generalizzata incompetenza, in una inadeguatezza ad agire in quello che pure sentiamo essere il nostro mondo. È ciò che si verifica tutte le volte che il tentativo di operare in forma ordinata, in vista di un preciso obiettivo in un contesto territoriale delimitato, viene a complicarsi senza molte possibilità di contenere questo sviluppo con l'insieme di rapporti che la realtà in cui si agisce mantiene, con dimensioni che sfuggono alla nostra presa e che danno luogo ad esiti non corrispondenti alle nostre aspettative. Di qui il disagio con cui i processi costituzionali oggi faticano a garantire quella che per molto tempo è stata la loro fondamentale prestazione, quella di mediare il conflitto sociale trasformandolo in un incentivo alla crescita.

Significativamente, i fondamenti della Costituzione dello Stato-Nazione, universalità dell'ordinamento, i diritti individuali, la distinzione tra pubblico e privato, la laicità dello Stato, non garantiscono una prestazione risolutiva di fronte a situazioni che non provengono dalla stessa storia, cui essi fanno risalire la propria origine, come avviene quando sono intere visioni del mondo, che a quella storia si avvertono estranee, a richiedere riconoscimento e spazio d'azione.

È quanto si determina con le manifestazioni di un altro fondamentale aspetto dei processi di globalizzazione, quello costituito dai flussi migratori che negli ultimi decenni hanno assunto dimensioni inedite per la vastità dei contesti geografici coinvolti e per la rapidità delle trasformazioni culturali che ciò comporta, sia nei contesti di partenza, che in quelli di arrivo (Ambrosini, 2008). I modi in cui le politiche pubbliche di paesi come il nostro hanno cercato di inquadrare il fenomeno migratorio, tentando di circoscrivere in una logica emergenziale quanto comunque si profilava come sintomo di grandi mutamenti, ai quali sarebbe in realtà stato necessario rispondere con uno sforzo innovativo coinvolgente l'intero rapporto tra forme politiche e nuova realtà sociale, offrono un esempio di come quella tensione dialettica tra regolamentazione e emancipazione sociale così essenziale nella vita dello Stato tenda oggi a cedere in direzione di una evidente discrepanza tra principi e pratiche. Il migrante è spesso tutelato e riconosciuto da principi costituzionali e da norme che, per una convenzione non scritta ma di fatto operante, sono contraddetti dal funzionamento reale delle amministrazioni dello Stato, sino all'estremo di una violazione sistematica.

È lecito quindi chiedersi, sulla base di queste costatazioni, se la crisi, di cui ci si ostina a privilegiare l'aspetto legato alle contabilità finanziarie, non sveli che il suo cuore complessivo sia, nel senso più ampio, culturale. Il disorientamento in cui si mescolano sottovalutazione e drammatizzazione, il silenzio colpevole e l'enfasi emergenziale con cui si reagisce alla presenza dei migranti, mette a tacere l'ordine di questioni che più potrebbe inquadrarsi nella logica di una ricerca di fattori di superamento della crisi. La trasformazione dell'immigrazione in risorsa, in capitale sociale, che pure può apparire un luogo comune, in realtà può assumere tratti di piena concretezza nel momento in cui la si concepisca come parte di un recupero e di una valorizzazione di una molteplicità di dimensioni intessute nella realtà locale e territoriale. Ciò postula non soltanto l'enumerazione positiva delle diversità ma la costruzione di una logica d'insieme per la quale esse si configurino come parti attive di un pluralismo culturale che realizzi le istanze più avanzate della modernità, spesso ridotta a coincidere con alcune soltanto delle sue declinazioni possibili, largamente sfruttate da interessi e poteri ai quali si riconducono eventi così condizionanti la nostra realtà, come il colonialismo, vecchio e nuovo, l'imperialismo, l'incentivazione delle disuguaglianze sociali ed economiche, la polarizzazione tra centro e periferia nella città e nel mondo.

Tra gli ingredienti che dovrebbero combinarsi nella costruzione di una prospettiva capace di reggere la sfida di un effettivo pluralismo dovrebbe figurare

una nozione, non nuova ma di cui andrebbero largamente ridefiniti il significato e le modalità d'impiego. Il territorio si presenta oggi non tanto come un puro dato geografico, ma come una realtà costruita dall'insieme di interazioni che continuamente ne rideterminano limiti e ne ridisegnano la fisionomia. Così concepito esso diviene anche il luogo in cui la sedimentazione della storia ambientale, civile e artistica si emancipa dal suo stare come puro passato, come oggetto degno tutt'al più di attenzione scientifica o di esercitazione retorica, dove la stessa cultura si propone nel gioco dei contatti e delle ibridazioni come intercultura (Mantovani, 2008). Uno spazio quindi dove possono proliferare gli attori ma anche prodursi le condizioni per una visione sistemica che ne valorizza il dialogo. Forse stiamo già parlando di una Sicilia possibile o, quanto meno, seriamente immaginabile.

Ancora al centro del Mediterraneo?

La centralità della Sicilia nell'intreccio di linee forza nella storia mediterranea è un topos non inedito ma indubbiamente pienamente giustificato (Di Giovanni, 2015). La possibilità di evocare civiltà che di volta in volta hanno svolto nell'isola un ruolo di portata superiore ai suoi confini fisici e di poterne vantare tutt'oggi tangibili testimonianze è quanto più automaticamente si associa al suo nome. Oggi si potrebbe dire che la Sicilia si mantiene al centro del Mediterraneo, paradossalmente senza rivestire i panni del protagonista, piuttosto portando su di sé il segno delle tensioni che in tutta l'area del Mediterraneo, con connessioni strette e potenti con fatti che travalicano questo contesto geografico, si sprigionano dallo scontro di tendenze economiche e progetti politici difficilmente compatibili e soprattutto assai poco propensi a valorizzare le risorse umane presenti in questo spazio e a riconoscere le aspirazioni di quanti le incarnano. Chi abbia a mente l'immane spreco rappresentato dall'esito almeno sino ad oggi delle cosiddette primavere arabe non può non registrare come gli interessi geopolitici ed economici dei maggiori attori mondiali e dei principali potentati locali cerchino dei punti di equilibrio che in realtà sembrano aver poco da chiedere a quel rinnovato incontro di civiltà che è periodicamente auspicato come fondamento per una futura pacifica prosperità dei paesi bagnati da questo mare. La stessa Sicilia, che pure ha mantenuto in tanti episodi della sua cultura artistica moderna un sentimento così acuto della peculiarità che le risulta dalla ricchezza dei suoi molti passati, si può dire venga ormai da una secolare esperienza di marginalità politica, fulcro del Mediterraneo, ma di un Mediterraneo frammentato, colonizzato, in forma più meno esplicita, inglobata in regni di cui essere la periferia. Non è un caso che la sua autorappresentazione poetica spesso abbia insistito su di un peculiare bizzarro equilibrio di autocelebrazione incondizionata e di altrettanto incondizionato ripiegamento verso una totale rassegnazione. Attualmente, come porzione mediterranea dell'Europa e dell'Eurozona, anche la Sicilia si trova pienamente implicata in una fase tra le

più problematiche nella vicenda di un'Europa apparentemente priva di codici adeguati a concepire la sua forma complessiva includendovi realmente il proprio meridione, e che sposta progressivamente a Nord lo specchio in cui contemplarsi, sospingendo l'isola ai margini più remoti. La Sicilia si trova peraltro a non poter occupare un ruolo che le competerebbe, per posizione geografica e storia, nella tessitura di rapporti destinati a riconfigurare un equilibrio mediterraneo. Le tracce di un'analogia posizione in un Mediterraneo antico, dove gli attori locali non erano propaggini secondarie di potenze continentali, non ha di per sé una forza sufficiente a mettere in discussione tali tendenze. La stessa autonomia amministrativa della Sicilia sembra essersi risolta più nel mantenimento di una condizione di fatto silenziosa nel gioco mediterraneo scontando l'internità a un'Italia a sua volta sotto sforzo nel permanere agganciata al treno europeo, ma al di là di questo priva di un'effettiva capacità di impostare e rendere fruttuoso un effettivo pluralismo dei territori, spesso affidati a mediazioni politiche nella migliore delle ipotesi improduttive.

Mentre lo Stato appare sommare limiti vecchi e nuovi nella cornice della disarticolazione delle sue classiche funzioni, alla Sicilia, ove si eccettui l'insieme delle intermediazioni praticate tra ceti politico locale e poteri centrali, dovrebbe aprirsi la via non semplice ma potenzialmente fruttuosa di una nuova valorizzazione di quanto può trovare la sua effettiva manifestazione alla luce di una visione che esalti e rimetta all'opera le risorse più pregiate della Sicilia, ovvero quelle che si ritrovano nella capacità di costruire relazioni, all'interno delle quali la ricchezza delle sedimentazioni culturali si trasformi in un campo di nuove pratiche che ne riconoscano l'importanza non solo come motivo di prestigio e come attrattiva turistica, ma come motore di un futuro fondato sulla creatività e la forza innovativa di un ritrovato tessuto sociale.

Oltre la critica allo Stato. Un policentrico da inventare

La logica che sembra presiedere a molte descrizioni correnti dell'odierna realtà siciliana tende a far leva sulla constatazione di un sostanziale fallimento e quindi di un'evanescente presenza dello Stato e più ancora su di una debole incidenza, nella mentalità più diffusa e nel costume politico e amministrativo di una cultura della dimensione pubblica e del bene comune, con le conseguenze immaginabili sulla qualità della vita delle istituzioni, ma ancor prima su quella dei momenti organizzativi che innervano le attività produttive e dei servizi. A ben vedere, quanto giustifica questa visione non dovrebbe cancellare altre evidenze sulle quali converrà concentrare l'attenzione. Non è un caso che ai nostri giorni, sia molte delle tradizionali attività produttive, sia delle forme del welfare (Bordogna, 2004), al di là della cornice siciliana, siano messe seriamente in questione.

In ciò è lecito scorgere non soltanto la decadenza di alcuni modelli ma anche una limitata capacità di riconoscere nelle trasformazioni sociali che la de-

terminano l'affiorare di nuove opportunità. Si tratta in altri termini di associare all'inevitabile analisi delle criticità della situazione siciliana un'ottica capace di mettere in luce quanto non si è stati sino a oggi capaci di concepire come un'effettiva risorsa, limitandosi a censirlo come caratteristiche antropologiche o socioculturali utili per un ritratto della Sicilia tradizionale, o come registrazione di novità emergenti dalla rottura di un tempo consolidati equilibri, contaminazioni tra comportamenti tipicamente isolani e modi della realtà globalizzata in primis.

Essenziale in questa prospettiva sarebbe concepire un nuovo sistema di relazioni che trasformi in sinergie positive la connessione tra stili di vita, modelli comportamentali, concezioni del lavoro e del consumo e soprattutto modalità comunicative, che la tradizione siciliana potrebbe alimentare sulla base di un patrimonio del vivere in comune per nulla obsoleto e capace invece di farsi ingrediente importante di sviluppi innovativi. Certamente in questa direzione ci si trova ad avanzare in una terra dai connotati in parte noti e nel contempo inediti. Infatti, se manteniamo i criteri di lettura con i quali si guarda sulla base di classici indicatori economici, a questo panorama buona parte di ciò che in esso potrebbe tradursi in qualità della vita di coloro che vi abitano rischia di scomparire o, appunto, di risolversi in colore locale. Così è per quelle attitudini che, se valorizzate, potrebbero favorire la sperimentazione di nuovi modi di incrociare un'intelligenza diffusa e un'altrettanto diffusa sensibilità estetica, con l'attività produttiva e con una diversa gerarchia di priorità nell'ordine del consumo. Una società che sprechi di meno l'intelligenza di cui dispone, che possa cercare soddisfazioni e successo più nella qualità delle esperienze e nella positività dei modi di vivere piuttosto che nella rincorsa a consumi di qualità dubbia, stimolata da modelli culturali rispetto ai quali rischia di essere possibile solo una mediocre subalternità, non dispone ancora di una forma riconoscibile che costituisca una risposta a domande formulate con il linguaggio proprio dello Stato-Nazione e dei suoi saperi politici ed economici.

Eppure molte delle circostanze che vediamo in atto nella Sicilia di oggi potrebbero offrire uno spunto per rendere sin d'ora più concreta questa immaginazione. Una considerazione su questa linea può essere suggerita da un fenomeno prevalentemente indicato come fattore problematico quando non risolto in termini catastofistici. Attualmente la Sicilia, per ragioni che in parte la geografia rende immediatamente comprensibili, è una delle regioni d'Europa che si fa carico dell'accoglienza di una quantità altissima¹ di migranti (comprendendo con questo termine sia profughi, richiedenti asilo, minori stranieri non accompagnati [d'ora in poi MSNA], sia aspiranti migranti "economici") tra quanti giungono attraverso l'allucinato e assurdo scenario del Mediterraneo dei barconi, sintomi tra i più clamorosi di una poderosa concatenazione di disordini a livello mondiale. Si tratta di un'immigrazione che trova in Sicilia soprattutto un luogo

1. Accolti e spesso tratti in salvo in migliaia ogni settimana, in particolare da quando è scoppiata la crisi politica nei paesi del Nord Africa.

di transito, ma che dà luogo a soste anche prolungate e in numero significativo di casi a un vero radicamento sul territorio (Giacomarra, 1994; Grasso, 2008). Esiste quindi una popolazione migrante presente in maniera costante in Sicilia, un onere che nelle rappresentazioni correnti essa sopporterebbe a stento.

Si può osservare che di fatto la popolazione siciliana nel suo complesso ha fatto fronte alle esigenze dell'accoglienza con toni tutt'altro che esagitati e mettendo a frutto una cultura dell'ospitalità di cui è superfluo vantare le profonde radici. Vale la pena di domandarsi se da questa costatazione non si possa passare a individuare in una gestione del fenomeno migratorio, che valorizzi ampiamente la creatività sociale, un'occasione importante per sperimentare una via di emersione di una risorsa umana siciliana fino a ora scarsamente registrata.

A questo fine è utile evocare, per un possibile sviluppo siciliano, modalità di coinvolgimento di porzioni di società residenti in quello che viene spesso visto solo come l'ennesimo carico di uno stato sociale affaticato, alcune pratiche già sperimentate in altri contesti territoriali che in questo specifico quadro potrebbero avere degli esiti particolarmente rilevanti.

Come è noto l'accoglienza nei confronti dei richiedenti asilo e dei MSNA è un obbligo che grava per effetto di norme che recepiscono accordi internazionali sul nostro Stato e sui suoi servizi territoriali. Nel caso particolare dei MSNA (Butticci, De Stefani, 2005), l'impegno organizzativo e di spesa è esclusivo carico delle amministrazioni locali. Insomma, l'effetto di un fenomeno geopolitico continuamente epocale viene rapidamente trasferito dallo Stato sulle strutture territoriali che dovrebbero farvi fronte sulla base delle loro sole risorse. Che lo scarto tra Stato centrale ed enti territoriali implichi un vuoto, in cui è possibile scorgere dei generali limiti di strategia, è cosa sulla quale necessiterebbe una specifica riflessione, ma che può sin d'ora essere sottolineata, essendo per lo più assenti dall'informazione più divulgata².

Abbiamo a questo punto una situazione nella quale si dà una spesa inevitabile, giustificata da una ragione indiscutibile quale l'assistenza, come nel caso dei MSNA, a soggetti titolari un sicuro diritto, e una comunità locale potrebbe anche non vivere questa circostanza come un elemento di disordine e/o di pura consumazione di sue risorse economiche.

In genere i MSNA vengono assegnati in affidamento a delle comunità educative gestite da agenzie del privato sociale che hanno svolto e continuano a svolgere una funzione importante, operando però sulla base di modelli che trovano la loro applicazione in casi di difficoltà genitoriale e o mancata genitorialità. Comunque non è il caso di questi minori, che nella grande maggioranza sono separati dai genitori non per contrasti o per difficoltà di rapporto genitoriale e/o mancata genitorialità, ma per necessità implicita nel progetto migratorio (Arnosti, Milano, 2006).

2. Mentre stiamo licenziando il testo si ha notizia dell'intenzione del governo in carica di riesaminare e definire la normativa in proposito, sollecitato a farlo tra l'altro da una serie di casi clamorosi che hanno messo in luce aspetti inquietanti nelle prassi seguite in molti contesti territoriali nella gestione della spesa per l'accoglienza per i migranti.

Gli esiti spesso problematici, associati ai livelli di spesa comportati da questo tipo di soluzioni, hanno dato forza ad altre ipotesi, fondate su un diverso tipo di inquadramento dei dispositivi d'accoglienza nell'ottica di una loro maggior differenziazione. Si è quindi avviata una pratica, soprattutto in alcuni contesti in cui la tradizione del welfare è particolarmente matura, nota come affidamento omoculturale (Arnosti, Milano, 2006; Fornari, Scivoletto, 2007; Rhazzali, 2015), modalità particolare dell'affido familiare. Caratteristica decisiva di questo modello è la visione interculturale che lo ispira e che vede la famiglia, e in particolare la famiglia immigrata, nell'insieme delle sue esperienze come articolazione di una più vasta dinamica comunicativa che in prospettiva dovrebbe pervadere il complesso del corpo sociale e che quindi coinvolge attori diversi, dal minore ai familiari ospitanti, agli operatori coinvolti nel progetto, alle molte interfacce istituzionali (Schiavinato, Soru, 2008) con le quali il minore e chi di lui si occupa vengono in contatto. Il MSNA viene inserito, come tra l'altro raccomanda la normativa vigente, in una famiglia con l'obiettivo di ricreare una situazione congeniale alla sua condizione di bambino e di adolescente. La scelta di collocarlo in una famiglia a lui affine culturalmente e linguisticamente ovviamente non corrisponde all'intenzione di segregarlo all'interno di micromondo ritenuto omogeneo, quanto piuttosto di collegarlo al percorso di inclusione che la famiglia sta svolgendo nella società d'accoglienza. In questo senso questo tipo di affidamento familiare riflette una concezione della mediazione interculturale (Belpiede, 2002; Castelli, 1996; Castiglioni, 1997; Aluffi Pentini, 2004; Favaro, Fumagalli, 2010; Luatti, 2006, 2011; Rhazzali, 2009, 2014, 2015), che non delega questa soltanto a singole figure professionali, ma la concepisce come una strategia destinata a intervenire su più livelli delle attività dei servizi e a riconoscere, in quelli che altrimenti resterebbero solo i fruitori di un servizio a loro volta, degli attori capaci di inserirsi creativamente nell'azione. Sulla base delle esperienze sino a oggi condotte, si può asserire che, oltre a segnare al proprio attivo alcuni significativi successi sul terreno della razionalizzazione e il contenimento dei costi, nonché su quello ancora più importante della prevenzione di forme di devianza o di emarginazione sociale del minore, questo dispositivo d'accoglienza genera altri, e per noi particolarmente interessanti, effetti positivi. Le famiglie inserite in questi programmi appartengono a ceti sociali con poche possibilità di partecipazione alla vita pubblica e perlopiù non ricche di relazioni con ambienti diversi dal loro. Con il loro ingresso nel programma esse si trovano all'interno di una rete che le rende parte di un'azione svolta assieme a loro da istituzioni e agenzie del territorio. Inoltre, essere allargano di molto il raggio dei loro contatti, entrando in rapporto con le altre famiglie coinvolte nei programmi dell'affido familiare, provenienti da retroterra nazionali, compreso quello italiano. Nel suo sviluppo più esteso il dispositivo può superare, sempre all'interno di una logica legata alla scelta interculturale, il vincolo dell'omogeneità culturale e linguistica tra minore e famiglia. Al centro resta la qualità del rapporto che si instaura tra il minore e la famiglia. Sovente la buona disposizione di famiglie a cogliere le peculiarità del rapporto

interculturale può tradursi in risultati eccellenti. L'affido ha durata variabile e lungo il percorso del minore può verificarsi più di un inserimento e quindi più combinazioni che vedano chiamate in causa famiglie locali e "miste", quando si siano superati gli ostacoli legati alla conoscenza linguistica, nel caso dei minori superabili su tempi brevi.

Quando si riesca a gestirla adeguatamente, questa rete di famiglie di diverse provenienze possono sperimentare forme di partecipazione ad una comunità allargata estendendo la loro conoscenza della realtà territoriale e dei processi in essa in corso, aumentando così la loro capacità di agire autonomamente. L'affido diviene sotto questo profilo anche occasione di mutuo aiuto e di rapporto con il reddito (essendo le famiglie ospitanti sostenute economicamente: tra i 400 euro mensili e 700 euro) gestiti soprattutto da figure femminili che trovano in questo ruolo un'opportunità di emancipazione e di valorizzazione personale.

Il modello della mediazione interculturale, di cui è un'espressione il cosiddetto affido omoculturale, tende a espandersi mettendo in luce le potenzialità che il tessuto sociale può mettere al servizio dell'interpretazione e della soddisfazione dei suoi stessi bisogni (Rhazzali, 2015).

Una realtà come quella siciliana sembrerebbe una delle più chiamate a valorizzare le opportunità legate a questo tipo di pratiche. In particolare, in esse si potrebbe cogliere un frammento di un mosaico molto più vasto, quello che risulterebbe dall'attivazione legata alla dimensione del pubblico, ma sottratta agli irrigidimenti e alle deresponsabilizzanti deleghe politiche, di una società che per tradizione vive i rapporti come un'essenziale momento creativo e che potrebbe recuperare questa attitudine senza snaturarla all'interno di una prospettiva razionalmente verificabile ed economicamente produttiva con palesi vantaggi per la qualità della vita e per una più fruttuosa fondazione dell'auto-stima dei suoi membri.

Conclusioni

L'esempio appena illustrato costituisce ovviamente solo una declinazione, tra le molte possibili, di una logica che potrebbe trovare nell'isola un terreno particolarmente favorevole e inserirsi proficuamente in un più ampio processo di reinvenzione del rapporto tra Welfare e sviluppo.

Ricavare dalle abilità guidate da secolari stili di vita e dalla trama culturale stessa del territorio risorse da investire nella realizzazione di un sistema di prestazioni, nel quale lo stato sociale si ridefinisca pluralisticamente in un policentrismo alleggerito da molti oneri burocratici e coordinato più da strutture di rete che da gerarchie centraliste, può costituire un traguardo importante, tale da motivare l'attivazione di una nuova serie di soggettività, in grado di collegare il welfare con un'iniziativa imprenditoriale diffusa e più generalmente con modi di creare reddito e di orientare i consumi, che trovino nella sostenibilità economica ed ecologica i propri fondamentali parametri di successo.

Si delinea così un tema che, con ogni probabilità, è destinato a rappresentare un passaggio ineludibile sulla via di un'ipotesi di ordine politico ed economico, nel quale lo sviluppo civile di un paese come l'Italia possa determinarsi in forme originali e sviluppate in continuità con la recuperata ricchezza del suo patrimonio identitario, nel contesto di una realtà culturale del Mediterraneo riscattata proprio attraverso la messa in campo delle sue migliori peculiarità, dalla condizione di periferia arretrata e necessariamente subordinata di un'Europa al tempo stesso invadente e distratta.

Riferimenti bibliografici

- Benhabib S. (2002). *The claims of culture. Equality and diversity in the global era*, Princeton University Press, Princeton.
- Aa.Vv. (2009), *L'affido omoculturale in Italia* (a cura di Roveda), Sinnos, Roma.
- Tognetti Bordogna M. (a cura di) (2004), *I colori del welfare. Servizi alla persona di fronte all'utenza che cambia*, FrancoAngeli, Milano.
- Aluffi Pentini A. (a cura di). (2004). *La mediazione interculturale. Dalla biografia alla professione*, FrancoAngeli, Milano.
- Belpiede A. (2002) (a cura di), *Mediazione culturale. Esperienze e percorsi formativi*, Utet, Torino.
- Castetelli S. (1996), *La mediazione culturale. Teorie e tecniche*, Cortina, Milano.
- Castiglioni M. (1998), *La mediazione linguistico-culturale. Principi, strategie, esperienze*, FrancoAngeli, Milano.
- Favaro G. (2001), *I mediatori linguistici e culturali nella scuola*, EMI, Bologna.
- Luatti L. (2006). *Atlante della mediazione linguistico culturale. Nuove mappe per la professione di mediatore*, FrancoAngeli, Milano.
- Luatti L. (2011), *Mediatori, atleti dell'incontro. Luoghi, modi e nodi della mediazione interculturale*. Gussago, Vannini.
- Rhazzali M.K. (2015), *Comunicazione Interculturale e sfera pubblica. Diversità e mediazione nelle istituzioni*, Carocci, Roma.
- ID (2014), *The End of Life from an Intercultural Perspective Mediators and Religious Assistants in the Health Service*, in «Italian Journal of Sociology of Education», 6 (2), 224-255.
- ID (2009), *I facilitatori tra cultura e intercultura. Ricerca-intervento nella pratica interculturale*, in Romania V., Zamperini A. (a cura di), *La città interculturale. Politiche di comunità e strategie di convivenza a Padova*, FrancoAngeli, Milano.
- Di Giovanni P. (2015), *La Sicilia nel contesto della civiltà europea e mediterranea*, FrancoAngeli, Milano.
- Mutti A. (2010), *Heterodox Reflections on the Financial Crisis*, in «Economic Sociology-European Electronic Newsletter», 11 (2), 2010, pp. 39-43.
- Secondulfo D. (2005), *Per una sociologia del mutamento. Fenomenologia della trasformazione tra moderno e postmoderno*, FrancoAngeli, Milano.
- Inglehart R. (1983), *The Persistence of Materialist and Post-Materialist Value Orientations: Comments on Van Deth's Analysis*, in «European Journal of Political Research», 11 (1), pp. 81-91.
- Santos B.S. (2008), *Diritto ed emancipazione sociale*, Città Aperta, Troina.
- Ambrosini M. (2008), *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, il Mulino, Bologna.

- Giaccardi C. (2012), *La comunicazione interculturale nell'era digitale* (2° ed.), il Mulino, Bologna.
- Hannertz U. (2001), *La diversità culturale*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1996).
- Baraldi C. (2003), *Comunicazione interculturale e diversità*, Carocci, Roma.
- Bauman Z. (2005), *Globalizzazione e glocalizzazione*, Roma, Armando editore (ed. or. 2001).
- Schiavinato V., Soru D. (2008), *Metodi di ricerca interculturale*, in G. Mantovani (a cura di), *In-tercultura e mediazione. Teorie ed esperienze*, Carocci, Roma, pp. 17-3.
- Mantovani G. (a cura di) (2008), *Intercultura e mediazione. Modelli ed esperienze per la ricerca, la formazione e la pratica*, Roma, Carocci.
- Butticci A., De Stefani (2005), *Migranti minori. Percorsi di riconoscimento e garanzia dei diritti dei minori stranieri non accompagnati in Veneto*, Cleup, Padova.
- Arnosti C., Milano F. (2006), *Affido senza frontiere. L'affido familiare dell'adolescente straniero non accompagnato*, FrancoAngeli, Milano.
- Fornari M., Scivoletto C. (2007), *L'affidamento omoculturale nell'accoglienza dei minori stranieri non accompagnati*, in «Minori Giustizia», 3, pp. 97-108.
- Giacomarra M. (1994), *Immigrati e minoranze. Percorsi di integrazione sociale in Sicilia*, La Zisa, Palermo.
- Grasso M. (a cura di) (2008), *Migranti tra flessibilità e possibilità. Occupazione, integrazione e relazioni familiari*, Carocci, Roma.

Etnostoria e pluralismo culturale in Sicilia

di *Elisabetta Di Giovanni*

In un recente articolo, l'antropologo francese Berliner analizza il binomio antropologia-trasmissione culturale in una lunga e interessante riflessione epistemologica:

Située au cœur des processus historiques, mais aussi à l'intersection de plusieurs disciplines (la sociologie, la psychologie cognitive, la biologie ou encore les études mémorielles), la transmission nous invite à penser ces mécanismes complexes qui lient les individus et rendent possible la perpétuation du culturel. Surtout, en tant que posture épistémologique, elle interroge la manière de décrire le réel et nourrit les prémices d'une réflexion sur la continuité des sociétés humaines à l'épreuve des ruptures de l'histoire (2010: 16).

Il problema della “crisi della trasmissione” palesa ancor più il nucleo fondante del processo di consegna culturale da una generazione all'altra: il “far passare” qualcosa a qualcuno contribuisce alla persistenza, spesso trasformata, delle rappresentazioni, delle pratiche, delle emozioni e delle istituzioni nel presente (Olick & Robbins 1998). In epoca contemporanea, il *leitmotiv* ricorrente nell'immaginario collettivo è quello della rottura del sistema della trasmissione, talvolta di un mancato incontro intergenerazionale, in un contesto spesso percepito come globalizzato e, al contempo, sgretolato. La questione della trasmissione culturale è uno degli argomenti più significativi della storia dell'antropologia. Da Tylor (1871) in poi i concetti di cultura d'appartenenza, trasmissione e sopravvivenza (*survival*) sono fortemente interconnessi. Da sempre gli esseri umani sono “produttori culturali”, grazie alla loro capacità di produrre-inventarsi simboli e di trasmettere credenze, comportamenti, idee e rappresentazioni. Infatti,

La simbolizzazione e l'universalità del processo simbolico diventano uno degli attributi della natura umana mentre la cultura [diviene] un sistema simbolico che produce simbolizzazioni specifiche e variabili da un contesto all'altro. Non esiste un'universalità delle significazioni simboliche benché la cultura sia, in un qualunque dove, la manifestazione visibile e l'espressione d'un sistema sociale organizzato. Le società umane esistono come insiemi discreti e le istituzioni sociali sono sistemi omeostatici. Se la cultura è un processo

complesso fondato sullo scambio, sulla comunicazione, sulle interazioni, se consiste in tratti esistenti in sé, come segmentare questi tratti, distinguere i rilevanti da quelli irrilevanti? Se poi essa indica una caratteristica unica condivisa dall'umanità intera, allora la nozione è puramente ridondante e la sua definizione è tautologica (Busino 2010: 65).

Gli studi demoetnoantropologici si connotano come ambito disciplinare volto allo studio delle comunità umane comparandone i diversi modi di vedere il mondo, le cose, se stessi e gli altri e, ancora, fra i tanti modi di vivere, di organizzare e di rappresentare la realtà. La *Weltanschauung* compendia proprio questa idea di “visione del mondo”, “immagine del mondo” o “concezione del mondo”. L'antropologia culturale, nello specifico, mira a studiare le società umane – semplici o complesse – sulla base delle loro divergenze e convergenze (Signorelli 2007), ponendo l'accento sulla produzione culturale in tutte le sue espressioni: credenze, miti, valori, prassi, tecnologie, sistemi economici, magico-religiosi e ogni altro ambito dell'organizzazione sociale e cognitiva. L'epoca della “surmodernità” (Augè 1992), cioè a dire sovra-modernità caratterizzata da varie forme d'eccessi, esagerazioni e abbondanze, dal superamento del post-modernismo, rientra tra gli obiettivi della ricognizione etnologico-ermeneutica. L'antropologia è dedicata all'osservazione dei mutevoli scenari dell'*oikos*, del territorio, con tutti i suoi tratti polisemici, nel più ampio orizzonte delle scienze umane e sociali. L'evolversi dei modi di relazione e d'interazione umana, dei contatti tra culture, segna ancor di più la surmodernità. Alla base di questa cornice vi è un tassello teorico-metodologico da rilevare: la “compresenza” tra le culture maggioritarie-predominanti e le culture subalterne-marginali; per la trasmissione del proprio bagaglio culturale, le une si avvalgono di fonti scritte, le altre di fonti orali. Tale prospettiva teorica rinsalda le proprie radici nell'etnoistoria, poiché essa è volta a recuperare il giusto rilievo delle etnofonti e degli etnoreperti, così come teorizzato da Rigoli negli anni Settanta del XX secolo. Lo specioso approccio antropologico dell'etnoistoria si evidenzia ai suoi primordi, nel XIX secolo, in Europa e in Italia in particolare, palesando un'attenzione specifica per lo studio del folklore, della letteratura popolare, delle tradizioni popolari, della demologia. Pioniere indiscusso in questo campo è il medico siciliano Giuseppe Pitrè (1841-1916). Egli è il primo che faccia delle indagini demologiche il proprio impegno di studio essenziale, se non addirittura esclusivo. Ciò deriva anche dal fatto che Pitrè, in concomitanza con quanto stava già avvenendo fuori dall'Italia, e più specificatamente in Gran Bretagna e in Francia, volle concepire e attuare lo studio delle tradizioni popolari come una disciplina a sé stante, unitaria per oggetto e per metodi. Tuttavia ben presto l'attenzione di Pitrè si spostò dalla poesia popolare ad altri settori folklorici: inserendosi nel movimento già avviato da Imbriani e da De Gubernatis, lo studioso siciliano si indirizza alla raccolta e alla pubblicazione delle *Fiabe* (1875) e dei *Proverbi* (1880), passando poi a spettacoli, feste, giuochi, credenze e pregiudizi, medicina popolare, indovinelli ecc., come risulta chiaramente dalla cronologia dei venticinque volumi della sua *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*

(1870-1913). Pitrè viene così ad abbracciare documentariamente tutto il complesso delle manifestazioni della vita tradizionale popolare, spingendo molto avanti quella tendenza a superare i confini della poesia popolare che già si era manifestata con De Gubernatis. Secondo questa linea si muovono le imprese fondamentali cui resta storicamente affidata l'importanza del demologo siciliano: oltre alla già ricordata *Biblioteca*, infatti, mirano ad abbracciare il complesso delle tradizioni popolari anche la collana delle *Curiosità popolari tradizionali* (1885-79), la sua preziosa e insostituibile *Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia* (1894) e, naturalmente, le 24 annate di quell'*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari* (1882-1909) che egli fondò e diresse assieme al Salvatore Salomone-Marino e che cronologicamente costituisce in Europa (dopo *Mélusine* e *Folk-lore Record*, iniziati nel 1877-79) la terza grande iniziativa nel campo delle riviste demologiche.

Non va, inoltre, dimenticato che Pitrè si occupò anche della raccolta e conservazione museografica di oggetti e manufatti (abiti, strumenti musicali, utensili, amuleti, ex-voto ecc.), come indica tra l'altro il suo *Catalogo* di quella Mostra Etnografica Siciliana del 1891-92. Nucleo che costituirà il primo Museo Etnografico Siciliano, che oggi porta il suo nome, e che in seguito fu riordinato da Giuseppe Cocchiara, nei locali di servizio della Palazzina Cinese di Palermo. Questo decisivo allargamento degli interessi pitreiani non operò soltanto sul terreno della pura e semplice raccolta dei documenti. Pitrè, infatti, prende contatto diretto e tempestivo con alcuni tra i maggiori studiosi europei e mondiali del suo tempo, da Th. Benfey a Max Müller, da W. Mannhardt a E.B. Tylor, e tanti altri ancora, diffondendo la conoscenza in Italia con le sue ampie introduzioni alle raccolte di fiabe, proverbi, indovinelli ecc. Così, accanto al suo originario romanticismo, che peraltro non verrà mai abbandonato, Pitrè colloca le concezioni del grande comparativismo ottocentesco; alla storia patria o locale dei suoi studi sui canti aggiunge la visione di tipo antropologico delle sue osservazioni sulla origine e diffusione di motivi favolistici e simili. Nel quadro di questa sua operazione, Pitrè teorizzò anche la delimitazione e l'unità dell'oggetto della scienza folklorica, che è di grandissima attualità epistemologica. Schematicamente, come esemplificò bene Cirese (1986), e semplificando, possiamo dire che gli si presentavano due distinte possibilità. La prima, che tra l'altro trova espressione nell'*Handbook of Folklore* di G.L. Gomme, faceva perno sul concetto tyloriano di *survival*, o sopravvivenza, assegnando al folklore il compito di studiare le sopravvivenze ovunque si riscontrassero, senza distinzione tra popoli primitivi e volghi dei popoli civili, e tendeva ad identificare il folklore con le tradizioni orali. La seconda possibilità, che tra l'altro trova la sua formulazione anche in Paul Sébillot, da un lato restringeva il campo ai volghi dei popoli civili, e dall'altro lo dilatava invece alle manifestazioni culturali più recenti, per esempio ai canti lirici o narrativi, e ai prodotti culturali diversi dalle superstizioni e dai pregiudizi, per esempio alle abitazioni, alle vesti, agli strumenti di lavoro, ecc. Tra queste due prospettive, Pitrè si accostò alla seconda, come mostra la sua critica esplicita alla formulazione di G.L. Gomme; «tuttavia

egli cercò di mantenere unita l'aspirazione antropologica che gli veniva dalla scuola britannica e la concezione storico-locale che gli veniva dalle sue propensioni romantiche, dal suo amore per i canti popolari e per la Sicilia, e dagli indirizzi prevalenti in Italia» (Cirese, 1986: 172-173). Solo in epoca assai tarda Pitrè formulò con ampiezza il suo tentativo di conciliare impostazioni scientifiche sostanzialmente diverse: ripetendo quanto già in precedenza aveva accennato, egli infatti espresse le sue concezioni nella prolusione al primo corso universitario di Demopsicologia che tenne a Palermo nel 1911. Ma nel frattempo la situazione culturale italiana era profondamente cambiata per l'intervento dello storicismo idealistico di Benedetto Croce che aggrediva alle loro basi le concezioni romantiche e quelle positivistiche di cui, viceversa, Pitrè era portatore. In seguito, la posizione di Pitrè non subì elaborazioni e approfondimenti: talvolta rifiutata *in toto*, talvolta accolta; modello esemplare, per quest'ultima osservazione, l'allievo ideale del Pitrè, Giuseppe Cocchiara, continuatore di quella Scuola antropologica siciliana, quindi, di rinomanza europea, nata dal Pitrè e dall'altro insigne folklorista Salvatore Salomone Marino. Quest'ultimo fu medico come Pitrè, e come lui fu storico, raccoglitore delle tradizioni popolari siciliane. Sebbene Pitrè fosse un romantico, Salomone Marino caratterizzò con un taglio più positivistico la sua poetica, proseguita in seguito dagli allievi stessi del Cocchiara: Giuseppe Bonomo, Antonino Buttitta e Aurelio Rigoli. Scuola che sfocerà in una nuova provincia del sapere, una nuova Antropologia-Storia, cioè l'Etnostoria, cioè a dire un disegno storiografico intessuto alla pari di fonti scritte e di fonti orali per esperire una "storia totale". Gli scritti inediti del demologo, comprensivi anche della fittissima corrispondenza, danno davvero la misura della dimensione internazionale dello scienziato siciliano. Basti pensare alle molte carte che ricompongono la storia della Demopsicologia in Europa, come pure alle ricerche esemplari su la *Poesia popolare straniera*, che contengono etnotesti di diverse nazioni, tra cui Scozia, Olanda, Francia, Spagna, Inghilterra, Serbia, Albania, Russia. Peraltro, opere come *Viaggiatori Stranieri in Sicilia*, che ripercorrono la presenza dei viaggiatori nell'Isola a partire dal XVI al XIX secolo, danno preciso merito allo "storico" Pitrè alla ricerca di ogni fonte possibile per poter riscrivere, con il massimo spessore, un'integrata storia della Sicilia. Altrettanto merito, si diceva prima, va riconosciuto all'altro medico/studioso: Salvatore Salomone Marino, i cui più significativi lavori definiscono i prodromi dell'indirizzo antropologico specifico dell'etnostoria. Si ravvede, insomma, nella sua applicazione, il metodo critico comparativo delle tradizioni orali, più tardi sviluppato da Rigoli. Al pari di Pitrè, Salomone Marino evidenzia espressamente la bivalenza del folklore come patrimonio che rispecchia e riflette il popolo e come materia che, al contempo, registra le vicende della storia. Il folklore, anche nella lettura del Salomone Marino, si configura quale strumento più idoneo a precisare le specificità nazionali e quelle regionali. Sulla scia dell'intuizione pitreiana, a Salomone Marino si deve la prima impostazione assolutamente moderna della relazione folklore-storia, ragion per cui essa si traduce in un recupero della materia folklorica da parte della "storia scienziata

dei dotti”, ossia della storiografia ufficiale. Vale a dire che la registrazione, da lui operata, della cultura popolare isolana si effettua nel processo diacronico di formazione e di trasformazione in rapporto ai suoi costumi. Secondo una chiave di lettura voltairiana, lo storico/demologo siciliano si propone di “sentire e giudicare” secondo le modalità del popolo, allo scopo ultimo di scoprire le costanti e le variabili della *Weltanschauung* popolare. Da qui, è facile asserire che folklore e storia sono complementari, perché si compendiano, si confermano e si completano a vicenda. La storia tradizionale di un popolo, sebbene minuta, aneddotica e spicciola, conserva la sua dignità documentaria che, di contro, gli storiografi trascurano; i canti popolari – continua il demologo Pitrè – conservano l’immagine più fedele degli avvenimenti storici, in virtù dell’unica pretesa da loro perseguita: quella di esprimere lo stato d’animo del momento. Il medesimo assioma supporta, è chiaro, il lavoro scientifico condotto da Salomone Marino per la prima edizione della *Barunissa di Carini* (1870). Nel complesso, le tre edizioni della *Barunissa* rappresentano meritoriamente una pietra miliare nel processo di redazione/trasposizione di un fatto storico divenuto leggenda, nella trama poetica della cultura popolare. La tendenza prevalente, man mano che egli si avvicina alla preparazione della terza edizione dell’opera, è di leggere in senso positivistico il rapporto folklore-storia, attribuendo alla storia il ruolo di controllo della validità delle tradizioni popolari. Una posizione, tuttavia, che resta complessivamente compromessa, perché la sua modalità di interpretazione risente dell’impronta dicotomica romantico-positivistica. Al di là, quindi, delle operazioni metodologiche, se ne deduce una grande lezione di modernità svolta dai due demologi siciliani, segnata da una pertinenza etnografica. La scuola antropologica siciliana, nata con Pitrè e Salomone Marino, è certamente testimonianza di un modo innovativo di fare antropologia, ancora oggi di grande statuto epistemologico per leggere la surmodernità e le nuove forme della cultura di massa. L’osservatorio permanente della ricerca etnostorica si fonda su un puntuale processo euristico. Il nuovo umanesimo auspicato da Cocchiara trova ampia accoglienza nei dettami etnostorici rigoliani: «[...] la teoria e la prassi della *compresenza necessaria* allertano, di fatto, alle diversità, vuoi individuali, vuoi sociali, vuoi culturali; allertano alla multietnicità, alla pluriculturalità; impegnano alla lotta alla violenza; impegnano alla solidarietà, alla convivenza, alla promozione umana» (Amitrano 2000: 173).

Riferimenti bibliografici

- Amitrano A. (2000). *Che cos’è l’Etnostoria*. In A. Amitrano Savarese (a cura di), *Saggi antropologici I*, 166-174. Comiso: Documenta.
- Amitrano A. (2014). *Identità, Conoscenze, Devozione Popolare*. Palermo: Ila Palma.
- Augè M. (2005). *Nonluoghi. Introduzione a un’antropologia della surmodernità*. Milano: Elèuthera. (Ediz. or. 1992).
- Berliner D. (2010). *Anthropologie et transmission*. In *Terrain*, 55, 4-19. 2010. URL: <http://terrain.revues.org/index14035.html>.

Elisabetta Di Giovanni

- Busino G. (2010). *Della cultura: storia e teoria*. In *Revue européenne des sciences sociales*, XLVIII-145, 63-80, <http://ress.revues.org/740>; DOI: 10.4000/ress.740.
- Cirese A.M. (1986). *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Palermo: Palumbo Editore.
- Olick J.K. & Robbins J. (1998). *Social memory studies: from "collective memory" to the historical sociology of mnemonic practices*. In *Annual Review of Sociology*, 24, 105-140.
- Rigoli A. (1995). *Le ragioni dell'Etnostoria*. Palermo: Ila Palma.
- Signorelli A. (2007). *Antropologia culturale. Un'introduzione*. Milano: McGraw-Hill.
- Tylor E.B. (1871). *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London: J. Murray.

*Basso continuo senza linea melodica.
L'inedita diversità religiosa in un Paese
a maggioranza cattolica*

di Enzo Pace

Introduzione

Nel breve saggio che segue mi propongo di analizzare il processo di cambiamento sociale che avviene in Italia, da un particolare angolo visuale: il passaggio da una società a monopolio cattolico a un'altra caratterizzata da un inedito e inatteso pluralismo religioso. Le mappe riguardanti la presenza di una pluralità di religioni differenti rispetto a quella di *nascita* (il cattolicesimo) mostrano, infatti, come stia cambiando la geografia socio-religiosa e come tale processo costituisca una novità rilevante in un Paese che, per ragioni storiche di lunga durata e per motivi culturali ben temperati e a tutt'oggi vitali, continua a rappresentarsi ancora come se fosse un Paese *tout court cattolico* (Garelli, 2011). Il cattolicesimo è stato e, in parte, lo è ancora oggi, una sorta di *basso continuo* che fa fatica a stare dietro al ritmo delle nuove voci, molto diverse fra loro, rappresentate, fuor di metafora, dalle nuove presenze religiose. Il lento passaggio da una società a monopolio religioso a un'altra caratterizzata da un'elevata diversità religiosa (Ferrari, 2013) produce un inevitabile – anche se altrettanto lento per le molte resistenze politiche e per l'inadeguatezza dell'ordinamento giuridico vigente – mutamento dell'insieme dei rapporti che storicamente hanno regolato le relazioni fra Chiesa (cattolica) e Stato. Governare questa transizione complessa significa passare da una politica di *occhio di riguardo* per una religione a un'altra ispirata al pluralismo, riconosciuto giuridicamente, magari con un'apposita legge sulla libertà religiosa, che sinora non ha visto la luce, nonostante i numerosi tentativi compiuti dai governi che si sono succeduti negli ultimi venti anni, di vararla. La diversità religiosa, infatti, è un dato di fatto sociologico, mentre il pluralismo è la maniera di gestirla dal punto di vista giuridico e politico. Siamo ben lontani da questo secondo approdo. Ciò che avviene in tema di politiche di regolazione dei flussi migratori, dell'accoglienza, dell'inserimento sociale di tante donne e uomini venuti da lontano in base al principio-speranza (Bloch, 1954-59), è per molti aspetti sintomatico: prevalgo-

no l'emergenza e non l'organicità degli interventi, l'ideologia su un approccio razionale al problema del cambio sociale che l'arrivo degli immigrati produce con l'insediamento stabile delle loro famiglie e la crescita di una nuova generazione a identità plurima.

Ciò che mi propongo di fare, nelle pagine che seguono, è di descrivere per sommi capi, in una prima parte, il cambiamento che avviene sotto le sacre volte delle religioni, ricorrendo ai dati raccolti da una ricerca terminata nel 2012 (Pace, 2013), dati che hanno consentito di passare dalle stime della Caritas/Migrantes (Caritas/Migrantes, 2012) circa la presenza di religioni diverse da quella cattolica a una cartografia dei luoghi di culto, per regioni e per confessioni religiose. La Caritas e la Migrantes hanno meritoriamente in tutti questi anni cercato di colmare un'appariscente lacuna d'informazioni attendibili sulla diversa posizione religiosa degli immigrati in Italia. Sinora né gli uffici dell'Istituto centrale di statistica (ISTAT) né il Ministero degli Interni sono riusciti a fornire dati circostanziati sulla tale dimensione. Fa eccezione la contabilità dei centri di culto musulmani che, per ragioni di ordine pubblico, sono monitorati dalle forze di polizia e d'intelligence per conto del Ministero degli Interni. Tale fonte ha costituito una base di partenza che è stata poi verificata in due studi recenti (Allievi, 2010; Bombardieri, 2012).

Le nuove mappe della diversità religiosa

Le 189 diverse nazionalità degli immigrati in Italia costituiscono un indizio comunque certo, che la differenza di religione abita la porta accanto, il mercato di quartiere, una corsia di ospedale, un istituto penitenziario, le aule scolastiche, i servizi sociali comunali e così via. Cominciamo approssimativamente a capire dove si addensano nel territorio le presenze delle diverse religioni degli immigrati, ma una cartografia dei luoghi di culto è ben lungi dall'essere completa e precisa. A occhio nudo tali luoghi non si vedono ancora. Almeno il nostro occhio, pigramente abituato a riconoscere con un battere di ciglia una chiesa cattolica, non è abituato, altrettanto a colpo sicuro, a mettere a fuoco edifici che identificano la presenza di altre religioni, diverse da quella di maggioranza. Anche l'occhio vuole la sua parte nelle religioni. L'occhio riflette e registra un mondo ordinato esterno a noi, dove si situano cose a noi familiari. Se un domani accanto alla parrocchia di quartiere sorgesse una moschea o un tempio sikh, il nuovo edificio potrebbe apparire come un'intrusione, una dissolvenza che non si risolve nello sguardo, ma che potrebbe anzi, lì per lì, disturbarlo. Qualcosa deve pure insegnarci il recente referendum, celebratosi nell'autunno del 2009 in Svizzera, per impedire la costruzione di minareti (si badi, non di moschee), perché ritenuti dai suoi promotori simboli ingombranti in un paesaggio religioso segnato e occupato prevalentemente da campanili.

Cominciamo così a vedere, inoltre, i contorni, seppur sfumati, della pluralità interna alle diverse fedi e confessioni. Iniziamo a scorgere, proprio visualizzan-

do dove sono i luoghi di culto, le varie tradizioni e tendenze che ogni religione, considerata astrattamente come unitaria, in realtà cela. Ci sono comunità religiose che presentano un grado di omogeneità maggiore, altre, invece, sono differenziate al loro interno (come nel caso sia dell'islam sia delle chiese ortodosse che fanno riferimento ai diversi patriarcati o chiese nazionali). Per le prime è più facile trovare i dati, per altre realtà è molto più complesso (come nel caso delle comunità musulmane, divise fra diverse associazioni che rappresentano, a volte universalmente il mondo dei credenti, altre volte solo in base all'origine geografica), per altre ancora, pur esistendo un certo grado di differenziazione, si riesce a far fronte al problema, affidandosi a una rete – che abbiamo costruito pazientemente – di testimoni privilegiati, che ci hanno fornito indirizzi e altre preziose indicazioni.

Le mappe servono per viaggiare; assieme alle bussole è più facile orientarsi, quando si desidera comprendere la nuova cartina delle religioni in Italia. Se un viaggiatore percorresse dal Nord al Sud e dall'Ovest all'Est il *Bel Paese*, non scorgerebbe certamente a prima vista né templi sikh, né moschee, così come non saprebbe riconoscere chiese ortodosse (fatte poche eccezioni, se capitasse a Trieste o Venezia oppure, al Sud, a Bari o a Reggio Calabria, dove esistono chiese che costituiscono il segno e la testimonianza di una storica presenza di fiorenti comunità ortodosse, greche o albanesi) e tanto meno mandir hindu, templi buddisti, meno ancora avvertirebbe la presenza di chiese neo-pentecostali africane, latino-americane o cinesi. Mentre le chiese neo-pentecostali africane sono state fatte oggetto di specifica indagine (Pace, Butticci, 2010), le altre due realtà, quella latino-americana e quella cinese rimangono sullo sfondo. Il problema, del resto, con queste nuove chiese è che è molto difficile localizzarle, essendo spesso nate e vivendo in condizioni molto precarie dal punto di vista logistico e operativo. In ogni caso è bene sapere che alcune mega-chiese latino-americane sono presenti, in particolare la Igreja Universal do Reino de Deus, nata in Brasile nel 1977 e diffusa in molti Paesi. Questa chiesa ha dieci sedi in Italia (Roma, Milano, Torino, Genova, Mantova, Verona, Udine, Napoli, Firenze, Siracusa). Poco o nulla si sa, invece, della religiosità dei cinesi, fatta eccezione per uno studio condotto a Torino (Berzano *et al.*, 2010).

Il fermo immagine sulla mappa delle religioni in Italia ci rivela la seguente situazione per quanto riguarda i luoghi di culto (tab. 1).

I luoghi di culto dell'islam sono sparsi in tutto il territorio italiano, con una densità maggiore laddove lo sviluppo delle piccole e medie aziende, dei tanti distretti industriali del Nord e dell'Italia centrale, ha drenato dai Paesi a maggioranza musulmana molti immigrati. Non solo il Maghreb (in testa il Marocco, con il suo mezzo milione di donne e uomini ormai stabilmente presenti in Italia da almeno venti-venticinque anni), ma anche l'Egitto, il Pakistan e il Bangladesh (risalgono a tempi più lontani le relativamente estese comunità iraniane e siriane, costituite in concomitanza con le vicende politiche dei due Paesi, con l'avvento del regime khomeinista nel primo caso e la repressione delle opposizioni politiche da parte di Afez Assad negli anni Ottanta, nel secondo). In ge-

I luoghi di culto delle nuove presenze religiose in Italia al 2012

<i>Denominazione</i>	<i>Luoghi di culto</i>	<i>Popolazione per appartenenza religiosa (stime Caritas e Migrantes)</i>
Islam	655	1.645.000
Chiese ortodosse	355	1.405.000
Chiese neo-pentecostali africane	850 (stima)	150.000
Sikh	37	120.000
Buddisti	126	80.000
Hindu	2	1.500
<i>Totale</i>	<i>2.025</i>	<i>3.265.000</i>

Fonte: Pace, 2013 e Caritas/Migrantes 2012.

neri tali luoghi sono prevalentemente sale di preghiera – *musallayat* – a volte ospitate in luoghi precari e poco confortevoli, mentre di moschee in senso stretto ce ne sono solo sei. Le più datate sono nell'ordine quella di Segrate (inaugurata nel 1988) e quella di Roma (aperta nel 1995, capace di ospitare 12.000 fedeli e finanziata in gran parte dall'Arabia Saudita); più recentemente, fra il 2012 e il 2013, sono state inaugurate rispettivamente quelle di Catania, Colle Val d'Elsa, Piacenza e Ravenna. Altre sono in costruzione oppure solo in fase di progettazione.

L'addensamento dei centri di preghiera si registra lungo l'asse Ovest-Est, con picchi elevati soprattutto rispettivamente in Lombardia, Veneto ed Emilia-Romagna. La distribuzione così ottenuta riflette, inoltre, le diverse componenti del mondo musulmano, che si riconosce in alcune associazioni nazionali più rilevanti, non fosse altro perché a ciascuna di esse fanno capo, dal punto di vista organizzativo, quasi tutti i luoghi censiti (Rhazzali, 2013). L'Unione delle comunità islamiche d'Italia (UCOII), vicina storicamente ai Fratelli musulmani (ma in via di trasformazione interna oggi, con una pluralità di presenze e tendenze da renderla diversa dai primi promotori, oggi sostituiti da una nuova generazione d'italiani – di fatto e a volte anche di diritto – di fede musulmana), una delle associazioni più organizzate, gestisce il 31% (205) delle sale di preghiera censite. Un altro 32% (209) si riconosce nella nuova confederazione islamica italiana (CII), che aggrega prevalentemente immigrati (con le loro famiglie) d'origine marocchina. Le altre 240 *musallayat* sono distribuite fra altre associazioni di minore consistenza, anche se, almeno in un caso, quello del COREIS (Comunità religiosa islamica), fondato da un italiano convertitosi all'islam (per il tramite della tradizione esoterica e sufi che rimonta alla figura e al pensiero di René Guénon), si tratta, come s'intuisce, di un islam italiano in senso stretto. In tal caso, pur essendo un piccolo gruppo, esso ha una rilevanza pubblica che non ha eguali per nessuna delle altre associazioni appena ricordate.

La presenza degli ortodossi, in confronto con quella a tutt'oggi precaria (anche dal punto di vista degli spazi destinati al culto) delle varie comunità musulmane, che attendono ancora un inquadramento giuridico (un'intesa), appare molto più stabile e definita. Non solo perché una delle chiese ha ottenuto da poco (nel dicembre 2012) il riconoscimento da parte dello Stato italiano, ma anche perché il loro inserimento è stato facilitato, almeno per la chiesa rumena, moldava e ucraina, dai Vescovi della chiesa cattolica. In molte diocesi, infatti, dove la domanda di luoghi culto o parrocchie era visibile e pressante, i Vescovi hanno autorizzato il riutilizzo di piccole chiese ormai prive di parroci o cappelle, anch'esse da qualche tempo in disuso, collocate in aree marginali rispetto al tessuto urbano, offrendole alla gestione di preti ortodossi (Giordan, 2013). Ciò spiega la relativa rapida crescita delle parrocchie, che oggi raggiungono quota 355.

La grande maggioranza di queste è stata istituita dopo il 2000 e quasi otto su dieci sono ospitate in chiese concesse dai vescovi cattolici. L'ottantuno per cento dei pope è sposato e nel 69% dei casi ha un'età compresa fra i ventinove e i quarantacinque anni. Rispetto alle comunità musulmane, le parrocchie ortodosse sono presenti in modo più omogeneo su tutto il territorio nazionale (Giordan, 2013).

Se passiamo ai trentasei templi sikh (*Gurudwara*), la loro irregolare distribuzione sul territorio dipende dai segmenti di mercato del lavoro che gli immigrati provenienti dal Panjab sono andati gradualmente a occupare. Una percentuale consistente ha colmato il vuoto lasciato in tutta l'area centrale del Nord-Ovest e del Nord-Est, comprendendo anche parte dell'Emilia, dagli allevatori di mucche delle grandi aziende lattiero-casearie o di prodotti derivati dai suini. Ai tradizionali *bergamini* (così sono chiamati in tutta la Valle padana) si sono sostituiti i lavoratori con il turbante, i sikh. Per contratto questi migranti hanno potuto avere non solo un buon salario, ma anche l'abitazione, solitamente annessa alla stalla, per consentire la cura del bestiame in modo continuato. Ciò ha loro consentito di ottenere rapidamente il ricongiungimento familiare – cosa non frequente per altre comunità di migranti che non potevano vantare certamente un'abitazione stabile – e, di conseguenza, si è formata ben presto una generazione d'italo-sikh (o perché arrivata in tenera età o perché nata in Italia).

I sikh sono circa 80.000 sui 120.000 provenienti dall'India. Il periodo di massimo afflusso in Italia risale al 1984, quando nella regione del Panjab si verifica, per il combinarsi di una pluralità di fattori, una grave crisi economica, che può essere così riassunta: blocco dei permessi d'ingresso in Gran Bretagna, dove storicamente si era diretto il flusso migratorio; la crisi agraria; i conflitti politici fra il movimento indipendentista panjabi e il governo di New Delhi (Denti, Ferrari, Perocco, 2005; Bertolani, 2005; Bertolani, Ferrari, Perocco, 2011).

La mappatura dei *gurudwara*, che è stata curata da Barbara Bertolani (2013), rivela, inoltre, da un lato un progressivo processo d'istituzionalizzazione delle comunità, che non solo sono in grado di trovare le risorse finanzia-

rie per ristrutturare ex-capannoni industriali trasformandoli in edifici di culto, ma anche di negoziare, senza particolari difficoltà amministrative e ostacoli di natura politica (come, invece, accade sovente a livello locale con le comunità musulmane), e dall'altro un'iniziale differenziazione al loro interno. Esistono, infatti, due associazioni diverse (l'Associazione Sikhismo Religione Italia e l'Italy Sikh Council), cui fanno capo i vari templi; inoltre, è presente una corrente religiosa minoritaria ritenuta eterodossa dal sikhismo *mainstream*: è quella dei Ravidasi. Si tratta di una comunità guidata da un maestro spirituale che sarebbe vissuto tra il XIV e il XV secolo nel Panjab, di nome Ravidas Darbar, che per la sua sapienza e autorevolezza è stato riconosciuto come un nuovo guru oltre ai dieci che tutto il mondo sikh venera. A dispetto del fatto che alcuni inni, attribuiti a Ravidas, siano presenti nel testo sacro dei sikh (il Granth Sahib), la maggioranza dei sikh non riconosce lo statuto di guru a questo personaggio. Inoltre, Ravidas sembra che provenisse da una casta di *dalit*, dedicata al mestiere di conciatura delle pelli, ritenuta dai bramini hindu attività sommamente impura: è vero che, in principio, *la via dei sikh* (che letteralmente traduce l'espressione *sikh-panth*) ha predicato l'abolizione del sistema delle caste; tuttavia, la resistenza nei confronti dei *dalit* sembra dura a morire anche fra i sikh contemporanei.

Una società a due velocità

Per riprendere un'efficace immagine utilizzata da Paolo Naso e Brunetto Salvarani (2015) nel loro terzo rapporto sul pluralismo religioso, la società italiana è un cantiere senza progetto. Possiamo aggiungere che è una società che viaggia a due velocità: mentre il nuovo avanza, la classe politica appare in ritardo. Chi si rende conto che il quadro normativo andrebbe adeguato alle mutate condizioni di una società religiosamente plurale, si scontra, innanzitutto, con le resistenze di quelle forze politiche che, interpretando una parte dell'opinione pubblica, ritengono che la diversità religiosa costituisca una minaccia all'integrità culturale (locale o nazionale, a seconda delle diverse retoriche politiche utilizzate). Ogni adeguamento dell'assetto giuridico, ispirato al riconoscimento pieno della libertà religiosa e di culto, deve, perciò, secondo tale punto di vista, continuare a essere regolato dal sistema delle intese. Quest'ultimo, infatti, funziona ancora come un filtro regolato dagli orientamenti politici, che consente ancora oggi di poter riconoscere in tempi rapidi, com'è avvenuto nel novembre 2011, una chiesa numericamente poco rilevante come quella di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni (più comunemente nota come chiesa dei Mormoni), mentre è ancora di là da venire la trattativa per un'intesa con le comunità musulmane, ben più diffuse e rilevanti nel tessuto sociale italiano. Se tale accordo arrivasse dopo anni di trattative, oggi arenatesi, si porrebbe fine, forse, ai ricorrenti conflitti che sorgono ogni qualvolta una comunità musulmana avanza la richiesta di costruzione di una moschea. Allo stesso modo, nel 2012 è stata rati-

ficata l'intesa (già raggiunta in sede di Commissione, si badi bene alle date, nel 2007!) con la Sacra Arcidiocesi d'Italia e di Malta (con sede a Venezia presso la Chiesa di San Giorgio dei Greci), che rappresenta una parte del milione mezzo di fedeli ortodossi in Italia, mentre è ancora in alto mare l'ipotesi d'intesa con l'altra chiesa, altrettanto rilevante, come quella ortodossa rumena. Per non parlare della realtà delle chiese neo-pentecostali ed evangeliche africane che non hanno alcuno statuto giuridico tale da metterle al riparo da norme che o in nome della sicurezza o dell'ordine pubblico a volte contribuiscono ad aumentare la loro condizione di precarietà e clandestinità.

Sinora i luoghi di culto che continuano a suscitare conflitti a livello locale sono le moschee. Numerosi sono gli episodi accaduti a tale riguardo e raccontarli tutti richiederebbe molto spazio. Altri l'hanno già fatto con una dovizia di particolari, per cui mi limito a rinviare ai loro lavori (Guolo, 2003, 2011; Allievi, 2010; Bombardieri, 2012). Ciò che nella vicenda dei centri di preghiera islamici è importante rilevare è che la mobilitazione contro la costruzione di edifici di culto destinati alla preghiera, acquistati da una comunità con propri fondi, è avvenuta attorno all'idea di chiamare la cittadinanza a un referendum per esprimere il loro favore o la loro contrarietà al progetto. Trattandosi di un diritto fondamentale – la libertà di culto connessa all'esercizio della libertà religiosa – il fatto stesso che si possa immaginare di sottoporlo all'arbitrato di un referendum, indica che in una parte dell'opinione pubblica le garanzie storiche dello Stato di diritto possano essere sospese o salvaguardate per alcuni, negate per altri.

Nella *questione* immigrati, non ci sono solo, dunque, i temi della cittadinanza e del riconoscimento delle diversità culturali, ma anche la libertà religiosa. Fintanto che una parte dell'opinione pubblica italiana e di partiti che la rappresentano continuerà a pensare che la differenza di credo non sia compatibile con le *nostre* tradizioni, sarà difficile avere un'organica legge sulla libertà religiosa. D'altro canto, sin tanto che una religione è immaginata come il simbolo di purezza di un *territorio*, mentre le altre, considerate *forestiere*, possono apparire, di volta in volta, indebite invasioni di campo, minacciosi movimenti di esproprio di territori consacrati storicamente dalla prima, si comprende che l'obiettivo di una moderna legge sul pluralismo religioso è lontano da raggiungere. Introducendo criteri e filtri giuridici – a livello amministrativo, in un Comune o in una Regione – che intaccano o compromettono l'esercizio della libertà di culto, alla fine si rischia di mettere in discussione proprio la stessa libertà religiosa. Quando una religione, poi, entra a far parte delle politiche d'identità, è facile scivolare verso la deriva dell'intolleranza e della discriminazione su basi religiose.

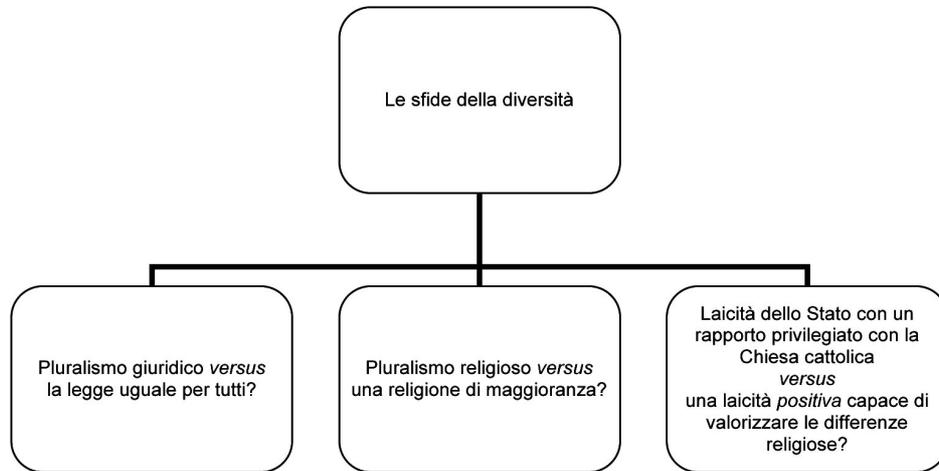
Nel breve periodo, che va dalla caduta del muro di Berlino alle guerre balcaniche del 1990-95, le politiche d'identità hanno contribuito a far risorgere gli etno-nazionalismi così come i nazionalismi religiosi. Spesso i due movimenti si sono fusi, soprattutto quando nell'immaginario collettivo è apparso un nuovo

nemico – l’Islam – che ha ben presto rimpiazzato il fantasma del comunismo, sepolto ormai sotto le macerie del Muro di Berlino. La politica d’identità è il nome che diamo a un movimento sociale e politico, che si sforza di affermare l’esistenza di valori comuni e di pretenderne la piena trasfigurazione negli ordinamenti che governano la società stessa. L’identità, in questo modo, è definita come un *dato naturale* che fonda e legittima la struttura di governo della società, perciò essa è vista come la fonte ultima della legittimità di uno Stato: una norma assoluta, non riducibile, che viene prima delle norme, data per scontata e non negoziabile. Poiché l’identità è immaginata come un dato-per-scontato, un muro portante delle pareti domestiche del mondo della vita degli individui, le religioni costituiscono il supplemento di senso di cui le politiche d’identità hanno bisogno per rafforzare l’azione sociale. Le religioni maggioritarie possono essere tentate di rafforzare l’idea che esista un mito di fondazione dell’identità collettiva, trasformandosi, spesso, in interpreti fedeli e ancelle premurose della *solidarietà organica di un’etnia*.

Conclusione

Da quanto sin qui detto si comprende perché sia necessario far riprendere il cammino alla legge sulla libertà religiosa, che si è arenata da troppo tempo nelle stanze di qualche commissione parlamentare. Non basta più il sistema delle intese, poiché la fioritura spontanea di chiese, comunità, templi, centri di meditazione per molti versi nuovi rispetto al panorama religioso italiano non sono facilmente riconducibili entro gli schemi funzionali che hanno sinora regolato, per un verso, i rapporti particolari dello Stato con la Chiesa cattolica e, per un altro, quelli con i “culti ammessi” (nel linguaggio giuridico che risale all’epoca fascista) e poi con le “minoranze religiose” (non cattoliche). Queste ultime, per definizione, continuano a essere considerate come una sorta di eccezione alla regola non scritta che il Cattolicesimo non possa essere trattato da parte dello Stato sullo stesso piano delle altre confessioni religiose, quand’anche numericamente meno rilevanti rispetto alla Chiesa cattolica. In realtà, il lento movimento della società italiana verso un modello di convivenza fra fedi diverse pone nuovi e inediti problemi di regolazione sociale. Di fronte alla crescente complessità della configurazione della religione in Italia, gli strumenti giuridici sinora a disposizione del decisore politico non appaiono più sufficienti. La legge d’inerzia del passato impedisce a volte a una parte della classe politica di guardare avanti, immaginando cosa sarà fra venti o trent’anni l’Italia, divenuta nel frattempo una società multi-religiosa.

Sono almeno tre i *nervi scoperti* (graficamente rappresentati nello schema che segue) che una legge sulla libertà religiosa dovrebbe tener presente, per fare da cornice al movimento della società. Una legge leggera, fatta di principi guida e con alcune precise regole del gioco che garantiscano l’universalità dei diritti delle persone e delle comunità di credenti nello spazio pubblico.



Le tre sfide mettono in luce, in primo luogo, come il sistema giuridico, a fronte della pluralità di differenti diritti religiosi (hindu, sikh, musulmano ecc.), oscilli fra l'idea di cedere, in alcuni casi, una parte della propria sovranità a favore del riconoscimento parziale dei diritti religiosi e, invece, la difesa intransigente del principio dell'universalità del diritto, che non può accettare eccezioni senza indebolire uno dei cardini del moderno diritto positivo. In secondo luogo, un'altra sfida riguarda proprio la configurazione che storicamente una società ha dal punto di vista religioso. Se esiste una religione che si pensa e che è pensata come matrice fondamentale dell'identità collettiva di un popolo, le aperture verso il riconoscimento di altre presenze religiose non sono facili. La nuova differenziazione socio-religiosa può, a sua volta, favorire la tendenza a retroagire verso l'idea di una gerarchia *storica* fra le religioni date, fra quelle che possono vantare radici profonde o addirittura di essere parte integrante del mito di fondazione di una nazione (la sua coscienza collettiva) e le nuove arrivate grazie al flusso degli immigrati. Infine, la terza sfida concerne il sistema politico; anche in realtà come quella italiana, in cui la moderna separazione fra Chiesa e Stato si è configurata dentro un Concordato, la classe dirigente, di destra o sinistra che sia, non può che prendere atto di come nel giro di qualche decennio le nuove generazioni di cittadini a identità multipla non saranno più *naturaliter* cattolici ma sikh, musulmani, ortodossi, buddisti, hindu, cristiani neo-pentecostali e carismatici e, dunque, chiederanno il pieno riconoscimento della loro diversità religiosa.

Riferimenti bibliografici

- S. Allievi, *La guerra delle moschee*, Marsilio, Venezia, 2010.
B. Bertolani, "Gli indiani in Emilia: tra reti di relazioni e specializzazione del mercato del lavoro", in D. Denti – M. Ferrari – F. Perocco (a cura di), *I Sikh, storia e immigrazione*, FrancoAngeli, Milano, 2005, pp. 163-176.

- B. Bertolani – F. Ferraris – F. Perocco, “Mirror Games: A Fresco of Sikh Settlements among Italian Local Societies”, in K. Myrvold and K. Jacobsen (eds.), *Sikhs in Europe: Migration, Identities and Translocal Practices*, Ashgate, Farnham, 2011, pp. 133-161.
- B. Bertolani, *I Sikh*, in E. Pace (ed.), *Le religioni nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma, 2013, pp. 31-46.
- M. Bombardieri, *Moschee d'Italia*, EMI, Bologna, 2012.
- Caritas/Migrantes, XXIII Rapporto Immigrazione, IDOS, Roma, 2013.
- R. Cartocci, *Geografia dell'Italia cattolica*, il Mulino, Bologna, 2011.
- D. Denti – M. Ferrari – F. Perocco, *I sikh, immigrazione e storia*, FrancoAngeli, Milano, 2005.
- A. Ferrari, *La libertà religiosa in Italia: un percorso incompiuto*, Carocci, Roma, 2013.
- F. Garelli, *Religione all'italiana*, il Mulino, Bologna, 2011.
- G. Giordan, *La costellazione delle chiese ortodosse*, in E. Pace (ed.), *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, Carocci, Roma, 2013, pp. 13-30.
- R. Guolo, *Xenofobi e xenofili*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- R. Guolo, *Chi impugna la croce*, Laterza, Roma-Bari, 2011.
- P. Naso, B. Salvarani (a cura di), *Ponti di Babele*, Dehoniane, Bologna, 2015.
- E. Pace, A. Butticci, *Le religioni pentecostali*, Carocci, Roma, 2010.
- E. Pace, (ed.), *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, Carocci, Roma, 2013.
- K. Rhazzali, *I musulmani e i loro luoghi di culto*, in E. Pace, (ed.), *Le religioni nell'Italia che cambia. Mappe e bussole*, Carocci, Roma, 2013, pp. 47-63.

Enna: un modello urbano di valorizzazione di miti mediterranei

di *Claudio Gambino*

Introduzione

*Il Mediterraneo è un insieme di città che si tengono per mano*¹. Questa felice intuizione di Braudel sta a significare che a ciascuna delle città deve essere data l'opportunità di valorizzare il proprio patrimonio identitario, opportunità da assicurare non solo alle grandi aree metropolitane, ma anche alle "città minori", minori, però, da intendersi solo in riferimento alla dimensione demografica, non certo in riferimento al valore storico e culturale che spesso raggiunge l'alta qualità proprio nei piccoli centri.

Nell'ambito di queste piccole *old towns*, un ruolo significativo compete alla città di Enna, che costituisce un significativo emblema urbano di recupero del mito, mediante la sinergia tra Kore, come divinità dell'età antica, e Kore, come università del presente e del futuro.

L'ateneo di Enna, difatti, nonostante la recente istituzione, si è già distinto in una poliedricità di settori strategici – qualificandosi non solo come fattore di attrazione per studenti provenienti anche da altre province, ma anche come componente di importanti reti interuniversitarie mediterranee, come elemento propulsivo di un progetto per il rientro in Italia di beni culturali di valore assoluto (la Venere di Morgantina), come struttura cerniera per il partenariato tra imprese – e ha scelto, come denominazione, come propria icona e come simbolo di unicità, il richiamo alla dea Kore, il cui profondo significato sta nel passaggio dal morire al rinascere.

Nel corso degli ultimi anni altri enti hanno deciso di utilizzare il mito come riferimento fondamentale per dare visibilità alle attività proposte. Questa scelta costituisce un esempio di eccellenza di una città che punta, come modello di valorizzazione territoriale, sulla rivitalizzazione del *genius loci*, sulla riscoperta

1. F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, traduzione italiana a cura di E. De Angeli, Milano, Bompiani, 1987, p. 51.

delle radici, al fine di mettere in atto una promozione autocentrata e autopropulsiva del territorio.

Attraverso questa significativa interrelazione tra memoria e sviluppo sostenibile, Enna, definita storicamente cuore della Sicilia, può riacquistare, rispetto alla più grande isola del Mediterraneo, quella centralità che l'aveva caratterizzata nella fase dei Sicani, in quella greco-romana e in quella medievale e che aveva poi perduto in età moderna e contemporanea, allorché si era trasformata in "periferia dell'impero".

Enna, dai Sicani all'età greco-romana: le origini della città-mito

Le origini di molte città mediterranee sono idealmente legate ai miti, alcuni dei quali hanno avuto una fama confinata in ambito locale e spesso confinata anche in un tempo limitato; altri, invece, hanno raggiunto un valore universale e ancora oggi, a distanza di molti secoli, sopravvivono come se fossero miti per l'eternità. In età antica uno dei miti più conosciuti e importanti era quello che legava la dea Demetra con la figlia Kore le cui vicende sono state localizzate in quella città definita da Callimaco *umbilicus Siciliae*. In questo caso il mito si localizza in un territorio che – in riferimento alle favorevoli condizioni della posizione geografica, posta al centro dell'isola, e alle qualità del sito, caratterizzato da un ampio terrazzo naturale di forma triangolare segnato da pareti scoscese², notevolmente elevato (poco meno di 1000 m s.l.m.) e con una possibilità di dominio visivo e strategico militare su orizzonti di vasta portata – costituiva un *unicum* per la Sicilia.

Il mito, poi, trasforma la storia in leggenda, e una leggenda antica riferita da Littara colloca in questo sito, oltre al sacro recinto della dea, anche la mitica residenza del re sicano, mentre il lago di Pergusa, cioè gli immediati dintorni del santuario, circondato da boschi leggiadri e campi profumati dove "sbocciano i fiori più belli" diventerà lo scenario incantato del ratto di Kore – che rappresenta, nel simbolo, l'alternarsi naturale delle stagioni (produttività = vita, improduttività = morte) – perpetrato da Ade, dio degli Inferi, con il consenso di Giove. Demetra, per la disperazione e il dolore, vaga per nove giorni e nove notti alla vana ricerca della figlia; la terra diviene sterile finché con la promessa che Kore sarebbe ritornata dalla madre ogni anno tra la primavera e l'autunno, la Dea ritorna all'Olimpo riprendendo il ruolo di dispensatrice di fecondità per la terra degli uomini. Per l'uomo primitivo, legato ai fenomeni misteriosi della natura, il mito, dunque, spiega l'alternarsi della vita e della morte, della luce e delle tenebre, del periodo produttivo della bella stagione, durante il quale Demetra è felice per la presenza della figlia Kore, e del periodo improduttivo

2. F. Cacciabue – C. Caldo – V. Torta, *La Sicilia interna e la costa meridionale*, in "Viaggio in Italia", vol. 59 (1984), Milano, Gruppo Editoriale Fabbri, p. 54.

dell'aridità e della desolazione invernale, espresso dall'Ade oscuro e tenebroso governato da Plutone³.

La localizzazione del mito di Demetra e Kore nella zona di Enna non è casuale ma è legata ai caratteri topografici di tale area nell'età antica⁴ e che poi ne hanno permeato la struttura economica e sociale anche nei secoli successivi. Questo legame riguardava il ruolo centrale che rivestiva questa fascia territoriale nel modello di agricoltura basato sulla produzione del grano; l'area di Enna, difatti, è stata imperniata storicamente su questo tipo di ordinamento produttivo (che, secondo alcuni significati del mito, proprio qui ha avuto origine) e, dopo avere caratterizzato il periodo greco, ha raggiunto una grande notorietà internazionale al tempo della dominazione romana, allorché la Sicilia (e, in particolare, la Sicilia centrale di cui Enna era l'emblema) – insieme all'Egitto – era conosciuta *urbi et orbi* come il granaio del Mediterraneo.

La simbiosi tra la greca dea delle messi e la grande madre arcaica costituisce la testimonianza di un importante fenomeno di sincretismo religioso⁵.

Il santuario sicano, con ogni probabilità, fu localizzato nella parte più alta della sommità del monte, inaccessibile e a strapiombo sulle valli circostanti, segno visibile e polo di riferimento su ampi orizzonti per le popolazioni indigene disseminate nelle balze montuose dell'entroterra ennese.

Il mito di Demetra e Kore, perciò, non rimase solo nella percezione della mente ma si riflesse ad Enna e in tante altre città nella costituzione di un'area sacra generalmente posta in un sito *extra-moenia*. Ad Enna la tradizione di quest'area sacra dedicata a Demetra ha avuto un riscontro storico nella toponomastica che, legandosi alla particolare conformazione del luogo, ha mantenuto, nel corso del lunghissimo arco di tempo che conduce dall'età antica ad oggi, la denominazione di Rocca di Cerere. Della presenza di questo santuario ad Enna esistono prestigiose fonti letterarie, come la descrizione del tempo redatta da Cicerone.

Enna, in campo religioso, si qualificava come un antico prototipo di *event-city*: molto apprezzate e conosciute erano, difatti, le manifestazioni sorte per celebrare il culto di Demetra e quello di Kore che vedevano un'ampia partecipazione di fedeli e che segnavano, come momenti significativi, la città di Enna.

Demetra e Kore, perciò, erano presenti nel corpo della città, attraverso i santuari, e nell'anima della città, attraverso queste espressioni di cultura immateriale, per cui per Enna possiamo ritenere valida l'espressione "il mito al potere". Si trattava di un potere al femminile, visto che era detenuto da due dee che ispiravano nella popolazione sentimenti di solidarietà correlata a una vicenda familiarmente tragica, come può essere per una madre il rapimento della figlia.

3. C.G. Severino, *Enna. La città al centro*, Roma, Gangemi, Editore, 1998, p. 11.

4. P. Orsi, *Studi preliminari sulla topografia dell'antica Enna*, in *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, Roma, 1931, p. 378.

5. D. Pirrera Rosso di Cerami, *Sicilia terra di Demetra e kore. Itinerari turistico-culturali*, Enna, La Moderna Edizioni, 2011, p. 149.

La notorietà del santuario di Demetra non innalzava solo la conoscenza di Enna al di fuori dell'ambito locale ma aveva riflessi positivi sull'economia della città, in quanto aveva sollecitato tutta una serie di attività basate soprattutto su varie forme di artigianato, che contribuivano a rendere viva la struttura della città potenziandone anche la propensione commerciale. A differenza di altri insediamenti in cui molte produzioni venivano utilizzate solo dalla popolazione locale, a Enna queste produzioni artigianali venivano utilizzate non solo dagli *insiders* ma anche dagli *outsiders* (gente che veniva da fuori) che poi le portavano nei loro luoghi di residenza per cui era facile trovare in varie zone della Sicilia oggetti realizzati ad Enna.

Oltre che nell'architettura e nelle opere dell'artigianato, il mito a Enna trovava riscontro nella numismatica. L'effigie rappresentata non era scelta a caso ma raffigurava un'immagine che qualificava un aspetto significativo dei caratteri che facevano parte del patrimonio locale. Vista in quest'ottica, si spiega facilmente perché sono state ritrovate monete dell'antica Enna che raffiguravano le due dee ctonie⁶.

Il mito di Demetra e Kore costituì un elemento significativo dell'influenza greca su Roma, manifestata dalla celebre locuzione latina *Graecia capta ferum victorem cepit*.

In particolare, il santuario di Cerere ad Enna, per la grande fama di cui godeva, fu al centro di vicende che a Roma, nella fase dell'età repubblicana, rivestirono un peso rilevante.

La fama è confermata dall'episodio, riferito da Cicerone e ripreso nei secoli successivi da Valerio Massimo ai tempi di Tiberio, e da Lattanzio, nel IV secolo d.C., relativo ai decemviri romani che, durante la rivolta dei Gracchi, nel 123 a.C. in una situazione particolarmente difficile per la vita istituzionale di Roma, si recarono nella lontana Enna, pur esistendo a Roma un santuario dedicato alla dea, per placare, come richiedono i libri sibillini, l'antichissima Cerere ennese: così grande è ormai l'autorità del culto di Enna che per i decemviri romani, andare in Sicilia, è come recarsi non ad un santuario di Cerere ma da Cerere stessa⁷.

Quest'evento politico-religioso sta a testimoniare che il santuario di Enna non costituiva uno dei tanti templi dedicati a Cerere nel territorio sottoposto a Roma, ma si qualificava come il polo per antonomasia, la sede stessa della divinità. Enna, perciò, in questo ambito agiva in regime di monopolio mitologico, dato che nessun altro tempio dedicato a questa dea in altre città aveva lo stesso ruolo globale.

In un periodo successivo, l'esaltazione della Demetra ennese raggiunge l'apice nell'abile prosa di Cicerone che indica proprio la violazione del suo san-

6. M. Caccamo Caltabiano, Il ruolo di Demetra nel documento monetale greco, in *Demetra la divinità, i santuari, il culto, la leggenda, Atti del I Congresso Internazionale*, a cura di C.A. Di Stefano, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2008, pp. 127-128.

7. A.M. Corradini, *Enna: storia e mitologia attraverso le fonti classiche*, Enna, Ed. Papiro, 1991, pp. 27-28.

tuario da parte di Verre come esempio di massimo sacrilegio nella sua operazione sistematica di saccheggio della Sicilia, da parte di questo propretore.

Cicerone presenta la violazione del tempio delle due dee di Henna, come violazione della dimora stessa della dea, avvenuta alla sua stessa presenza, dal momento che la dea è presente a quanto accade, al culmine di un crescendo di profanazioni. È questa profanazione a segnare il limite. Offende infatti non una devozione particolare ma una *omnium gentium religio*, una *religio* universale, la religione di tutti⁸.

Cicerone sceglie la *Demeter Ceres* di Henna per evidenziare il suo segno, gli *thesmoi*, le Leggi della dea intese come modello ineludibile di comportamento culturale, contrapposto al segno negativo della illegalità, rappresentata dal modello dell'altra dea siciliana, la Venus di Erice, trasformata, in questo caso, nella dea di parte, la protettrice di Verre⁹.

Attraverso il suo celebre santuario e il mito che ne costituiva il principio ispiratore, la città di Enna, perciò, venne a rappresentare un modello di luogo sacro degno di venerazione e di tutela in tutto il macro-territorio posto sotto l'egida di Roma, che elevò questa città al rango di *municipium*. Grazie al mito e al culto di Cerere, Enna, quindi, a differenza di tante altre città poste sotto il dominio di Roma, che, una volta persa la loro indipendenza, costituirono una semplice *pars* della "globalizzazione" operata dalla città *caput mundi*, mantenne la sua visibilità, favorita anche dalla sua posizione alla confluenza delle strade che andavano a concludersi nelle maggiori città portuali della Sicilia, come si evince da una sezione della famosa Tabula Peutingeriana.

In definitiva, Cerere consentiva ad Enna di distinguersi per l'alta identità religiosa che, in questo campo, la qualificava come polo di eccellenza.

La resistenza di tradizioni legate alle dee ctonie anche dopo l'avvento del Cristianesimo

Nell'alto Medioevo Enna proietta il suo ruolo di nodo strategico a scala macrospaziale e costituisce un fulcro di quelle relazioni politiche, attive nel Mediterraneo, che hanno come scenario di confronto o conflittualità la Sicilia. Diviene uno dei poli fondamentali di organizzazione difensiva del territorio isolano occupando una delle posizioni di vertice nella gerarchia urbana dei centri siciliani.

Enna assume la funzione di frontiera urbano-militare nel quadro delle vicende che permeano questo periodo storico.

A parte la dominazione araba, tutte le altre dominazioni dell'età medievale sono state ispirate dal Cristianesimo. La diffusione del Cristianesimo in Si-

8. I. Chirassi Colombo, Biografia di una dea. Demeter, in *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, cit., p. 21.

9. *Ibidem*.

Enna, però, non coinvolse tutti i siti negli stessi tempi e modi. Ad Enna, come detto, sede principale dei culti demetriaci, la nuova religione non attecchì facilmente per la forte resistenza della popolazione legata al culto delle dee ctonie¹⁰.

Le tradizioni legate al mito di Demetra e Kore erano, difatti, così radicate nella città che si sono mantenute in vita anche per vari secoli successivi all'introduzione del Cristianesimo. Significativa, al riguardo, è la vicenda del simulacro della "Madonna della Visitazione".

Secondo fonti locali, quando giunse ad Enna il simulacro della Madonna acquistato a Venezia, venne bruciata la statua lignea della dea pagana in una spaziosa grotta ritenuta a lei sacra dai cittadini che ancora professavano la religione degli avi; sulla base di questa tradizione, una via di un antico quartiere di Enna prende il nome di "Cerere Arsa"¹¹.

Nei primi tempi, per assecondare gli usi locali, vennero ricalcate le modalità dei festeggiamenti secondo l'antico rito dei *Cerealìa*: un carro trionfante a tre piani, i cantori e l'orchestra in basso, il simulacro della Madonna trainato da bianche giovenche attraversavano la città fino alla parte opposta, dove veniva accesa una grande luminaria¹².

Esaminando la statua della patrona ennese, si rileva che anche il Bambino che la Madonna tiene in Braccio potrebbe essere un chiaro riferimento al mito pagano: ad Enna, difatti, era venerato Dioniso, tanto che in epoca greca si svolgeva la grande processione dal tempio di Proserpina (oggi il Duomo) fino alla chiesa di Montesalvo (anticamente sede del culto di Dioniso, secondo il mito, figlio di Persefone); verrebbe, così, ad avere una spiegazione la scelta del simulacro, acquistato nel secolo XIV, della Madonna con il Bambino in braccio, per non allontanarsi troppo dagli usi e costumi della popolazione indigena legata ai riti pagani. Se invece si fosse seguito alla lettera il testo del Vangelo, la Madonna della Visitazione non avrebbe potuto avere il Bambino in braccio perché non aveva ancora dato alla luce Gesù. Ancora oggi la processione religiosa segue lo stesso percorso, dal Duomo alla chiesa di Montesalvo¹³.

Enna nell'immagine dei viaggiatori del Grand Tour: un *trait d'union* con l'antica "capitale del regno di Kore e Demetra"

La posizione geografica di Enna, che aveva inciso sensibilmente sullo sviluppo demo-economico della città in età classica e medievale, in età moderna,

10. D. Pirrera Rosso di Cerami, *Sicilia terra di Demetra e Kore. Itinerari turistico-culturali*, cit., p. 136.

11. P. Vetri, *Storia di Enna antica*, Piazza Armerina, 1883, ristampa anastatica, Bologna, 1988, pp. 300-301.

12. D. Pirrera Rosso di Cerami, *Sicilia terra di Demetra e Kore. Itinerari turistico-culturali*, cit., p. 141.

13. Ivi, pp. 132-133.

per converso, ha contribuito notevolmente a isolarla dal contesto storico isolano, tenendola quasi estranea alla pur lenta evoluzione della Sicilia¹⁴.

Un aspetto fondamentale del richiamo al mito di Enna nel '700 e nell'800 si coglie attraverso la puntuale e suggestiva interpretazione elaborata nel volume di Severino¹⁵ sulle opere degli insigni artisti e poeti europei che in quel periodo si recano in Sicilia – nel contesto di quel meraviglioso fenomeno culturale conosciuto come il Grand Tour – attratti soprattutto dalle testimonianze dell'età greca e romana.

Enna, nonostante fosse situata in un luogo impervio dell'isola (ed il viaggio all'interno della Sicilia era ancora difficoltoso, oltre che pericoloso ed a rischio, per l'assoluta carenza di vere strade), grazie al fatto di essere stata la "patria" di Cerere ennese, spesso costituiva un'area di visita negli itinerari di questi viaggiatori stranieri diretti nella Sicilia centrale. Uno dei primi visitatori illustri è l'erudito olandese, Iacopo Filippo D'Orville, che visita Enna nel 1727.

D'Orville individuò l'area sacra di Cerere, poco distante dalla cittadella, per la presenza regolare di fiori sul terreno, forse segni dell'antica fondazione e chiari indizi, per un occhio esperto, della esistenza del santuario della dea, che egli ipotizza di forma oblunga e quadrangolare, perché, di fatto, non era rimasta più alcuna pietra. D'Orville cita i classici, Livio e Diodoro, ma ha tempo da dedicare anche alla città moderna, che visita e di cui riferisce¹⁶.

Anche l'irlandese Patrick Brydone, cui si deve veramente il merito di avere fatto conoscere ad un più vasto pubblico "europeo" questa terra inesplorata che si chiama Sicilia", non visita la Sicilia interna e, quindi, non conosce Enna direttamente, ma riferisce, comunque, della città, citando John Milton, il celebre poeta inglese che colloca, nel suo "Paradiso perduto", il "sembiante del Paradiso" proprio nei pressi di Enna, al lago di Pergusa: "*né quel bel campo/ di Enna ove Proserpina, cogliendo fiori, / lei stessa un fiore più bello, dal fosco Dite/ venne colta*"¹⁷.

Il conte polacco Michel Jean De Borche, che si propone di integrare l'opera di Brydone, dedica molto spazio a Castrogiovanni, nell'antichità conosciuta sotto il nome di Enna, una delle più antiche città greche della Sicilia": «si trova al centro dell'isola e per questo è stata chiamata l'ombelico della Sicilia [...] Vi sono 10.000 abitanti e tra ruderi di monumenti antichi si scorgono i resti del famoso tempio di Cerere ennese di cui Littara ha raccontato la storia. Poco lontano da Enna vi è il celebre lago, dove i poeti, soprattutto Claudiano, hanno ambientato il ratto di Proserpina». È una descrizione realistica (De Borche, 1782)¹⁸, soprattutto se si tiene conto che forse neppure il De Borche, in Sicilia

14. I.C. Gambino, *Geografia storica di Enna: da polo baricentrico della Sicilia ad area urbana marginale*, Messina, Grafiche Scuderi, 1992, p. 12.

15. C.G. Severino, *Enna. La città al centro*, cit., pp. 108-116.

16. Ivi, p. 108.

17. P. Brydone, *Viaggio in Sicilia e a Malta (1770)*, a cura di V. Frosini, Milano, 1968, p. 110.

18. M.J. De Borche, *Lettres sur la Sicile et sur l'île de Malthe, écrites en 1777 pour servir de supplément au Voyage en Sicile et a Malthe de M. Brydone*, Torino, 1782.

nel 1776, ha mai visto Enna, né alcuna altra delle 36 città dell'interno da lui, invece, descritte "attingendo a piene mani agli autori siciliani"¹⁹.

Nello stesso anno, 1776, visita sicuramente la città il pittore francese Jean Houel che ne ritrae, in un disegno "acquarellato con bruno e con grigio su una traccia a matita nera", conservato attualmente all'Ermitage di San Pietroburgo, la cittadella di Lombardia in una "Vue de l'extrémité orientale de la Montagne de Castrogiovanni".

Oltre al Castello di Lombardia, Houel disegna anche il lago di Pergusa, "Le lac fameux per la fable du rapt de Proserpine". Anche per Houel, quindi, l'interesse principale di Enna è nel suo passato greco-romano e questo, nonostante "i celebri templi di Cerere e Proserpina" non siano ormai che ruderi "distrutti durante il Medioevo per costruire chiese e palazzi"²⁰.

Nel giugno del 1778 si reca ad Enna, con la sua numerosa équipe di collaboratori, il francese Dominique Vivant Denon, incaricato dall'abate De Saint-Non di raccogliere materiale per la pubblicazione del suo "Voyage pittoresque ou description des royaumes de Naples et de Sicile"²¹. L'interesse per Enna è soprattutto per la sua memoria storica, basata sulle fonti classiche, latine e greche, sui ricordi mitologici e le evocazioni fantastiche. Denon resta, però, deluso da una realtà che non ha più nulla dell'antica bellezza²².

Oltre ai due disegni, ispirati al mito di Cerere e di Proserpina, che rappresentano la rocca di Cerere ed il lago di Pergusa, Chatelet, il pittore del gruppo, raffigura due viste della città prese dal basso verso l'alto, ai piedi dei valloni di accesso, con le case, le chiese ed i conventi arroccati sulla sommità, ai bordi dei precipizi che incombono e pur nell'"orrido" del paesaggio naturale²³.

Di assoluto interesse sono i due disegni elaborati nel 1804 dal giovane Karl Friedrik Schinkel, "gran maestro dello stile prussiano", che diventerà il famoso architetto, artefice, tra l'altro, della nuova Berlino. Uno dei disegni, intitolato "L'ombelico di Sicilia", ritrae Enna dal lato meridionale. Nel disegno, l'abitato sembra quasi un tutt'uno con la montagna, di cui costituisce il profilo edificato: sono ben evidenziati i fianchi, piuttosto ripidi, dei veri e propri strapiombi precipiti, del Monte e della Lombardia. Il secondo disegno, che può interessare per l'alto contenuto descrittivo, ritrae la città avendo come punto di osservazione il costone di ponente, probabilmente la Torre ottagonale di Federico II, con il fuoco alto sull'orizzonte, centrato sullo sperone roccioso della rocca di Cerere.

Si distinguono, così, quasi tutti i principali edifici della città che caratterizzano, in quella fase storica, lo skyline cittadino con la medesima chiarezza di una moderna panoramica fotografica. In lontananza, ben evidenziato, il profilo

19. H. Tuzet, *Viaggiatori stranieri in Sicilia nel XVIII e XIX secolo*, Palermo, 1988, pp. 57-63.

20. V. Tusa, *Viaggio pittoresco nella Sicilia antica di Jean Houel*, Palermo, 1974.

21. J.C.R. Saint-Non, *Voyage pittoresque ou description des Royaumes de Naples et Sicile*, ristampa anastatica, Napoli, 1981.

22. D. Vivant Denon, *Voyage en Sicile*, Paris, 1788, pp. 57-60.

23. *Ibidem*.

del terrazzo costituito dalla rocca di Cerere, con lo strapiombo tipico, sul versante sinistro, e, sul versante destro, il breve istmo di terra che costituisce il collegamento con la cittadella di Lombardia.

I due disegni di Schinkel, conservati oggi allo Schinkelmuseo di Berlino, non hanno soltanto la funzione di ricordare i luoghi più belli ed interessanti da lui visti, ma sono espressione, una “felice dimostrazione”, di come Schinkel preferisca porre attenzione, più che ai singoli monumenti, al loro inserimento nell’ambiente, studiandone i rapporti dimensionali che si instaurano con il paesaggio circostante²⁴.

Anche l’inglese Duppa raffigura la situazione geomorfologica della città in un disegno intitolato “l’antica Enna, così appare dalla distanza di otto miglia dalla strada per Caltanissetta”. Nello skyline della città appare ben evidenziata la sagoma della rocca di Cerere, “la divinità più importante di Sicilia, sua grande dea e protettrice” posta all’estremità orientale dell’altopiano roccioso ennese²⁵.

Enna nel XX secolo: i legami tra l’elevazione a capoluogo di provincia e le radici mitologiche

Nel corso dei primi decenni del XX secolo Enna, che viveva ancora la condizione di una città piuttosto statica, improvvisamente viene ravvivata dalla decisione del governo di elevarla, nel 1926, a capoluogo di provincia. Questa scelta in favore di Enna, oggettivamente, non fu determinata dal significativo livello urbano di questa città in quel periodo. Difatti, l’*umbilicus Siciliae* non costituiva il polo principale della Sicilia centrale, tant’è vero che in quel momento per quell’area degli Erei era Piazza Armerina la città capoluogo di circondario e sede di sottoprefettura. La scelta di Enna come capoluogo di provincia non costituiva un “riconoscimento dovuto” sulla base dell’influenza esercitata da questa città sull’hinterland. La scelta di Enna, perciò, non fu determinata da parametri urbano-territoriali ma fu dovuta a criteri mitologico-storico-territoriali e sulla base di tali parametri, nell’organizzare una nuova geografia amministrativa della Sicilia, il governo privilegiò Enna, la città di Cerere e di Proserpina, che, oltretutto, tanto concedeva alla retorica della romanità, penalizzando Piazza Armerina²⁶. È un salto di rango importante per Enna che si vede attribuire un ruolo istituzionale determinante per il suo futuro sviluppo economico.

Un’importante testimonianza dei legami fra l’elevazione a capoluogo provinciale e le radici mitologiche della città è fornita dalla scelta di Cerere come emblema della Provincia di Enna. L’araldica diviene, così, un altro degli aspetti

24. C.G. Severino, *Enna. La città al centro*, cit., p. 113.

25. R. Duppa, *Travels on the Continent, Sicily and the Lipari Islands*, London, 1829, pp. 390-395.

26. C.G. Severino, *Enna. La città al centro*, cit., p. 143.

in cui si è manifestata l'incidenza del mito della dea che, in questo caso, si è basata su un significativo esempio di immagine politico-amministrativa.

L'elevazione al rango di capoluogo di provincia ha inciso sulla città di Enna attraverso una serie di modifiche polivalenti che hanno interessato il tessuto urbano (inserimento delle strutture amministrative connesse all'espletamento delle nuove funzioni), il tessuto occupazionale (formazione del relativo ceto impiegatizio), il tessuto infrastrutturale (realizzazione di nuove arterie infraurbane ed extraurbane). Dopo la nomina a capoluogo, è stata progressivamente attuata l'eliminazione degli insediamenti ipogei caratterizzati dalle residenze di nuclei di popolazioni che abitavano nelle grotte scavate nel tufo pliocenico che sormonta il monte di Enna²⁷.

Oltre ciò, nei decenni successivi, Enna ha arricchito il proprio arredo urbano con significativi elementi d'arte che richiamano il legame tra questa città e il mito. A metà degli anni Trenta piazza Crispi viene abbellita con una fontana monumentale, progettata dall'architetto Vincenzo Nicoletti, basata su un gruppo scultoreo in bronzo che riproduce il "Ratto di Proserpina" del Bernini. Ulteriore elemento di arredo urbano, che evoca le radici mitologiche di Enna, riguarda il grande murales (oltre 700 mq) intitolato "Le due dee", voluto dall'amministrazione comunale e realizzato, nel 1981, sulle colline tufacee a ridosso del quartiere San Leone, dall'artista Fausto De Marinis.

Enna nel XXI secolo: il richiamo del nuovo polo universitario al mito di Kore

L'immobilismo storico di Enna, scalfito ma non sconfitto dalla sua funzione di capoluogo provinciale, è stato rotto dall'attivazione di un ente che, non a caso, ha scelto come suo emblema il richiamo ai miti dell'antichità. Ci riferiamo all'istituzione dell'università, che ha deciso di prendere la denominazione di Kore, divenuta, così, il simbolo del rapporto memoria-sviluppo.

A partire dall'anno 2005, nel richiamo a Kore, viene attuato a Enna un grande potenziamento delle funzioni culturali: viene, difatti, istituita la nuova università della Sicilia.

L'Università di Enna "Kore" appartiene alla categoria delle università non statali legalmente riconosciute ed è stata promossa dalla "Fondazione Kore".

Costituiscono denominazioni ufficiali dell'UKE l'originaria intitolazione "Libera Università della Sicilia centrale Kore di Enna" e, nelle relazioni internazionali, ove necessario, l'espressione inglese "Kore University of Enna".

Il logo della Libera Università riporta l'immagine della divinità greca Kore contornata dalla scritta in latino "Studiorum Universitas Hennaë" e dalla dizio-

27. I.C. Gambino – G. Ursino, *Gli Erei e i rilievi contermini*, in *La casa rurale nella Sicilia orientale*, C.N.R., *Ricerche sulle dimore rurali in Italia*, Firenze, Olschki, 1973, pp. 250-259.

ne in piccolo “Libera Università Kore Enna” a sua volta sormontata dalle dodici stelle della bandiera dell’Unione europea.

Il perché di questa denominazione è strettamente legato all’ente da cui partì, nel 1995, l’idea di dare vita ad una nuova università siciliana: la Provincia Regionale di Enna. Quando quest’ente comprese che il progetto poteva realmente rendersi concreto, si adoperò, innanzitutto, per la creazione di uno stemma ufficiale. Poiché lo stemma della Provincia di Enna rappresenta la dea Cerere e l’università che doveva nascere era, in un certo qual senso, “figlia” della Provincia di Cerere, le fu dato il nome di Kore.

L’istituzione dell’Università a Enna costituisce una localizzazione rivoluzionaria, dato che, invertendo le scelte di una storia consolidata che ha visto la nascita e lo sviluppo degli atenei siciliani solo in città costiere (Catania, Messina e Palermo), coinvolge per la prima volta un esempio di città siciliana ubicata nelle alte terre dell’interno poste lontano dal mare.

Nella scelta del sito, l’ateneo ha individuato come area di localizzazione della struttura universitaria il quartiere di Sant’Anna che costituisce, sulla base del piano regolatore approvato nel 1979²⁸, la gemmazione insediativa posta a valle, sorta in seguito alla saturazione del terrazzo su cui tradizionalmente si era collocato l’abitato ennese.

La scelta di questo sito è stata determinata dalla possibilità di fruire di una molteplicità di fattori di localizzazione favorevoli, connessi ad aspetti di carattere urbano (ampia disponibilità di spazi non edificati), di carattere infrastrutturale (vicinanza al raccordo autostradale), climatico (fruizione di un clima meno rigido rispetto ad Enna alta).

La Kore, un plus valore per Enna: da città marginale a nuova località centrale

Con l’Università Kore è stata creata a Enna “*una seconda città, la città degli studi, pulsante di vita e di cultura, di giovani ricercatori, di presente e di futuro*”, questa è la rappresentazione data dal prof. Giovanni Puglisi, presidente della “Commissione Nazionale Italiana per l’Unesco”, durante l’inaugurazione dell’Anno Accademico 2012-2013.

La Kore per una città come Enna ha rappresentato una grande innovazione che permette a questo polo urbano di tornare a essere protagonista. Per lunghi decenni, la città di Enna è stata considerata, difatti, un’“attrice muta”, nel senso che gli organi preposti agli investimenti non hanno manifestato un’adeguata politica di ascolto nei riguardi di quest’area. Gli interventi del XX secolo ad opera di enti, come la Cassa per il Mezzogiorno, prima, e la Regione, poi – ma si potrebbero fare tanti altri esempi – hanno privilegiato le principali città costiere dell’isola, dal punto di vista degli interventi, sia nell’agricoltura, sia

28. C.G. Severino, *Enna. La città al centro*, cit., p. 158.

nell'industria manifatturiera, sia nei servizi rari, sia nel turismo, per cui la Sicilia centrale è risultata tale solo nel nome, ma non certo nell'attrazione di risorse finanziarie.

Enna, invece, con l'università è entrata nella geografia delle strutture culturali e scientifiche d'eccellenza della Sicilia e questo inserimento si riflette anche in una diversa e più ampia considerazione complessiva sulla città da parte dei *mass media*, che hanno ampliato notevolmente il numero e l'ampiezza dei servizi su Enna, proprio grazie alle qualificate iniziative promosse e attuate dalla Kore.

Grazie alla Kore, perciò, Enna, che costituiva una città sommersa nel sottosviluppo meridionale²⁹, sta emergendo e sta acquisendo una visibilità inserendosi in circuiti nei quali fino a qualche anno fa era totalmente assente, dato che era una "città invisibile" nell'ambito del pianeta Europa e del Mediterraneo. Uno dei meriti più importanti che possiamo attribuire alla Kore è quello di essere riuscita a dare competitività ad una piccola città che, nonostante il suo ruolo di capoluogo di provincia, subiva l'influenza polivalente dei poli urbani più importanti dell'isola, in particolare di Catania, venendo a costituire³⁰, nell'ambito della geografia del potere territoriale dell'isola, un centro dominato – non solo per le sue esigue dimensioni demografiche, ma anche per il basso standard di molte strutture economiche e sociali – e non certo un centro dominante. La Kore è riuscita così a trasformare Enna da esempio tipico di "periferia dell'impero" a località centrale in un settore strategico come quello didattico-scientifico collegato con la presenza di un ateneo in grado di proiettare luci di rinnovamento e rivitalizzazione in vari importanti comparti della Sicilia centrale.

La Kore come input a progetti di sviluppo sostenibile per la riqualificazione territoriale

Uno dei macro-obiettivi fondamentali che si è posta la Kore di Enna è costituito dall'interrelazione università-territorio. A tal riguardo, un modello significativo è costituito dall'accordo stipulato con l'amministrazione comunale di Enna. Difatti, presso la Presidenza dell'Università Kore è stato sottoscritto un accordo che istituisce il partenariato permanente fra l'Università Kore e il Comune di Enna, finalizzato allo "sviluppo sostenibile della città e alla sperimentazione di temi di ricerca scientifica e applicata al territorio".

I primi protocolli sono già in fase di elaborazione e riguarderanno i temi del Parco Urbano di Enna Bassa e la sua rifunzionalizzazione e l'animazione territoriale del tessuto urbano e sociale della città, attraverso la presentazione

29. M.T. Alleruzzo Di Maggio – I.C. Gambino, *Aspetti geografici del sottosviluppo nell'Ennese*, in *Problemi del sottosviluppo in Sicilia*, Palermo, Grafindustria Editrice, 1975, pp. 51-68.

30. F. Cacciabue – C. Caldo – V. Torta, *La Sicilia interna e la costa meridionale*, cit., p. 25.

“itinerante” dei progetti di ricerca, delle tesi e della didattica svolti nell’ambito delle attività della Kore.

Il progetto di riqualificazione urbana promosso dalla Kore non riguarda solo Enna bassa, vale a dire la zona posta nei pressi dell’ateneo, ma si proietta anche su elementi insediativi di Enna alta, a testimonianza che l’azione dell’Università non è un’azione di quartiere ma è un’azione di città e per la città. In tale contesto, l’ateneo ha acquisito, in comodato gratuito dall’azienda sanitaria provinciale, le strutture dismesse del vecchio ospedale Umberto I di Enna alta, nel quale ha già avviato gli opportuni lavori di ristrutturazione e parzialmente attivato un nuovo polo didattico. Quest’esempio di recupero di immobile sito all’interno della topografia storica di Enna sta ad indicare la volontà dell’ateneo di ispirarsi alle frontiere di urbanistica di ultima generazione che si concretizzano nell’idea-forza di riattivare parti già esistenti del costruito anziché nel modello di processi di espansione topografica illimitata.

L’Università di Enna ha avuto quindi il merito di rompere la staticità della società ennese, invertendo quel circolo vizioso dell’isolamento che la contraddistingueva e reinserendola in processi di internazionalizzazione. Una delle strategie prioritarie, in tal senso, è stata quella di inserirsi in reti scientifico-academiche con altri atenei, sia italiani che stranieri. Di particolare rilievo è la partnership instaurata con la Northwest University di Xian (Cina) finalizzata ad una reciproca collaborazione in campo archeologico.

La Kore, inoltre, fa parte anche del Compostela Group of University (C.G.U.), fondato nel 1995 su iniziativa dell’Università di Santiago de Compostela (Spagna) per riunire le università interessate alla cooperazione, al fine di preservare e valorizzare il valore del loro comune patrimonio culturale. Attualmente, con 73 membri, il principale obiettivo del Compostela Group è quello di incoraggiare la cooperazione e di promuovere il dialogo in tutti i settori dell’istruzione universitaria.

Più recentemente, la Junta della Escola Tècnica Superior d’Arquitectura del Vallès (ETSAV) ha approvato la Convenzione per il rilascio del Doppio Titolo di Architetto da parte della Università di Enna e della Universitat Politècnica de Catalunya (UPC), con sede a Barcellona. Sulla sponda sud del Mediterraneo, invece, è stato sottoscritto un accordo di collaborazione con la Missione Archeologica Italiana a Luxor (MAIL).

Un emblema della grande visione culturale dell’università: il rientro della dea di Morgantina

Nel campo della valorizzazione dei beni culturali, l’ateneo di Enna ha redatto il progetto strategico di rientro della celebre statua della Venere di Morgantina, il capolavoro più pregiato tra quelli restituiti all’Italia dal Paul Getty Museum di Los Angeles.

Tale progetto strategico, che ha visto la compartecipazione dei dipartimenti di Ingegneria e Architettura e del corso di Laurea in Archeologia del Mediterraneo dell'Università Kore, ha inserito questo rientro mettendo a sistema tutte le risorse disponibili.

Il recente rientro della celebre statua di Morgantina acquista ulteriore significato se si pensa che la stessa potrebbe non rappresentare Afrodite, ma bensì Demetra o Kore.

Il professor Antonio Giuliano in un ormai famoso e suggestivo articolo dal titolo "Signum Cereris" propende per l'identificazione con Demetra³¹, il cui culto era molto praticato in tutta la Sicilia e nell'Ennese in particolare. A supporto della sua tesi porta due prove di grande interesse: a) la testimonianza di Cicerone che, nelle Verrine, descrive la statua marmorea di Demetra-Cerere, "bellissima e molto grande", che aveva visto ad Enna, e che stava davanti al tempio di Cerere in un luogo aperto e spazioso; b) la divinità rappresentata in alcune monete ellenistiche di bronzo, provenienti da Enna ma conservate a Berlino, in cui la dea è vestita di una lunga tunica (chitone) ricoperta dall'imation (mantello) mentre sorregge in una mano una Nike e nell'altra una fiaccola.

Clemente Marconi propende, invece, per l'identificazione con Kore, la giovane figlia di Demetra, rapita da Plutone dio dell'Ade mentre passeggiava sulle sponde del lago di Pergusa. Ne sono testimonianza, oltre all'abbigliamento, i tratti giovanili e delicati del volto, la forma della mano e la posizione delle dita che non potrebbero stringere una fiaccola o sorreggere la statuina della Nike (attributi di Demetra), ma potrebbero benissimo tenere in mano la phiale (la patera che si usava per le libagioni) con cui Kore veniva spesso rappresentata nell'atto di libare.

Se quest'ultima interpretazione trovasse conferma quest'importantissimo elemento costituirebbe un *trait d'union* tra l'università Kore e la statua raffigurante la stessa dea. Si tratterebbe di un esempio di mito che ritorna attraverso le sue più alte forme di espressioni artistiche.

Il rientro della dea di Morgantina in Sicilia è stata una scelta che, sul piano dell'etica e della cultura, è pars oculata e necessaria per restituire l'opera scultorea al contesto territoriale in cui era stata collocata al tempo della sua realizzazione. È pur vero, però, che questa scelta non può trasformare questa dea dell'armonia in una dea dell'oblio. In tal senso, i dati sul numero di visitatori attestano impietosamente che questa statua di chiara fama sta trasformandosi in una "eccellente sconosciuta".

La consistenza dei flussi turistici che hanno visitato il museo di Aidone si sta notevolmente ridimensionando. Difatti, dalle rilevazioni statistiche della Regione Siciliana, relative alla fruizione dei beni culturali, risulta che i visitatori del museo di Aidone erano appena 9.116 nel 2010, mentre nell'anno successivo, che ha segnato il rientro della "Dea" hanno raggiunto le 48.889 unità. Nel periodo successivo si registra, però, un calo progressivo del numero dei visita-

31. A. Giuliano, *Signum Cereris*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1993.

tori, scesi a 43.015 nel 2012 e a 30.781 nel 2013. In riferimento al 2014 i dati relativi al primo semestre riportano una quantità di visitatori pari a 14.675 unità, dato che, rispetto al medesimo periodo dell'anno precedente, registra la perdita di ben 5.502 visitatori.

Le condizioni attuali di fruizione della dea di Morgantina, dunque, attestano che, da un punto di vista locale, il ritorno della statua è stato un grande successo, in quanto ha aumentato il senso dell'appartenenza e dell'orgoglio del luogo per gli abitanti della provincia di Enna. Da un punto di vista globale, tale rientro, però, si è rivelato finora un insuccesso, poiché si è contratto notevolmente il numero complessivo dei visitatori.

Questa esperienza negativa sta a testimoniare che sarebbe stato opportuno che il rientro della "dea" fosse supportato dall'attuazione di quell'organico "Progetto strategico per il rientro della Venere di Morgantina" elaborato dall'Università di Enna, col fine di giungere a un sistema integrato ed efficiente, tale da rafforzare il circuito di visita attraverso la realizzazione di tre obiettivi specifici³².

- 1) Semplificare l'accessibilità al sistema (sosta, parcheggi e punti di accoglienza).
- 2) Favorire la frequentazione della città (strade e slarghi, verde attrezzato ecc.).
- 3) Sistematizzare i progetti già in essere (terminal, parcheggio, segnaletica e campo sportivo).

Sono da incentivare, pertanto, le iniziative come quella messa in atto dal Club Unesco di Enna intitolata "Artisti per Morgantina" che prevede l'esposizione itinerante di 86 opere realizzate da autori contemporanei, italiani e internazionali, frutto di una reinterpretazione in opere grafiche, che vuole celebrare un grande capolavoro dell'antichità quale è la dea di Morgantina.

Seppur con colpevole ritardo, anche l'Assessorato Regionale al Turismo e il Comune di Aidone hanno, recentemente, realizzato un evento per rivitalizzare l'offerta turistica aidonese. "Una giornata con la Dea", iniziativa che ha visto la sua prima edizione a tre anni di distanza dalla restituzione della celebre opera scultorea.

Il programma ha previsto un tour gratuito guidato presso il Museo e l'area archeologica, la visita a chiese e beni che normalmente non sono fruibili, nonché una serie di manifestazioni collaterali, tra le quali un'apprezzata mostra, curata dal Prof. Fabio Naselli dell'Ateneo "Kore", allestita al Centro Polivalente San Giacomo. L'iniziativa, articolata su due giornate (sabato e domenica), ha registrato risultati assolutamente lusinghieri: oltre mille visitatori si sono recati al Museo di Aidone che ha segnato un rilevante +307% rispetto al medesimo week end dell'anno precedente (280 visitatori).

32. F. Naselli – M. Oddo (a cura di), *PSVM, 2009-2011: Progetto strategico per il rientro della Venere di Morgantina*, in *Quaderni dei laboratori di progettazione della Facoltà di ingegneria e di architettura dell'Università degli studi Kore di Enna*, Troina, Città aperta edizioni, 2010.

Si è trattato di una manifestazione ben ideata e realizzata, capace di coinvolgere attivamente anche la cittadinanza locale. Eventi simili, però, non devono delinearci come una semplice goccia nel mare ma devono rappresentare il primo emblema di un'opera di valorizzazione turistico-economica-culturale che sia d'esempio per l'intera isola.

In precedenza, per celebrare l'80° anniversario dall'istituzione della Provincia Regionale di Enna, l'Università Kore si era fatta promotrice di un'altra meritevole iniziativa, "Il mito in mostra". Un'esposizione allestita attraverso una sorta di mappa socio-culturale del territorio, elaborata per scorci attraverso il richiamo di quei miti e di quelle figure che hanno lasciato tracce indelebili nella vita e nella storia di questo territorio³³.

Le figure mitologiche figlie della Sicilia centrale sono state al centro di altre lodevoli iniziative portate avanti anche da alcuni enti regionali. Il "Distretto turistico Venere di Morgantina", ad esempio, è ormai da diversi anni impegnato nel promuovere la cultura, materiale e immateriale legata al mito. Di grande rilevanza, in seno alla città di Enna, è il progetto per la realizzazione del "Parco archeologico urbano del Castello di Lombardia e della Rocca di Cerere". In egual modo, si richiama al mito delle divinità ctonie il "Geopark Rocca di Cerere".

Localizzato all'interno dei comuni di Aidone, Assoro, Calascibetta, Enna, Leonforte, Nissoria, Piazza Armerina, Valguarnera e Villarosa, racchiuso da un perimetro montuoso, il comprensorio del Geopark Rocca di Cerere offre allo sguardo un paesaggio ricco di suggestioni, costellato da valli, fiumi, torrenti e laghi (tra cui il Lago di Pergusa, unico lago naturale siciliano e luogo del mito di Proserpina), antichi centri arroccati e colline che degradano verso le estese pianure orientali. L'inestimabile patrimonio storico-culturale può fregiarsi della presenza di due tra le maggiori aree archeologiche classiche dell'intero Mediterraneo: la Villa Romana del Casale e la Polis Greca di Morgantina, oltre ad non meno di altri 150 siti archeologici tra i quali il villaggio Bizantino di Canalotto e le Necropoli di Malpasso e Realmese risalenti all'età del rame e del bronzo. Il territorio vanta, inoltre, l'unico Parco Archeologico Minerario dell'isola: Floristella-Grottacalda, numerosi altri giacimenti di archeologia industriale e ben quattro aree protette di notevole pregio naturalistico (R.N.S. Lago di Pergusa, R.N.O. Monte Altesina, RNO Rossomanno-Grottascuro-Bellia e RNO Monte Capodarso e Valle dell'Imera meridionale).

La Rete Globale dei Geoparchi (Global Geoparks Network, GGN), di cui fa parte anche il Geopark Rocca di Cerere, è un progetto nato a partire dagli anni Novanta e costituisce una rete tra diversi territori geologici di particolare importanza, rarità e bellezza. Questa rete dal novembre del 2015, non diversamente dai siti Patrimonio dell'Umanità, può fregiarsi del logo Unesco.

Volendo tracciare delle brevi note conclusive, va evidenziato che queste iniziative, messe in atto dall'Università Kore e dagli altri enti citati, rappresenta-

33. L.Terminè, *Il mito in mostra*, Assoro, Novagraf, 2006, p. 1.

no una viva testimonianza di quanto sia importante l'azione di recupero e di valorizzazione dei miti mediterranei. Per l'immediato futuro, dunque, dovrà essere prioritaria la scelta di mettere a sistema le diverse tipologie di iniziative intraprese dai vari *stakeholders*, al fine di creare un marchio d'area ed avanzare verso un modello innovativo di pianificazione territoriale che, in un rapporto sinergico locale-globale, qualifichi Enna come città del mito.

Collana di Filosofia Italiana
diretta da Piero Di Giovanni e Caterina Genna

Volumi pubblicati

CATERINA GENNA, *Guido De Ruggiero e «La Nuova Europa»*.

Tra idealismo e storicismo (disponibile anche in e-book).

MARIANTONELLA PORTALE, *Giovanni Marchesini e la «Rivista di Filosofia e Scienze Affini»*. La crisi del positivismo italiano (disponibile anche in e-book).

LUCIANO MALUSA, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia*. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana (disponibile anche in e-book).

MARIA ANTONIA RANCADORE, *Francesco De Sarlo*. Dalla psicologia alla filosofia (disponibile anche in e-book).

PIERO DI GIOVANNI (a cura di), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste 1870-1960* (disponibile anche in e-book).

CATERINA GRAVINA, *Le lezioni inedite di Cosmo Guastella* (disponibile anche in e-book).

CATERINA GENNA, *Aldo Capitini*. Una filosofia per la vita.

MARIA ANTONIA RANCADORE, *Pro psychologia. Pro philosophia*. «Le Ricerche di Psicologia» e «La Cultura Filosofica» (disponibile anche in e-book).

PIERO DI GIOVANNI (a cura di), *La Sicilia nel contesto della civiltà europea e mediterranea*.

PIERO DI GIOVANNI (a cura di), *Le filosofie del Mediterraneo e della Magna Graecia*

PIERO DI GIOVANNI (a cura di), *Filosofia e Psicologia in Italia fra Otto e Novecento*

