

MINIMA CARDINIANA, 123
DOMENICA DELLA SANTA TRINITA'
22 MAGGIO 2016

...MA QUALE BELLEZZA, PER QUALE MONDO?

“La bellezza salverà il mondo”. All’ineffabile massima del principe Mishkin, il protagonista de *L’Idiota* di Fiodor Michailovich Dostoevskij, si può soltanto rimproverare la paradossale, altissima ambiguità. Ciò è sempre vero, d’altronde, per tutte le estrapolazioni: eppure, il contesto stesso del capolavoro dostoevskiano lascia poco spazio a un’esegesi cartesianamente “chiara e distinta”. Più che nel campo delle proposte estetiche siamo in quello dell’intuizione mistica. Senza voler minimamente contrapporre la verticalità d’una massima sublime alla volgare orizzontalità di un ambiguo buon senso, non è facile nemmeno dire quanto “popolare”, si potrebbe con una certa buona dose di scetticismo contrapporre l’adagio “Non è bello quel ch’è bello, è bello quel che piace”. Ma, se si vuole, proprio qui sta il punto: a quel tanto – moltissimo – di spirito platonico (il solito Cartesio parlerebbe di *esprit de finesse*, ma anche e perciò stesso – e non a caso – di *esprit de géométrie*) presente nelle parole del principe Mishkin, il volgare “buon senso” moderno sembra in realtà replicare citando l’a modo suo nobile massima di Protagora, “l’uomo è misura di tutte le cose”. Ma (attenzione!) “uomo” come specie umana, come natura umana – essendo cattolico, io ritengo che esista obiettivamente una natura umana, frutto di creazione divina e non di convenzione umana -, insomma “uomo” come *Menschen*, oppure “uomo” come astrazione individualizzante, come singolo, con tutto il bagaglio di una soggettività che astragga da qualunque superiore misura in quanto deliberatamente la ignora, se addirittura non la rinnega? Perché in questo secondo caso la proposta dostoevskiana viene automaticamente vanificata dal momento che il carattere obiettivo della bellezza diventa inattuabile in quanto irricognoscibile: anzi, ad esso viene negata qualunque concreta consistenza; l’arbitrio individuale, e quindi la forza del consenso che il “soggetto agente” responsabile di una proposta estetica è in grado di mettere in campo, diventa sola unità di misura alla luce della quale dichiarare “bello” o “non bello” qualunque oggetto. Il gusto e l’esegesi del gusto si sostituiscono all’applicazione di un “cànone” alla luce del quale la bellezza sia comunitariamente riconosciuta in quanto tale da una comunità.

Ma proprio questo è il punto. Prendiamo in rapido esame i due termini, i due *key-words*, del discorso del principe Mishkin: “bellezza” e “mondo” (ma attenzione: in russo la parola “mondo”, *mir*, può significare anche “pace”). Se la “bellezza” dipende, fino dall’antichità ellenica – e nel mondo occidentale non si può astrarre da questa fonte –, da un *kanon* (sorge spontaneo il pensare a quello di Policleteo), vale a dire da una regola razionalmente ordinata e obiettivamente conoscibile, si deve tener presente che esso va posto in rapporto con il *kosmos*, che è l’universo (e il “mondo” come parte di esso: ma i due concetti vengono sovente sentiti e usati come sinonimi). La sostanza del *kanon/kosmos* è esprimibile nel concetto di “ordine”. Il nostro discorso, se teniamo presente l’obiettiva identità dei concetti di “mondo” (in quanto *kosmos*) e di “pace” espressa dalla parola *mir*, conduce necessariamente a chiamare in causa un’altra altissima massima, della quale siamo debitori ad Aurelio Agostino: “Pax est tranquillitas ordinis”. Il rapporto tra pace e ordine, tra *eirène* e *kosmos*, è la chiave attraverso la quale intendere correttamente quel che a livello intuitivo ed emotivo è inesprimibile eppure sublime: e questo secondo aggettivo rimanda al *Peri Hypsous* sull’autore del quale (Dionisio Longino o Cassio Longino) si continua a discutere, ma che resta comunque un testo fondamentale fin dall’antichità – per quanto la nostra conoscenza di esso dipenda da un codice del X secolo d.C.) e alla luce del quale è possibile appunto identificare il concetto di “bello” e quello di “sublime”. Ma si tratta, per noi altri moderni, di un’identità imperfetta: attraverso l’elaborazione che i due concetti hanno subito in Addison, in Home e soprattutto in Burke, il quale nella sua *Ricerca filosofica sulle idee di sublime e di bello*, del 1756, è addirittura paradossalmente pervenuto alla tesi di un’opposizione tra i due concetti (il bello è connesso con l’idea di pace e d’ordine, di serenità e di misura; il sublime con quella di terribilità e di dismisura), Immanuel Kant è

pervenuto ad accettare sostanzialmente di Burke sia nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* del 1764, sia nella *Critica del giudizio* del 1790.

Potrà sembrare, alla luce di ciò, che il dibattito estetico-filosofico sulla bellezza sia giunto a una fase di stallo. Per uscire dall'*impasse*, è forse il caso di portare il discorso su un differente piano, quello della consapevolezza del divenire storico. Qui è necessario un atto di coraggio: premesso che nessuna civiltà parte da una *tabula rasa* e che tutte hanno radici confitte in un passato che non sempre (per non dir quasi mai) è conoscibile e ricostruibile, ma che nondimeno sussiste, va affermato che il nostro concetto di bellezza parte da quel che gli antichi elleni chiamavano *kalòs kagathòs*, l'inseparabile endiadi di "bello" e di "buono", quindi l'equilibrio profondo tra l'eccellenza delle qualità morali e quella delle qualità estetiche: ed è appunto quanto viene espresso fino dal V secolo a.C. nel *Kanon* di Policleto e nella problematica relativa alla "sezione aurea", che non a caso noi conosciamo anche "costante di Fidia", o "proporzione divina", o numero aureo. E ben conoscevano tutto ciò, tra fine del Trecento e primi del Seicento, gli architetti turkmeni e quindi uzbeki dei principi timuridi e scebainidi che edificarono le grandi moschee di Samarcanda e di Bukhara – siamo non a caso nella patria di Avicenna e di al-Kwarezmi, i "padri nobili" della scienza e della matematica occidentali moderne – tenendo presente, con la loro raffinatissima arte dell' "armonia asimmetrica", il magistero coranico secondo il quale nulla è perfetto (quindi assolutamente asimmetrico) se non esce dalle mani di Dio Creatore, e quindi non v'è edificio né tappeto costruito o tessuto dall'uomo che non contenga un errore, e la bellezza consiste nel mantenere tale errore nei limiti di una percepibile armonia.

Perché quindi, alla luce di tali principi, è possibile cogliere la bellezza del Partenone e quella del Taj Mahal, quella della *Primavera* botticelliana e del Buddha di Nara – nonostante le differenti età e le differenti culture che le separano - , mentre più problematico è il confronto tra la *Maestà* senese di Duccio e *Guernica* di Picasso. Il problema non è certo quello della distanza temporale: tra Duccio e Picasso corrono circa sei-sette secoli, molto meno dei dodici che separano il Pantheon di Roma dalla cattedrale di Chartres, eppure questi riescono immediatamente leggibili e fruibili alla luce, diciamo pure, di un medesimo "gusto", laddove quelli, nonostante gli infiniti legami che li connettono, appaiono tra loro estranei. Quel ch'è nel frattempo accaduto, sul piano storico ed estetico lo sappiamo benissimo. E su quello ontologico?

Parliamo di gusto, allora: ovviamente. Il gusto è in estetica la facoltà di cogliere e di godere la bellezza. Si tratta di una facoltà individuale, che si forma nella Modernità su una linea che da Pascal attraverso La Bruyère perviene ovviamente al solito Kant. Intendiamoci, non che le discussioni e addirittura le polemiche e le zuffe a proposito proprio dei valori estetici non esistessero da prima. Basti pensare al serrato dibattito tra Bernardo di Clairvaux e Sigieri di Saint-Denis a proposito dell'arte sacra e del suo rapporto con la ricchezza e la fantasia degli ornamenti, che in ultima analisi (astraendo con molta libertà dai limiti teologici e cronologici) potremmo leggere appunto come un dibattito sul "bello" e sul "gusto". Qualcosa di analogo, circa tre secoli dopo, avveniva nella Firenze del pieno Quattrocento tra Donatello e Brunelleschi. Ma che cosa permetteva a Bernardo e a Sigieri, a Donato e a Filippo, di litigare, mentre impedisce di farlo a Duccio e a Picasso? Soltanto la contemporaneità delle due coppie e la distanza temporale tra i due protagonisti della terza? Ma il tempo non è di ostacolo quando contempliamo il Pantheon e le cattedrale di Chartres. Allora c'è dell'altro. Un "altro" che ben veniva quasi preconizzato, *Livre de Roi Modus et le la Reine Ratio*, attribuito al trecentesco Henri de Ferrières e che propriamente è un libro di caccia e di falconeria, ma a partire dal quale si coglie bene il senso del passaggio tra il concetto di *modus* (misura, equilibrio, armonia) e quello, squisitamente moderno, di "moda", con tutto il bagaglio di "originalità", quindi di arbitrio individuale e di consenso comunitario, che ciò comporta. Dal XVI secolo in poi, il dibattito sull'estetica è andato restringendosi e disseccandosi tra arbitraria originalità (il barocco: "è dell'artista il fin la meraviglia", cantava il cavalier Marino; e così via attraverso il futurismo eccetera) e *revivals* del passato inteso come ricerca dell'autorevolezza indiscutibile in quanto convenzionale (il "neoclassico", il "neogotico", il "neomoresco" eccetera).

La questione del bello e la fine della sua universalità in quanto riconoscibilità "canonica" sta pertanto nel senso della Modernità intesa come rivoluzione: la rivoluzione che ha fondato l'età moderna come "eccezione occidentale": e che ci obbliga però a non poter più concepire la civiltà occidentale come una misura sulla quale valutare le altre bensì come una realtà del tutto nuova, fondata sulla progressiva e sulle prime implicita distruzione della Tradizione.

A questo punto però, a ben spiegare in che senso la bellezza (quella che “salverà il mondo”) è divenuta un valore inconoscibile nel mondo di oggi e che l’arbitrio individualistico non può in alcun modo recuperare (il che implica la necessità che esso si mantenga entro gli angusti e in ultima analisi incomunicabili confini del “gusto”; e, com’è noto, *de gustibus non est disputandum*), un discorso un po’ meno superficiale sulla genesi e i caratteri dell’Occidente/Modernità appare inevitabile.

I nostri tempi, e i nuovi indirizzi assunti dalla ricerca storica e dalle scienze umane, ci hanno sempre più abituato a liberarci dai residui di un determinismo di segno positivistico ch’era sopravvissuto e si era in vario modo collegato con le differenti forme dello storicismo. Ormai crediamo sempre meno che la storia abbia un “senso” e una “ragione” immanenti; e ci andiamo liberando – per quanto divulgazione e *mass media* facciano di tutto per tenere il grande pubblico all’oscuro di quanto viene elaborato in sede specialistica e preferiscano continuar a spacciare logore *idées données* - dal preconetto che certe categorie esegetiche moderne, convenzionalmente stabilite per ragioni di comodo, corrispondano a soggetti storici effettivi. E’ per questo che ci siamo progressivamente resi conto di come concetti quali tradizione, medioevo, crociate e così via siano stati delle vere e proprie “invenzioni”: e abbiamo imparato a trattarli cercando di decodificarne i contenuti e di analizzare le ragioni del loro radicarsi nella nostra cultura e del loro imporsi fino a essere presi per un qualcosa dotato di una sua esistenza obiettiva.

In questo senso, parlare di una “invenzione dell’Occidente” da una parte rinvia alla, diciamo così, autobiografia collettiva della nostra civiltà, nella misura in cui ci sentiamo pienamente rappresentati dalla categoria dell’Occidente e dalla dicotomia Occidente-Oriente; dall’altra però ci obbliga a interrogarci rigorosamente sull’origine e sullo sviluppo genetico di quella categoria e di quest’opposizione; e pertanto a porci con serietà il problema della loro relatività e della loro dinamica. D’altronde, se “noi” siamo “Occidente”, e nella misura in cui è o no necessario e sufficiente in tal modo definirci, tale definizione dipende da quella dell’Altro; è pertanto importante relativizzare e dinamicizzare anche quella.¹

Parlare di un’“invenzione dell’Altro”, se per un verso richiama immediatamente il titolo di un celebre scritto di Tzvetan Todorov (e non solo quello, del resto), per un altro parrà volersi inserire - non senza una qualche *vis polemica* - in una problematica attuale vasta e per più versi drammatica: quella originata dall’incontro, dal confronto e dallo scontro tra culture diverse, all’insegna del dibattito sulla possibilità o meno della costruzione d’una società multiculturale, ma soprattutto del disagio che investe sia i popoli del cosiddetto Occidente - vale a dire dell’area dell’ecumène gestrice e detentrica della ricchezza e di un alto livello di sviluppo tecnologico -, che vedono il loro mondo oggetto di un’immigrazione tanto numericamente densa quanto professionalmente e civicamente poco qualificata, sia le genti dalle quali provengono i flussi “extracomunitari”. Gli eventi degli ultimi anni hanno sembrato rimetter tutto in discussione: dal bisogno d’identità e di radicamento, diciamo pure di tradizione, alle prospettive invece di costruzione di una società iperindividualistica e omologata nella quale l’uguaglianza si realizzi anzitutto come *koinè* culturale e rifiuto della specificità; dai concetti di “progresso” e di “sviluppo”, dei quali si sono da più parti denunciati i caratteri deterministici e ideologici, sino al dibattito relativo al senso della storia e quindi alla “necessità” che strutture, processi ed eventi si propongano così come li registriamo (ed è questo che, nella crisi dello storicismo, ha inaspettatamente ricondotto forse alla ribalta i toynbeeiani meccanismi della “sfida” e della “risposta” non meno dello *Schicksal* di frobeniusiana e spengleriana memoria).

Notava appunto lucidamente Oswald Spengler come la mentalità storica occidentale, usa a pensar se stessa come la misura di atteggiamenti mentali normali, naturali e universali, sia invece un’eccezione piuttosto che una regola. Un’identificazione assoluta con un tale modo di pensare è estremamente pericolosa: essa rischia di condurre a quel che Massimo Cacciari ha definito (ironicamente rispondendo alle ridicole identificazioni alla Ronald Reagan o alla George Bush jr. di un supposto “Male assoluto” nel comunismo sovietico o nell’Islam radicale) il “Male radicale”: la convinzione cioè che alla civiltà occidentale sia intrinseca una superiorità morale che rende *tout court* universale i suoi valori, e che costituisce il vero pericolo spirituale che noi stiamo correndo, ora che a quel che sembra la convinzione di una superiorità intellettuale e fisiologica d’un Occidente identificabile con una “razza superiore” (ariana, caucasica, comunque “bianca”...) è stata del tutto abbandonata e rifiutata (e c’è voluta la tragedia del nazismo per obbligarci ad esorcizzarla del tutto, per

¹ Al “ruolo di Socrate nella rivoluzione culturale da cui è nato lo spirito dell’Occidente” e alle idee di Platone

quanto essa si sia poi più volte ripresentata in vari travestimenti, sia pur in forme più circoscritte e culturalmente meno pericolose).

Ma la convinzione – esplicita o strisciante che sia – di una “superiorità” occidentale è storicamente parlando decodificabile: quindi “comprensibile”, nel senso etimologico del termine; se ne possono cioè comprendere le origini e le ragioni (il che non equivale minimamente – attenzione! – a giustificarle). Il punto è che nel corso degli ultimi cinque (ma, con più decisione, due) secoli il pensiero occidentale - cavalcando cannoniere, telegrafo, radio, telefono, aerei, energia nucleare, ricerca spaziale, genetica, informatica - si è imposto al mondo proponendogli i suoi idiomi, il suo sistema politico basato sulla dinamica d’una democrazia parlamentare (laddove sistemi ad essa alternativi e di origine sempre occidentale sembrano aver fallito) a sua volta in rapido processo di mutamento, la sua economia, la sua tecnologia, il suo *way of life*. Tutto ciò ha determinato un paradosso storico-antropologico: tra le culture, l’occidentale è la sola che non proponga se stessa come centrale, normativa, unica, che non pretenda di situarsi al centro del mondo ma che anzi, con la sua stessa denominazione, scelga di identificarsi con una parte (l’Occidente, appunto). Né è un caso, infatti, che dimensioni culturalmente parlando tipiche dell’Occidente siano, appunto, il concetto di tolleranza e l’antropologia culturale intesa appunto come “scienza dell’Altro”. Solo che quella occidentale è anche l’unica cultura che, nella pratica, sia riuscita anche a imporre - con una forza che sarebbe roseo eufemismo definir solo “della ragione” - se stessa alle altre in modo sistematico, insieme con l’idea di un senso della storia universale che coincidesse con una pluralità di dinamiche tutte però convergenti nell’accettazione, da parte delle altre culture, della nostra. Al fondo di questa contraddizione tra supposte o addirittura esibite intenzioni e realtà pratica sta probabilmente l’autentico dramma della schizofrenia di quella che definiamo civiltà occidentale: la sua *Weltanschauung* fondata sulla dignità e la libertà della persona umana, sulla tolleranza, sui diritti dell’uomo, sulla ricerca della felicità, e la sua prassi politica, economico-finanziaria e tecnologica radicata invece nei principii della produzione, del consumo, del profitto e in ultima analisi su una dura e illimitata Volontà di Potenza. Massimo Fini ha riassunto tale schizofrenica contraddizione in una forse estrema, però felice formula: al contrario del Mefistofele del goethiano *Faust*, l’Occidente si presenta come una forza che vuole eternamente il bene e opera eternamente il male.²

Ma che cos’è, insomma, l’Occidente?

E’ problematico il sostenere l’esistenza effettiva di un’identità «occidentale», il proporre l’alterità o la complementarità rispetto a una “orientale” e magari l’identificare sia pur più o meno imperfettamente il concetto di Europa con quello di Occidente e pretendere quindi che esso possa definirsi unicamente nel confronto-scontro con “l’Oriente”, come invece con disinvoltura si tende a fare specie nei paesi della cosiddetta Europa occidentale: espressione essa stessa d’altronde abbastanza vaga, resa chiara e perentoria (e fornita dunque di una sua ingannevole “realtà”, non corrispondente ad alcun oggetto concreto) solo in seguito e a causa degli anni della “guerra fredda” e dell’affrontamento tra paesi aderenti all’Alleanza Atlantica e paesi stretti attorno al Patto di Varsavia.

Poche nozioni sono infatti più infide e scivolose di quella di “Occidente”, tanto più poi nella misura in cui essa tende ad assolutizzarsi e a metastoricizzarsi. In effetti, il concetto di Occidente è relativamente nuovo e sembra di per sé inscindibile da quello di modernità: vero è che gli si sono trovate antiche radici - coincidenti appunto con quelle dell’Europa - facendolo erede della Grecia antica in lotta contro la Persia³ e di quella Cristianità latino-germanica (che in differente misura e in tempi diversi fu anche celtica, slava, baltica, perfino

² Cfr. M. Fini, *Il vizio oscuro dell’Occidente*, Venezia 2003.

³ Ma va ricordato che, per gli antichi elleni, la parola “Europa” rimandava a un mondo straniero rispetto al loro: cfr. J. Goody, *L’Orient en Occident*, Paris 1999, pp. 9, 14. Luciano Canfora ricorda che nell’*Illiade* non si riscontrano né l’opposizione Europa-Asia, né quella greci-barbari; esse nascono con le guerre persiane o dopo di esse, com’è attestato dalla *Geografia* di Ecatèo di Mileto che è divisa in due libri, l’uno dedicato all’Europa (limitata più o meno alla Grecia, Peloponneso escluso, e alle colonie greche) e l’altro all’Asia. La polarizzazione tra greci e barbari compare con Erodoto, l’opposizione tra Europa e Asia con *I Persiani* di Eschilo, del 472 a.C. ; nella Grecia delle città si radicò profondamente l’equivalenza Grecia=Europa=Libertà/Democrazia, Persia=Asia=Schiavitù . Il rapporto Grecia-Europa-Libertà è destinato a una lunga storia (L. Canfora, *La democrazia. Storia di un’ideologia*, Roma-Bari 2004, pp.16-18).

uraloaltaica con ungari e finni) la quale però poteva dirsi “occidentale” - nozione questa che, al puro livello geografico, è, come qualunque altra del suo tipo, eminentemente relativa - in quanto istituzionalmente figlia della *pars Occidentis* dell'impero romano, ritagliata alla fine del IV secolo da Teodosio per il figlio Onorio. Si è riusciti pertanto ad enucleare un concetto in apparenza univoco di “Occidente” solo a patto di passar sopra alle grandi sintesi eurasiatiche e mediterranee, quali quella avviata da Alessandro Magno e che da almeno il I secolo a.C. fu assunta a fulcro delle scelte politiche e culturali dell'impero romano: una sintesi che preparò e rese possibile nei trequattro secoli successivi il trionfo in tutta l'area ellenistico-romana di una religione nata nel Vicino Oriente per quanto ormai ritrascritta largamente nei termini di una filosofia greca che aveva dal canto suo largamente attinto ai lidi dei misteri egizi, dell'astrologia caldea, della sapienza ebraica e persiana. Ma la vittoria del cristianesimo fu possibile, come ha sostenuto Arnold Toynbee in *Il mondo e l'Occidente*, in quanto “la minoranza dominante greco-romana che aveva devastato il mondo conquistandolo e saccheggiandolo e ora ne pattugliava le rovine come gendarmeria autocostituita” era ormai afflitta da inedia spirituale. Il mondo ellenistico-romano aveva bisogno di un *Sotèr*: e fu l'Oriente a procurargliene uno.

D'altro canto, se dovessimo pensare all'Europa nei termini, nei quali romanticamente e neomedievalmente la pensava il Novalis, di Cristianità - *Christenheit oder Europa* - non potremmo se non definirla quale sintesi, col e nel cristianesimo, dell'Occidente greco-romano e dell'Oriente ebraico-ellenistico. Ma quello stesso “Occidente” greco-romano era ormai esso stesso, almeno a partire dal II secolo a.C., strettamente connesso con un “Oriente” che la grande avventura di Alessandro Magno aveva profondamente ridefinito. La storia politica, sociale e culturale dell'impero romano è scandita sì può dire fino alla riforma teodosiana – e Teodosio, ricordiamolo, è lo stesso che ha diviso amministrativamente l'impero e che ha imposto la cristiana quale “religione di stato” – dalla rivalità tra i conservatori aristocratici legati ai prischi costumi romani e i plebei (e plebeo era il nerbo dell'esercito legionario) che, a loro volta egemonizzati da famiglie della grande nobiltà quali gli Scipioni e la *gens Iulia*, aspiravano invece a un equilibrio nuovo, a un mondo rinnovato nel quale *Urbs* ed *Orbs* coincidessero e nel quale il messaggio di Alessandro Magno che aveva fuso l'Occidente ellenico e l'Oriente egizio e persiano si traducesse in una nuova sintesi. La linea che oppone Silla e Pompeo da una parte agli Scipioni, ai Gracchi, a Mario e a Cesare dall'altra è l'asse portante di due differenti modi di concepire la missione di Roma e l'assetto del mondo: Cesare che ad Alessandria venera il sepolcro di Alessandro e ne accetta l'eredità spirituale rivendicandone il disegno universalistico (e la regalità sacra degli imperatori romani sarà quella mutuata dall'Egitto e dalla Persia attraverso il modello di Alessandro, poi evoluto nel corso del II-III secolo addirittura in una sorta di monoteismo regale-solare, anch'esso ereditato dal cristianesimo) è, insieme con il Cristo che nasce – provvidenzialmente, come da Agostino in poi hanno sostenuto gli storici cristiani – pochi anni dopo *sub Augusto*, ma nell'impero da Cesare fondato (e adempiendo, sempre secondo gli storici cristiani, la profezia virgiliana), l'asse della storia attorno alla quale danzano i secoli; la *constitutio Antoniniana*, con la quale all'alba del III secolo d.C. Caracalla concede la cittadinanza romana a tutti i sudditi dell'impero – un impero circummediterraneo che dall'Atlantico giunge all'Eufrate e dal Reno e dal Danubio si estende fino all'Alto Nilo e all'Atlante - segna la cancellazione della dicotomia tra Oriente e Occidente in un immenso abbraccio, anche se le due categorie opposte e/o complementari risorgeranno subito dopo, ma con differente accezione, nelle scelte amministrative teodosiane.⁴ D'altro canto, non c'è dubbio che la cultura radicata negli ambienti aristocratici e repubblicani del conservatorismo proprio della classe senatoria romana elaborò dal canto suo la contrapposizione tra Roma (collegata, dopo un'iniziale resistenza, alla Grecia) e la “barbarie”, quindi fra Occidente e Oriente: e lo si vide a proposito della propaganda successiva alla battaglia di Azio del 31 a.C., presentata come una vittoria di quello su questo. Augusto riprendeva, contro Antonio deciso sostenitore della linea di Cesare, quella ch'era stata propria di Silla e di Pompeo. La divisione amministrativa teodosiana ricalcava questa dicotomia, sia pur senza introdurre elementi d'opposizione: che si sarebbero comunque più tardi affermati.

⁴ Sulla pretestuosità della distinzione e sui suoi caratteri storicamente pregiudiziali e astratti, cfr. G. Corm, *Oriente e Occidente. Il mito di una frattura*, tr.it. Firenze 2002; sulla contrapposizione Oriente-Occidente come falsa e sulla sua necessaria demistificazione, cfr. G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino 2003.

All'indomani della prima crociata un chierico francosettentrionale che della santa impresa era stato uno dei cronisti più fedeli e intelligente e che aveva deciso d'installarsi nelle terre conquistate di fresco, Fulcherio di Chartres, osservava: "...Ormai noialtri, che un tempo eravamo occidentali, siamo divenuti orientali.. perché dovremmo tornar in Occidente, dal momento che abbiamo trovato qui un tale Oriente?". E' evidente che Fulcherio usava le vecchie categorie amministrative teodosiane e che il suo "Oriente" era ancora, essenzialmente, la *pars Orientis* già assegnata all'imperatore Arcadio, quella ancora al suo tempo governata dal *basileus ton Romàion* ch'era, in quel momento, Alessio I Comneno. Ma è non meno chiaro, al tempo stesso, che i termini "Oriente" e "Occidente", "orientale" e "occidentale" acquistavano, nelle sue stesse parole, un senso e quasi un sapore nuovo, al quale non era estranea la consapevolezza del confronto con il mondo musulmano. Nell'affermarsi di molti luoghi comuni e atteggiamenti mentali antibizantini nel mondo "franco" tra XI e XII secolo, come vediamo in alcuni cronisti delle crociate, cresce e si afferma il sentimento di opposizione Occidente-Oriente, che si presenterà con virulenza all'atto della quarta crociata.

Ma verso la metà Duecento le conquiste eurasiatiche dei tartari parvero aprire agli europei il mondo dell'Asia, ben presto però richiuso su se stesso con il frammentarsi dell'impero mongolo. Sbarrata la via di terra, restava quella oceanica: molti decenni di tentativi portoghesi da un lato, una casuale scoperta compiuta dall'altro grazie a un marinaio che al servizio dei re cattolici di Castiglia e di Aragona cercava un passaggio a ovest per l'Asia, squadrarono d'un tratto dinanzi agli europei una realtà nuova che né Aristotele, né Tolomeo avevano supposto. La terra era molto più grande di quanto non si fosse mai creduto: eppure, ciò nonostante, quella medesima terra che per millenni era stata creduta più piccola e che pur nessuno aveva osato correre in lungo e in largo, ora che si era rivelata più grande fu percorsa e frugata quasi da cima a fondo nel giro di pochi decenni. Era la fine della cultura fondata sulle *auctoritates*, poiché nessun *auctor* aveva mai supposto quella realtà che solo l'esperienza poneva adesso alla portata degli europei. Una sola eccezione si era disposti a fare: la Bibbia, che non poteva aver mentito ma che doveva essere stata mal interpretata. Ecco perché il Cinquecento è pieno di studiosi che identificano in angoli del Nuovo Mondo i favolosi paesi biblici di Punt e di Ofir e che si sforzano di scorgere negli indios la "tribù perduta" d'Israele. Dopo le scoperte geografiche, l'esperienza - fino ad allora considerata testimone infido e consigliere poco attendibile - diveniva la via regia alla conoscenza. Senza Colombo non si capisce Galileo.

Frattanto l'Europa aveva già ricevuto una definizione in contrapposizione all'Asia, come sinonimo di Cristianità avversa all'Islam. Ciò era accaduto al tempo della caduta di Costantinopoli in mano ai turchi: e ben lo si vede in Enea Silvio Piccolomini. Divenuto papa col nome di Pio II, egli elaborò una tesi delle conseguenze della quale forse, sulle prime, né egli né i suoi contemporanei erano consapevoli. L'Europa era propriamente la sede - *patria* e *domus* - della Cristianità, identificabile con la *christiana religio* e pertanto si poteva stimare cristiano chiunque fosse ritenuto europeo: **Errore. L'origine riferimento non è stata trovata.** Enea Silvio l'aveva già dichiarato nella Prefazione alla *Historia de Europa*. La recita dell'*Angelus*, ch'era già imposta da papa Callisto III a tutti i cristiani per implorare soccorso contro il pericolo turco, appare già in questo quadro come un ulteriore segno d'identità fra *Christenheit* ed *Europa*. Un'identità nella quale tuttavia l'Europa stava per così dire assorbendo la Cristianità, preparando la crociata ad assumere un nuovo, diverso ruolo all'interno dell'incipiente processo di secolarizzazione della cultura occidentale.

Con le grandi scoperte geografiche e l'espandersi dell'Europa latino-germanica (ormai del resto lacerata dalla Riforma e priva di quell'unità che l'aveva caratterizzata durante il medioevo e quindi non più definibile in quanto "Cristianità latina") si proponeva definitivamente come quell'Occidente che i greci (la cultura dei quali è avvertita ormai la radice profonda di quella europea moderna) avevano fondato e preconizzato, ma che non si era davvero mai tradotto in una realtà definibile: nasceva allora - l'ha definito bene Carl Schmitt - quell'Occidente sentito come complesso di terra e di mare, come impero policentrico e dislocato tenuto insieme tuttavia da una comune *Weltanschauung* economico-politica, quella di un'"economia-mondo" l'egemonia all'interno della quale è tuttavia contesa; mentre il permanere di una fede cristiana in vario modo sostenuta dalle Chiese storiche nessuna delle quali rinuncia al suo ecumenismo ma ciascuna delle quali ha un suo ruolo di fronte allo stato o agli stati, al popolo o ai popoli che ad essa più o meno ampiamente si riferiscono, gli offre il movente nobile (non vogliamo dir l'alibi: anche perché siamo convinti che alibi non fosse) di quell'evangelizzazione che non a caso, nel corso del Duecento, si era concretizzata nella prassi missionaria originariamente ispirata a Francesco d'Assisi.

Nell'accezione moderna la parola "Occidente" rinvia quindi a nuovi contenuti: essi nascono allorché con le grandi scoperte geografiche dei secoli XV XVI l'asse politico, economico e culturale europeo, già mediterraneo, si sposta sulle rive dell'Oceano Atlantico mentre l'affermazione dello stato assoluto apre la strada alla secolarizzazione, l'economia-mondo inaugura il capitalismo moderno (e, con esso, il cosiddetto "scambio asimmetrico") e già si prepara la grande rivoluzione tecnico-scientifica del XVII secolo. Senza dubbio l'Occidente elabora, col Locke, l'idea di tolleranza; e di lì a poco scoprirà, con i fondamenti del pensiero antropologico, anche la "ragione dell'Altro", e accetterà - unica forse tra le civiltà umane - di non pensare più a se stesso come al centro del mondo. E' non meno vero che, con la cultura orientalistica ed esotistica, gli occidentali - pur riprendendo un atteggiamento d'interesse e di fascinazione per il Diverso (e il Meraviglioso) ch'era registrabile nella cultura antica fino dal greco grande romanzo egizio prima, ellenistico poi - scopriranno di non poter più fare a meno, nel loro immaginario, del fascino dell'Oriente: anzi, degli "Orienti" (l'arabo, il turco, il persiano, l'indiano, il centroasiatico, in un senso molto particolare - o in più sensi molto particolari - l'ebraico,⁵ il cinese, il giapponese, il sudorientale asiatico...)⁶. Ma vero è altresì che, nel contempo, esso elaborerà con il colonialismo - anche in ciò unico tra le civiltà umane - un colossale sistema di sfruttamento delle risorse di tutto il mondo a suo esclusivo vantaggio.

V'è di più: dal momento che l'idea contemporanea di "Occidente" - nella quale secondo alcuni l'Europa sarebbe inclusa, con un ruolo coprotagonistico, in un tutto omogeneo e interatlantico insieme con Stati Uniti e Canada - è nata al contrario, nella sua accezione ormai ordinaria, dal pensiero politico statunitense su una linea tesa dal Jefferson al Monroe proprio per differenziarsi dall'Europa; anzi, addirittura contro l'Europa, avvertita come la patria del vecchio, della stratificazione sociale, della cristallizzazione oppressiva delle forme culturali, mentre l'America sarebbe la terra del nuovo e della libertà;⁷ l'America, che fin dalla costituzione degli Stati Uniti ha annunciato che fine e diritto dell'uomo è la ricerca della felicità su questa terra.

Eppure non si è ancora esaurito, anzi subisce periodici per quanto confusi momenti di ringiovanimento, il vecchio atteggiamento culturale e mentale - caro ai teorici primonovecenteschi della Mitteleuropa - secondo il quale la dinamica morfologica della storia si addensa attorno a un nucleo macrostorico-metastorico costituito dal "necessario", "insopprimibile" scontro geostorico tra Occidente e Oriente. Espressioni successive di esso sarebbero state le guerre greco-persiane, quindi le contese tra romani e parti, poi quelle tra sasanidi e bizantini, e ancora l'offensiva musulmana dei secoli VII-X fino al Maghreb e alla Spagna, e poi la *Reconquista* e le crociate, e successivamente la tensione tra l'Europa moderna e l'impero ottomano, e in seguito l'affermazione colonialistica delle potenze europee in Asia, quindi la "guerra fredda" che secondo alcuni si potrebbe considerare la terza guerra mondiale, infine oggi quella che l'amministrazione Bush ha definito dopo l'11 settembre 2001 la *war against Terror* e che qualcuno ha proposto di considerare la quarta guerra mondiale. Il ritorno dell'espansione islamica e l'esordio delle neoideologie legate al cosiddetto "fondamentalismo islamico" e quindi al terrorismo che di alcuni ambienti di esso sarebbe il braccio armato verrebbe in tale ottica a proporsi come l'ultima forma di una plurisecolare secolare contesa iniziata con le guerre tra greci e persiani.

E' logico che, da questo punto di vista, le offensive orientali siano regolarmente intese come assalti barbarici alla roccaforte della civiltà e le controffensive occidentali come risposte della civiltà stessa. E allora il punto di non-ritorno, il *tournant* che rende al tempo stesso irreversibile la vittoria dell'Occidente e inauspicabile un suo indietreggiare (poiché la diffusione del progresso e della civiltà resta, kiplinghianamente, «il fardello dell'uomo bianco»), è quello del progressivo affermarsi dell'Occidente con le scoperte geografiche, con il colonialismo e infine con la sfida lanciata al resto del mondo attraverso l'imposizione del *way of life* e delle sue

⁵ Cfr. V. Pinto, *Sein und Raum, L'Oriente esistenzialistico di Martin Buber e di Vladimir Jabotinsky*, "L'Acropoli", 2, marzo 2004, pp.203-24.

⁶ Su orientalismo ed esotismo, e sulle diverse funzioni che l'idea di "Oriente" ha rivestito nella cultura, nella politica e nella società europee, a parte gli ormai classici lavori di E. Said e di altri, si ricorra per esempio a T. Hentsch, *L'Orient imaginaire*, Paris 1988. Un tentativo di definire le relazioni filosofiche tra "Oriente" e "Occidente" in termini di "campi filosofici" (evidentemente elaborati all'interno della cultura europea) è in C. Fleury, *Dialoguer avec l'Orient*, Paris 2003.

⁷ Ampia documentazione in R. Gobbi, *America contro Europa*, Milano 2002.

categorie morali, politiche, esistenziali nonché del suo sistema di produzione e di gestione delle ricchezze. Ma quest'Occidente corrisponde ormai a un concetto che in apparenza è antico mentre in realtà è nuovo e funzionale agli eventi della prima metà del Novecento, quello di "civiltà occidentale".

Sappiamo bene che è impossibile enucleare le scelte dell'epoca eroica dell'espansione occidentale, il XVI-XVIII secolo - con le sue realizzazioni e i suoi misfatti - dalla religione stessa dell'Occidente, dal cristianesimo cattolico o riformato che fosse: del resto l'espansione missionaria accompagnò il movimento coloniale, ne fu testimone e in un certo senso funzionale, per quanto molti dei suoi protagonisti si trovassero spesso in rotta di collisione con i metodi e i caratteri dello sfruttamento coloniale (bastino a ricordarlo episodi come quello, glorioso, delle *reducciones* della Compagnia di Gesù nel Guaranì o come la lotta senza quartiere dei missionari cattolici e protestanti contro lo schiavismo) . D'altronde, nella giustificazione di uno sfruttamento coloniale che pur si cercava da più parti e in molti modi di rendere più umano,⁸ la religione ebbe un ruolo pretestuosamente celebrato forse, ma certo importante.

Quest'Occidente missionario e colonialista, umanitario e imperiale, sentimentale e sfruttatore, filantropico e tirannico, fiero di sé ma al tempo stesso innamorato esotisticamente delle terre che andava depredando e dei popoli che andava sottomettendo, l'Occidente del kiplinghiano "fardello dell'uomo bianco" ha radici senza dubbio antiche e medievali ma è al tempo stesso primariamente e indissolubilmente legato agli stati assoluti - i quali avevano battuto un ben differente modello di sviluppo della Modernità, quello rappresentato dalla "monarchia di Spagna" che avrebbe potuto essere loro alternativo (poiché la storia, come dice David S. Landes, non solo *si può*, ma *si deve* scrivere al condizionale)- e alla loro figlia in parte ribelle ma anche primogenita, la democrazia parlamentare; esso è impensabile senza il lievito utopico che lo anima (si pensi a Thomas Moore e a Francis Bacon) e senza il mito della perfettibilità umana immanentisticamente intesa, del progresso e al tempo stesso del recupero dell'intatta ingenuità perduta (buoni selvaggi e isole vergini, Rousseau e Bernardin de Saint-Pierre). L'Occidente è l'Europa occidentale ancora cristiana protesa sull'Atlantico e sul Pacifico, l'Europa à tête anglaise che avrebbe di lì a poco generato la sua figlia ed erede, l'America degli Stati Uniti; l'Occidente è - direbbe Carl Schmitt - il dominio del mare.

Per questo l'Occidente - come espressione politico-culturale -, ad onta delle sue lontane radici, non si può intendere in quanto concetto se lo si scinde da quello di Modernità; mentre, per contro, l'identità imperfetta ancor oggi da qualcuno sostenuta o per lo meno accettata fra Occidente ed Europa va mutandosi - con il divaricarsi dinamico e concettuale dei due termini - in una inidentità imperfetta. In effetti, se l'Euroap-Occidente era la grande sera dell'avventura della civiltà umana, come la vedeva Hegel, e se d'altro canto gli intellettuali statunitensi dell'Ottocento vedevano piuttosto nel loro paese l'Occidente della Libertà contrapposto a un'Europa delle monarchie e dei sistemi autoritari, va detto che dopo il 1945 il bipolarismo del "sistema di Yalta", proponendo una divisione dell'ecumène in un "mondo libero" a ovest e in un "mondo socialista" a est secondo una linea di frontiera che, corrispondendo con la cosiddetta "cortina di ferro", tagliava in due proprio l'Europa e praticamente ne cancellava non solo la pur policentrica unità (l'Europa-Arcipelago, così definita da Cacciari) ma addirittura la stessa prospettiva d'esistenza politica; e che la battaglia per l'unità dell'Europa, per quanto non abbia ancora condotto a risultati soddisfacenti, evidenzia oggi una posta in palio l'oggetto della quale è ancora da decidere. Occidente atlanticocentrico costituito da un'area transatlantica statunitense-canadese (con la problematica appendice latino-americana) e una cisatlantica europea, soluzione prossima alla *magna Europa* prospettata da alcuni intellettuali conservatori statunitensi⁹ e coerente con il processo di

⁸ Ma non si dimentichi quanto testimoniato in due libri dall'impianto concettuale discutibile forse, tuttavia documentati e terribili: AA.VV., *Il libro nero del capitalismo*, tr.it. , Milano 1999, e AA.VV., *Le livre noir du colonialisme*, dir. M. Ferro, Paris 2003.

⁹ La bibliografia al riguardo è anche in italiano ormai ampia, per quanto un po' ripetitiva. Importante comunque il rinvio a L. Edwards, *Le radici dell'ordine americano: la tradizione europea nei valori del nuovo mondo*, tr.it., Milano 1996, e a L. Donno, *In nome della libertà. Conservatorismo americano e guerra fredda*, Firenze 2004. Queste tematiche stanno facendo una certa fortuna e ha trovando adepti anche in Italia, all'interno di una certa destra "tradizionalista" che appare in cerca di nuove giustificazioni e di nuovi padri intellettuali: cfr. AA.VV., *Europa-USA, oltre il conflitto*, "Percorsi", 4, genn.2004, pp.13-54.

americanizzazione culturale e pratico-materiale-esistenziale dell'Europa occidentale,¹⁰ oppure nuovo Occidente americo-australiano-giapponese distinto – anche se non contrapposto – da un'Europa cerniera tra esso e i mondi asiatico e mediterraneo?

Ancor oggi, non è raro imbattersi in sostanziosi residui dell'antica convinzione che la civiltà occidentale si sia sparsa in e imposta a tutto il mondo grazie alla superiorità del Vangelo sugli altri culti e le altre fedi, o all'eccellenza della filosofia nata nella Grecia di Platone su qualunque altra forma di pensiero, o alla forza intellettuale e spirituale frutto dell'umanesimo e dell'illuminismo,¹¹ o alla democrazia parlamentare quale "migliore dei sistemi politici possibili", anziché grazie alla sua tecnologia e quindi, in ultima analisi, alla sua forza (e alla Volontà di Potenza che la dispiegava, la sosteneva, la legittimava):¹² a quelle "vele" e a quei "cannoni" dei quali Carlo Maria Cipolla, in un libro bellissimo, ha dimostrato consistere la vera, forse la sola - ma fondamentale - superiorità dell'Occidente sul resto del mondo.

A sua volta, l'Oriente - un Oriente d'altronde che se si vuol uscire dall'ambiguità si può definire solo dinamicamente, rifuggendo da generalizzazioni (quindi pensandolo a sua volta al plurale) - ha reagito rispondendo in vario modo: ora chiudendosi o tentando di chiudersi nelle sue tradizioni, ora cercando di aprirsi in un modo o nell'altro alla cultura dominante e di padroneggiarne in qualche misura carattere ed effetti; magari tentando di «catturarne» gli elementi politici o scientifico-tecnologici, ritenuti importanti per saldare il conto di un ritardo storico o di quello che come tale al confronto si prospettava, salvando tuttavia strati e livelli di pensiero e di vita tradizionali più profondi. E quello che - in tempi diversi, a differenti livelli di volontà "occidentalizzatrice", con esiti eterogenei - è stato attuato o comunque tentato nella Russia di Pietro il Grande, nel Giappone dell'epoca Mieji, nella Turchia di Mustafà Kemal, nella Cina del Kuomintang, nell'Iran di Muhammad Reza Pahlavi, in qualche misura anche nei regimi arabi cosiddetti "laici" o nazional-progressisti. La scoperta ad esempio dell'idea di patria e del concetto di autogoverno nazionale (concetto "occidentale" se mai ve ne fu uno, paradossalmente raggiunto dallo stesso Mahatma Gandhi proprio nel momento in cui egli maturava l'intento di salvaguardare le caratteristiche culturali e spirituali della sua gente contro l'occidentalizzazione britannica) è stata una delle caratteristiche più forti di questa risposta dell'Oriente all'Occidente; che è altresì, al tempo stesso, una prova della progressiva occidentalizzazione dell'Oriente stesso. E occidentalizzazione significa Modernità. Oggi, nei paesi musulmani, è vivissimo l'articolato - e non di rado accanito - dibattito tra chi vorrebbe "modernizzare l'Islam" e chi, invece, "islamizzare la modernità": che sono entrambe molto di più che pure formule propagandistiche.

Ma questi valori "occidentali" erano e sono poi anche e europei, e in che misura? Europa e Occidente sono state a lungo parole avvertite come sinonime; lo sono ancora? Riprendiamo sotto un altro punto di vista questo argomento, al quale abbiamo già brevemente poco fa alluso.

In un interessante dibattito "a distanza" tra Ernst Jünger e Carl Schmitt, avviato dalla pubblicazione del saggio jungheriano *Il nodo di Gordio* e da noi più volte e in vario modo richiamato, è forse disincantata una realtà effettiva ed evidente, che tuttavia la consuetudine e la rete delle parole che imprigiona le cose impediva di scorgere con la dovuta chiarezza: il fatto che l'Europa odierna appare quasi vanificata in un confronto tra Oriente e Occidente, anche se poi ambiguamente riemerge quando si sostiene che tale confronto, ormai, ha ceduto il passo a un altro, quello tra Settentrione e Meridione del mondo. Ma l'equatore è davvero una linea divisoria anche in termini di cultura e di economia - e di potere - più netta del meridiano atlantico che separa il continente europeo da quello americano? Si direbbe di no, a giudicare dal fatto che negli Stati Uniti vengono ormai da decenni pubblicati atlanti nei quali il centro del mondo - tradizionalmente posto finora, nei mappamondi, nell'Atlantico - è rappresentato dal Pacifico, attorno al quale si assiepano le terre "estremo-

¹⁰ Cfr. AA.VV., *L'américanisation de l'Europe occidentale au XX:e siècle*, dir. P. D. Barjot et C. Réveillard, Paris 2002.

¹¹ Sulla genealogia – forzosa – d'una cultura occidentale tesa monodirezionalmente sul filo diretto Grecia-Roma-Modernità (con un cristianesimo che pare quasi un incidente di percorso e un medioevo abbuaiato), è significativo il pur bel libro, straordinariamente erudito, di B. Quilliet, *La tradition umaniste*, Paris 2002.

¹² Sull'Oriente come Volontà di potenza, S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, tr. it. Torino 2002.

occidentali” dell'America, dell'Australia e del Giappone, mentre l'Eurasia figura lontana, periferica, schiacciata alle pareti laterali della proiezione ovale.

Che cosa distingueva l'Oriente dall'Occidente, secondo Jünger? La sua risposta era straordinariamente consona a quella fornita nei *Persiani* di Eschilo a proposito della contrapposizione tra Persia e Grecia. Da una parte l'arcano, il magico, il sacrale; dall'altra la libertà, la circolazione delle idee, la mobilità. Alla tesi strutturale di Jünger rispondeva Schmitt proponendo invece una contrapposizione dialettica tra l'Occidente come emisfero coperto di oceani e l'Oriente come compatta massa territoriale: il che riassorbirebbe l'Europa nell'Eurasia. Ma allora l'eclisse dell'Europa si sarebbe avviata appunto mezzo millennio fa, con l'inizio della sua irradiazione in tutte le parti del mondo; e a un'Eurasia madre di tutti i miti e di tutti i culti l'Occidente avrebbe risposto con il colonialismo, la tecnologia, la secolarizzazione. Se in tutto ciò potessimo individuare qualche elemento di vero, l'attuale vera o supposta tensione tra Islam e Occidente, come vorrebbero farci credere i sostenitori della tesi dello “scontro di civiltà” – o la realtà, come l'Autore di queste pagine sostiene, di una guerra senza quartiere tra il sistema delle multinazionali che intendono egemonizzare il mondo e i governi che le sostengono e che ne sono comitato d'affari da una parte, e alcuni gruppi di politici-affaristi-tecnocrati decisi a contender loro il potere mondiale e che hanno individuato nella neoideologia della lotta dell'Islam contro l'Occidente l'idea-forza attorno alla quale catalizzare la rabbia e la disperazione di genti che si sentono frustrate e disperate dall'altra -¹³ non riguarderebbe, in fondo, l'Europa: senonché l'Islam radicale affermatosi a partire dalla fine degli Anni Ottanta e divenuto più virulento dalla metà circa degli Anni Novanta del XX secolo - e già irradiato anche in America e in Oceania - è poco disposto a distinguere sia tra Europa e Occidente, sia tra Occidente e Cristianità.

L'Occidente non è categoria in alcun modo corrispondente, pertanto, a nulla di assoluto e di statico; non è neppure un'identità reale, che a un certo punto della nostra storia sia stato “scoperto” da qualcuno; è stato, appunto, “inventato”, cioè elaborato nel tempo e passato attraverso una serie di spostamenti e di modificazioni di senso.

Non ho intenzione di esporre qui *in extenso* le fasi di questo processo: che del resto – appunto - non era né “naturale” né “necessario”, bensì è stato il prodotto dell'incontro tra le scelte di gruppi e ambienti umani, i precondizionamenti posti dal peso del passato e dell'ambiente e l'imponderabile dell'emergenza. Mi limito a ricordare, riprendendo anche una raccolta di saggi già edita,¹⁴ come il mondo medievale - per il quale l'Altro era essenzialmente il “barbaro” sotto il profilo religioso, vale a dire il non partecipe della *civitas Dei* (“la Roma onde Cristo è romano”), quindi essenzialmente il non-credente, l'infedele: ed ebrei nonché musulmani erano tali solo in senso relativo -, abituato a misurarsi con “pagani” che appartenevano o al passato o alle aree marginali di un'ecumène ancora mediterraneocentrica (e le esperienze due-primotrecentesche avevano solo in parte rimosso questa condizione), abbia per lunghi secoli immaginato incontri con tipi di “Altro” che risiedevano soprattutto nell'immaginario e che si risolvevano sovente negli ambiti del fantastico e dell'onirico: prima d'incontrare, infine, il vero è proprio Altro in popoli inimmaginabili alla luce della Bibbia e degli *auctores* greci e latini e adeguarsi in mezzo a molti traumi a questo inatteso incontro. Non senza tuttavia aver cercato a lungo di convincersi che l'Altro, in realtà, tale non era: e perché mai, altrimenti, gli abitanti del Nuovo Mondo avrebbero dovuto continuare a chiamarsi, nel linguaggio corrente, con lo stesso nome con cui si chiamavano quelli dell'India? E perché mai, altrimenti, le nuove plaghe del mondo da poco scoperto si sarebbero dovute chiamare spesso con nomi antichi, magari preceduti dal rassicurante e paradossale aggettivo “nuovo/-a”? Si normalizzavano le nuove cognizioni frutto dell'esperienza alla luce della vecchia *imago mundi* che l'esperienza aveva costretto a dichiararsi desueta, in attesa di una nuova *imago mundi* che ristabilisse le cose e che fornisse nuova stabilità, nuova sicurezza. Ma l'età organica dell'Europa cristiana era finita per sempre: l'Occidente nasceva nell'universo copernicanamente aperto a tutte le possibilità, infinito, pronto a piegarsi alla volontà dei migliori (e i calvinisti vi avrebbero cercato, dalle coste orientali del Nordamerica all'Africa meridionale alle isole delle Indie orientali, il segno della loro elezione) ma al tempo stesso tragicamente privo di una fine e di un fine. Il concetto di Occidente, inscindibile da quello di modernità, lo è anche da quello di desacralizzazione. Al pari - e non a caso - del mago di Tommaso Campanella, l'uomo moderno è solo al

¹³ E' la tesi sostenuta in F. Cardini, *Astrea e i Titani*, Roma-Bari 2003.

¹⁴ Cfr. F. Cardini, *L'inevzione dell'Occidente*, Rimini 2004.

mondo, forte soltanto della sua scienza e della sua volontà: e sulla pagina del suo destino - una pagina vuota - può scrivere quello che vuole. Ma solo a patto di riuscir a farlo.

Riflettere sulla stessa storia semantica del concetto d'Occidente è a questo punto necessario. Abbiamo visto che il mondo romano e medievale ha a lungo conservato un'accezione di tale termine come strettamente legato alla storia istituzionale dell'impero romano e alla Cristianità; e che solo con la rottura dei "compartimenti-stagno" che separavano le varie civiltà umane e l'avvio dell' "economia-mondo", a partire dal XVI secolo, l'Europa si dilatò oltre i suoi confini creando altre "Europa" al di là di essa e proponendosi come Occidente. Ma questa identità dei concetti di Europa e di Occidente (non a caso contestata proprio all'interno dell' *élite* statunitense del XIX secolo), veniva negata e sostituita da una realtà storica proprio all'indomani della prima guerra mondiale. Le guerre dell'Ottocento - una in particolare, quella francoprussiana del 1870 - sono state il preludio del suicidio dell'Europa verificatosi con la "guerra civile europea", la nuova Guerra dei Trent'Anni durata dal 1914 al 1945 e conclusasi con il brigantaggio di Yalta i protagonisti del quale, Roosevelt e Stalin, erano del tutto d'accordo nel voler cancellare l'Europa dalla carta geografica del mondo. E difatti la "Cortina di Ferro" e la distinzione, che da allora divenne normale, tra un "Mondo Libero" occidentale e un "Mondo Socialista" orientale erano, appunto, funzionali alla sparizione dell'Europa.

L'Occidente del quale tra '18 e '22 Oswald Spengler proclamava il "tramonto" nei due volumi del suo capolavoro corrispondeva alla "cultura faustiana" dell'Europa. Ma bisogna ricordare che, intanto, nasceva un nuovo vero e proprio concetto di "civiltà occidentale", al quale noi pensiamo sempre come a qualcosa di lontanissima, antica origine (gli attribuiamo di solito radici elleniche) mentre, in realtà, si tratta di qualcosa di molto recente. Si tratta di un'idea nata negli Stati Uniti con un corso didattico della Columbia University, denominato appunto *Western Civilization*. La tesi sottostante a questa definizione corrisponde al disegno di un processo evolutivo di una civiltà che dalla Grecia classica attraverso l'Europa rinascimentale giungerebbe al ruolo odierno degli Stati Uniti: ultimo anello di una catena concettuale che ingloba sì la storia dell'Europa moderna, ma che si fa al tempo stesso erede d'un pensiero statunitense ottocentesco che guardava all'America come alla patria delle libertà e all'Europa come al luogo nel quale sussistevano i vecchi regimi autoritari.¹⁵ Il congresso dell'American Historical Association del 1949, svoltosi in una chiave rigorosamente anticomunista con protagonisti come Conyers Read e George Mosse, suggerì un percorso di sintesi secondo il quale le esigenze di verità e di libertà, ambito traguardo del genere umano, si sarebbero allora incarnate nella democrazia statunitense, baluardo contro qualunque dogmatismo (quello cattolico compreso) e qualunque dittatura.

Questa "civiltà occidentale" ha riassorbito, per così dire, l'Europa (qualche studioso americano ha parlato della *magna Europa* americo-europea a cavallo dell'Atlantico). Al tempo stesso, noi europei stentiamo a crearci una nostra credibile identità che, tra l'altro, ci rimetta al passo con i paesi orientali entrati nella Comunità allargata dai 15 ai 25.

Avviato da Aristotele, da Plinio, da Tolomeo e dalla volontà cristiana di far conoscere il Vangelo a tutti i popoli, il nostro cammino approda alla faustiana Volontà di Potenza, ma anche di Conoscenza e di Piacere (di felicità?) che caratterizza l'individualismo occidentale: una Volontà da mezzo millennio oscillante tra la contemplazione nihilistica di se stessa e l'aspirazione a fondare un'etica nuova autonoma rispetto ai valori tradizionali ma sottratta alla corrosione d'una critica attivata sulla base dei presupposti concettuali che essa stessa riconosce. Come Faust, l'Occidente aspira a fermare per sempre l'istante perfetto che corre via, ma sa di non poter rinunciare alla dinamica dello scorrere del tempo pena la rinuncia alla sua essenza e la vanificazione degli sforzi da esso messi in atto per liberarsi dall'Eterno e dal Mito.

Risorsa estrema, ancorché marginale: il disincanto del mito altrui presentato come gradino ultimo e risolutivo del relativismo occidentale e del suo connaturato rispetto per la culture "altre". E la riduzione del mito altrui a variabile fenomenica - una tra le tante - da inserire in una tavola d'infinito variabili: al fine di dimostrare implicitamente l'omogeneità se non l'omologabilità di tutte le tradizioni e facilitare in tal modo il passo successivo alla loro riduzione a oggetto di studio, quella della loro museificazione come momento transitorio e

¹⁵ Ricordava puntualmente tutto questo, in un bell'articolo comparso in una sede curiosamente periferica ma anche ben attenta e autorevole, "L'Eco di Bergamo" del 9 maggio 2004, il collega Marcello Fantoni della Georgetown University.

superabile nella necessaria *reductio* della storia dell'umanità e delle sue molte culture all'occidentalizzazione sino al traguardo di un progressismo e di un individualismo che nella realtà pratica non si è affatto disposti a mettere in discussione e che anzi si cerca di tradurre nei termini di una nuova etica. È questa la sostanza del "Pensiero Unico" che conduce all'omologazione delle culture. È questo l'oggetto nascosto che rende pesante il fardello dell'uomo bianco, tanto simile al fagotto del ladro. Mentre da una parte la cultura che solitamente, nel nostro linguaggio ordinario, siamo abituati a definir "diffusa", parla con sicurezza di una "civiltà occidentale" come se essa fosse un oggetto solidamente e concretamente definito, dall'altra noi assistiamo a un suo diffondersi e per così dire disciogliersi nei modi di pensiero, negli atteggiamenti, nel mondializzato *way of life* dei ceti dirigenti e di quelli esecutivi di tutto il mondo, mentre quelli subalterni restano più legati alle loro rispettive "culture di nicchia", alla dimensione localistica. Quella che definiamo "civiltà occidentale" è divenuta la *koinè diàlektos* culturale del mondo vista dal punto di vista di coloro che lo possiedono e che sono chiamati a partecipare in qualche modo a questo possesso: molto meno da quello di quanti (in realtà i quattro quinti del genere umano) sopportano il peso di quest'egemonia, ne fanno sotto tutti i punti di vista le spese e del resto vorrebbero per molti versi goderne almeno le briciole e i brandelli.¹⁶ E' in atto, nella Nuova Estrema Destra liberal-liberista statunitense che sta radicandosi anche in Europa, un serrato tentativo di presentare la "civiltà occidentale" come un dato obiettivo dotato di una sua identità, che sarebbe fondata sulla libertà individuale, sui "Diritti naturali dell'Uomo", sulla democrazia rappresentativa intesa non solo come metodo di selezione delle élites e come sistema istituzionale ma anche e soprattutto come *Weltanschauung*: e che in quanto tale sarebbe "l'unica" (?) ad aver mai espresso, nella storia, "valori universali". Dietro quest'intransigente e autoreferenziale formula, si cela un'unica vera certezza identificabile con la volontà di mantenere un'egemonia acquisita: gli ambienti che controllano il mondo e che vivono e pensano "all'occidentale" (anche quando, come nel caso di molti dirigenti del mondo arabo, africano, asiatico ecc., conservano "a uso interno" taluni atteggiamenti "tradizionali" e consuetudinari delle loro civiltà di provenienza), e che interpretano la loro egemonia come prova della loro superiorità, sono ben decisi a mantenerla senza metterla in discussione. Questo è il *dark side* d'una pretesa certezza storica ed etica affrontata – ciò è ormai evidente – con precisa volontà mitopoietica: fare della "civiltà dell'Occidente" un mito etico-politico, un assioma indiscutibile che serva da fondamento per un'ideologia della superiorità che affida alla tecnica, alla finanza, al profitto, al rapporto tra produzione e consumo (dove ormai il secondo ha come scopo lo sviluppo della prima e non più viceversa) e all'ordine "democratico" assicurato dalla Superpotenza quel ruolo giustificativo che, nei sistemi politici ormai passati e desueti, era affidato alla nazione, alla razza, alla classe.¹⁷

D'altra parte, tutto ciò ha un costo e nasconde un pericolo entrambi estremi. L'Occidente-Modernità si è affermato progressivamente negando che il cosmo e la vita umana avessero un senso trascendente: tale è stato questo il prezzo, ma anche questa la sostanza del "processo di laicizzazione" snodatosi attraverso la riforma protestante, la rivoluzione scientifico-filosofica cinque-seicentesca e le rivoluzioni politiche e sociali dei secoli XVII-XX. Negare un senso trascendente al cosmo e alla vita umana (della quale tuttavia progressivamente si affermava il valore primario e supremo) poteva esser plausibile solo a patto di mantenere e tutelare un senso normativo, quindi una ragione immanente alla storia. Alla fine del Novecento, tuttavia, anche quest'ultimo tabù è caduto con la fine delle ideologie (pur ammesso ch'esse non siamo immediatamente risorte, come sembrerebbe di capire invece qualora si osservino le varie forme assunte dai fondamentalismi: che si sono affermati nel mondo musulmano, in quello ebraico, in quello cristiano, in quello laicistico occidentale, negli ambienti neoconservatori statunitensi). Una nuova crisi si è così aperta. "Liberi" dai condizionamenti derivati dall'accettazione di un senso da conferire all'universo, alla vita, alla storia, gli occidentali sono d'altronde costretti alla navigazione in un mare aperto, ma anche in una notte senza stelle; fieri della loro condizione di assoluta libertà, si accorgono tuttavia di aver comunque bisogno di punti di riferimento. Nascono nuovi culti, nuove ideologie, nuovi miti; oppure si assolutizzano il progresso, il benessere, il successo, la ricchezza, la produzione, il consumo, la ricchezza, il profitto, riassunti tutti in un culto per il valore assoluto e primario della vita umana e della libertà della persona umana (in verità,

¹⁶ Cfr. J.-P. Warnier, *La mondialisation de la culture*, Paris 1999; A. Mattelart, *Diversité culturelle et mondialisation*, ivi 2005.

¹⁷ Cfr. S. Bessis, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, n.éd., Paris 2003.

dell'individuo) che ci si accinge a difendere ad ogni costo contro Nemici metafisici (Mali assoluti) che è sempre più necessario identificare, e senza l'identificazione dei quali l'affermazione dell'eccellenza dell'Occidente apparirebbe priva di senso. A questo punto è, ora, la nostra notte.

La progressiva distruzione del valore da attribuire a Dio, quindi alla teologia, e quindi al senso del mondo e della vita, e in ultimo alla storia stessa, rende impossibile nel "nostro Occidente" la rivendicazione di un valore salvifico da attribuirsi alla bellezza in quanto la mancanza di un ordine canonico, di una riconosciuta gerarchia di valori alla luce della quale poter leggere l'universo nella sua complessità spazio-temporale priva di riconoscibilità il concetto stesso di bellezza. La bellezza non può obiettivamente salvare *questo* mondo, il mondo fondato sull'immanenza e sul primato dell'economico/tecnologico, in quanto esso l'ha rifiutata per sostituirla con l'arbitrio del gusto individuale e l'arroganza dei letodi di organizzazione del consenso. Tra la bellezza e quella che Nietzsche ha definito *Machtwillige*, Volontà di Potenza, l'unico rapporto possibile è quello dell'arroganza del potere e della commercializzazione dei valori estetici. La bellezza non salverà *questo* mondo, in quanto per sua natura non appartiene al nòvero degli oggetti commercializzabili e monetarizzabili. La bellezza non è riconoscibile sui cataloghi di Sotheby's: essi registrano solo il valore economico-finanziario di singoli pezzi definiti "belli" sulla base di una serie di parametri convenzionali e utilitaristici. A questo punto è appunto pervenuta la nostra notte: e il clamore delle differenti scuole e fazioni, estetiche o politiche che siano, serve solo a legittimare la "tecnica dello struzzo" che consente di procedere sulla via nihilista ormai (irreversibilmente?) imboccata.