

# Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 228 – settembre/dicembre 2019



Carocci editore

*Direttore / Editor* – Emidio Spinelli

*Direttore Editoriale / Editorial Assistant* – Giuseppe Giordano

*Comitato Scientifico / Editorial Board* – Domingo Fernández Agis, Guido Alliney, Andrea Bellantone, Thomas Benatouil, Enrico Berti, Rossella Bonito Oliva, Laura Boella, Mirella Capozzi, Beatrice Centi, Sébastien Charles, Pascal Engel, Maurice Finocchiaro, Elio Franzini, Maria Carla Galavotti, Silvia Gastaldi, Paul Hoyningen-Huene, Matthias Kaufmann, John C. Laursen, Peter Machamer, Giancarlo Magnano San Lio, Margarita Mauri, Thomas Nickles, Pietro Perconti, Elena Pulcini, Giuseppina Strummiello, Marian Wesoly, Jan Woleński, Gereon Wolters.

*Redazione / Editorial Staff* – Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio (Segretaria di Redazione/*Managing Editorial Assistant*), Fabio Sterpetti, Salvatore Vasta, Francesco Verde.

Per l'invio dei contributi (il testo, max. 50.000 caratteri spazi inclusi, corredato di un *abstract* in inglese – non più di 500 caratteri, spazi inclusi – e di 5 *keywords*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un file a parte va spedita una *cover sheet*, con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, e-mail; vanno seguite le norme redazionali disponibili on-line al seguente link: [http://www.carocci.it/carocci\\_Indicazioni\\_redazionali\\_ottobre2013.pdf](http://www.carocci.it/carocci_Indicazioni_redazionali_ottobre2013.pdf)):

– *Direzione / Editor* – Emidio Spinelli, Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, e-mail: emidio.spinelli@uniroma.it

– *Direttore Editoriale / Editorial Assistant* – Giuseppe Giordano, Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, Università degli Studi di Messina, Polo Didattico “Annunziata”, Contrada Annunziata, 98168 Messina, e-mail: ggiordano@unime.it

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

*Editore*: Carocci editore spa  
Corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma  
[www.carocci.it](http://www.carocci.it)

*Abbonamento 2019*: Italia € 40,00; Estero € 40,00 (più spese di spedizione).  
Fascicolo singolo: € 17,50.

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore [www.carocci.it](http://www.carocci.it), con pagamento mediante carta di credito. Altrimenti è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma, in una delle seguenti modalità:

– a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005;  
– tramite assegno bancario (anche inter-nazionale) non trasferibile;  
– con bonifico bancario sul conto corrente 000001409096 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8710, via Sicilia 203/a, 00187 Roma; codici bancari: CIN C, ABI 01030, CAB 03301 IBAN IT920103003301000001409096 – SWIFT BIC: PASCITM1Z70.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

Rivista di proprietà della Società Filosofica Italiana  
*Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana*  
Emidio Spinelli (*Presidente*), Clementina Cantillo e Carlo Tatasciore (*Vicepresidenti*), Rosa Loredana Cardullo, Francesco Coniglione, Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Carla Guetti, Stefano Maso, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Gaspare Polizzi, Fiorenza Toccafondi, Maurizio Villani – *Segretario-Tesoriere*: Francesca Gambetti.

Autorizzazione del tribunale di Milano, n. 395, 8 settembre 1984  
*Direttore Responsabile* / Francesca Brezzi  
Quadrimestrale

**Pubblicato con il contributo del MIBACT**

ISSN: 1129-5643  
ISBN: 978-88-430-9566-7

*Realizzazione editoriale*: Studio Editoriale Cafagna, Barletta  
Finito di stampare nel dicembre 2019 presso Grafiche VD, Città di Castello

# Indice

*... il monografico*

## **Filosofia, storia, filologia**

How To Do Things With – Popular or Public  
– Ancient Greek History 7  
by *Paul Cartledge*

«Aludir con la palabra Vico». Nuevas ráfagas viquianas  
en la prensa periódica española durante el sexenio  
revolucionario (1868-1874) y la restauración alfonsina (1874-1885) 25  
por *José M. Sevilla Fernández*

Storicità e vita: appunti su Aby Warburg  
e la storia della cultura 51  
di *Giancarlo Magnano San Lio*

## **Studi e interventi**

Le *Supplici* e noi. La questione dei migranti  
riletta alla luce della tragedia di Eschilo 71  
di *Matteo Vegetti*

## **Didattica della filosofia**

Il pensiero politico moderno.  
Un'esperienza di comunicazione filosofica tra pari 85  
di *Davide Dodesini*

## Spazio recensioni

- L. Rossetti, *Convincere Socrate*  
rec. di Linda Napolitano 99
- AA.VV., *Back to the Ancient Questions?*  
*Tornare alle domande degli antichi?*  
rec. di Federica Piangerelli 102
- J. M. Díaz Álvarez, J. Lasaga Medina (eds.), *La razón y la vida.*  
*Escritos en homenaje a Javier San Martín*  
rec. di Clementina Cantillo 105

*... il monografico*  
Filosofia, storia, filologia



# How To Do Things With – Popular or Public – Ancient Greek History\*

by *Paul Cartledge*\*\*

## *Abstract*

Starting on an autobiographical note, examining how in the past 40 years he tried to make ancient Greek culture accessible in all its respects, the author examines the different ways in which Greek history and civilization can be popularized. The question that guided him has always been: how does a professional historian popularize his/her work, or how should one write popular history that is scientifically based? There are different kinds of audience that an historian can address, and it is up to him/her to make the choice of level. Using examples from popular books on Greek history written in English, the author shows how it is possible to do *haute vulgarisation* using one's knowledge of primary sources and adopting a more colloquial language, without burdening the text with footnotes and a long bibliography – thus aiming at the “educated general reader”. The distinction between “academic” and “popular” is not so neat; the real distinctions are between the historian and the historical novelist as well as between history and memory. More specifically, the author shows how his own expertise in Spartan history enabled him to debunk the opposition between (Greek) liberty and (Persian) slavery which informs so many representations of Sparta, such as the movie *300*. Moreover, by examining ancient democracy and better knowing its functioning we can get insights for the current crisis of democracy. Finally, the audience for high level popularization is much wider than what authors, and even publishing houses, imagine when they start a new project.

*Keywords:* Greek history, Popularization, Democracy, Sparta, Theory of historiography.

\* I wish to thank Professor Cantillo heartily for commissioning this article, and my friends and colleagues Professors Paul Christesen, Richard J. Evans and Giovanni Giordini for so generously reading over a draft version, and making such helpful suggestions.

\*\* Clare College, Cambridge; pcartl@cam.ac.uk.

## 1. Autobiographical Preface

Over the years – and especially since the publication of my little *Aristophanes* book in 1990 (Cartledge, 1990) – I have written on pretty much every aspect of ancient Greek history for wide/popular audiences (to be defined further below): economics, politics, society, theatre, war, diplomacy, sex/gender – even philosophy (*Democritus and Atomistic Politics*, a booklet of 50 pages; my Oxford undergraduate BA degree was in philosophy, both ancient and modern, as well as ancient Greek and Roman history). I co-edited and wrote about half of *The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece* (Cartledge, 1998), which won the Criticos Prize. I have also lectured and written before on *vulgarisation*/popularization (also to be defined below).

I don't tweet or use Facebook, but I do write blogs from time to time, including several related to Democracy (cited below), and I have also been involved with broadcast media since the 1990s. I have done many podcast interviews. I was a – very minor – consultant for the blockbuster movie *300* (more below). I have been interviewed as a “talking head” for many television historical documentaries, both British and American. My first and only TV venture on the editorial side was a 6-part series made by Atlantic Productions of London for PBS, USA: *The Greeks: Crucible of Civilisation*, for which I wrote the accompanying book of the same title. I have been a participant in almost twenty shows of Melvyn Bragg's weekly *In Our Time* BBC radio series, which are both archived accessibly online and available worldwide as podcasts.

I suppose the (most) obvious choices for special focus here would be 1. Sparta (in popular reception *versus* the historical actuality), as I have specialised in the history and archaeology of Sparta since the late 1960s; and 2. Democracy (within the context of the relationship between political thought and practice, both ancient and modern), since I have spent the best part of the last decade and more being principally preoccupied with researching and commenting on this, both as an ancient phenomenon and as a current practice.

## 2. Public History, Popular History, the People's History?

The problematic I have been posed is: how does a professional historian popularize his/her work, or how does/should one write popular history that is scientifically based? “Popular”, like “public” and “People” are all derived from Latin *populus*, and like *populus* they are only misleadingly or even deceptively all-inclusive. Put differently, there are many different “publics” and “people” out there for historians potentially to (want to)

address. And the nature of the target(ed) public(s) will be at least partly determined by the historian's aims. Fortunately, in one way, unfortunately in another, there is now a massive "literature" on this general topic of popular/public/People's history – fortunately, because it means the issues have been refined and clarified, and often very well discussed and illuminated; unfortunately, because it is also clear that the very topic is itself fraught with intrinsic ambiguities and controversies, even sometimes contradictions. For the sake of this short article and of space, I shall confine my illustrations and discussions to Anglo-American literature, but I am perfectly aware that this is very much not a purely Anglo-Saxon preoccupation or phenomenon (Jensen, 2009 appends a very usable list of some 40 items to his chapter, in Danish and German, but not French, as well as English and American).

Thus I began a recently published review (for the non-Classical, US-based *Journal of Military History*), of a book on ancient Sparta as it happens, as follows: «Philip Matyszak is a prolific author of books falling into the category that the French call – positively – *haute vulgarisation*: that is, books based on a first-hand scholarly familiarity with the primary sources, in his case texts in ancient Greek and Latin, but books written for "general" readers and unencumbered with learned apparatus (here there are no footnotes or endnotes, and a very minimalist bibliography of just a dozen items)» (Cartledge, 2019, p. 553). I quote that partly because that's exactly the sort of "trade" or "academic/trade" books that I myself aim to write, though of course I would add to the source database the material-cultural evidence of archaeology and art history. I would also note that "haute" is prefixed to "vulgarisation" in order to evade the accusation of what in Anglo-American English is slighted as "dumbing down". Roman court poet Horace notoriously wrote «I hate the *profanum vulgus*» (common-as-dirt mob), and the New Testament Christian Gospel according to St Matthew contains a phrase «casting pearls before swine» that has usually been taken in the same, pejorative sense. So, if one is going to vulgarise – i.e., write "popular" or "public" or "People's" history – one must at least claim to be doing so in an elevated way! And the French often do this exceptionally brilliantly.

In this more theoretical portion of the essay I shall consider first the issue of target audiences and of (what kind of) readers are envisaged, then that of aims/objectives. I shall be using the writings – and interviews – of three British contemporary historians above all: David Cannadine (1998; 2002; 2004), Richard J. Evans (1998), and Ludmilla Jordanova (2000; 2006; 2015). Being a historian myself (a historian who happens to specialize in the study of the ancient Greek world, rather than an "ancient Greek historian"), I must begin by putting my own humble contribution within the broader context of historiographical trends altogether visible over the past 30 or so years.

Briefly, from the late 1980s and into the 1990s and beyond there was something of an existential, epistemological crisis within the historical profession. The “postmodernist” and/or “poststructuralist turn” had engendered a scepticism and hyper-relativism as regards not just the desirability but the very possibility of attaining *truth* in historiography. Actually, there was nothing new under the sun about the basic issue as such – Herodotus had sought not “truth” (*aletheia*, literally “not-forgetting”), but “unerringness” (*atrekeia*), while his major successor Thucydides had privileged the goal of “accuracy” (*akribeia*). For them, by the way, *historia* meant “research” or “enquiry” rather than the published results of such intellectual investigation. What was new in the 1980s and 1990s was the form the debate took – often conducted within the context of the “linguistic turn” that had affected philosophy, original creative literature and other humanistic disciplines, and indeed even some science writing. And the – to me extraordinary and outlandish – claim then being made was that, since *truth* was not on offer, it was okay to – as it were – make it all up, let it all hang out, let a thousand flowers bloom: “history” for the post-modernist/-structuralist was whatever “the historian” chose to make (of) it. No wonder we historians are now accused of paving the way for “fake news” cyberwarfare on the internet. Sigh ...

I had launched my own academic book-writing career with publication in 1979 of the book of my doctoral thesis on early Spartan archaeology and history (Oxford, 1975: supervised by John Boardman), but I had been reflecting on deep historiographical issues, especially viewed through a marxist lens, since the late 1960s. Historiography as such had always appealed to me, and I included a good deal of it in my first book. I therefore followed the above debate very closely and was delighted to read Richard J. Evans’s *In Defence of History* when it first came out in 1998. Of course, he was defending only his own version of what he took “history” to be, and to be about, and to be for, but nevertheless his text was manna to my ears. Like him, I then and still am *totally* committed to the view that the historian’s primary task is to understand and ideally also to explain the or a past. Or rather – borrowing here from a famous insight of the Italian philosopher Benedetto Croce, to the effect that all history is contemporary history – a past that is meaningful and important to one’s contemporary audience or audiences.

Who are these audiences – or who should they be? There is a standard book publisher’s “pitch”: this book is written for the *educated general reader*. Nowadays of course there are all sorts of ways and modes and mediums – and venues – in which one can “read” (or consume) a book. An author is unable to control that aspect of the exchange. For my readers, I tend to assume – that is, to have in mind as I write – people

(of all races, creeds, genders, etc.) who are either currently studying for a degree at a university or have been to a university and are therefore (well or well enough) educated and in their late teens at least – though I do, astonishingly, quite often receive emails from high school pupils, claiming (?) to have read one or more of my books before then stinging me with a cheeky request to answer a slew of questions for their “special project”. I sometimes even supply answers. My target readers are therefore by definition not only nor even foremost my fellow-ancient historians, nor people who have done a university degree in Classics or Ancient History. I suspect this is a cause of some distress, even contempt, among at least some of my professional ancient historian colleagues.

What are or should be the aims and objectives of the popular/public/People’s historian? I think the last category should be quite sharply distinguished from the other two. If you are a self-defined “People’s historian”, I take it that means focusing quite closely on the mass of the “ordinary” people, as opposed to the doings and thinking of a tiny, unrepresentative – if also very often politically and culturally dominant – elite. (A side-note on that use of “culturally”: when twenty years ago David Cannadine asked me to lecture and write on “Social History” for his *What is History Now?* collective update of E. H. Carr’s 1961 lecture-based *What is History?* (Cannadine, 2002), I pointed out that “social” history was in something of a declining position as compared to the upcoming “cultural” history – that would be even more true now than it was then). I would not call myself a “People’s historian”. If on the other hand you are a “public” historian, then – a fortiori – you are some sort of public intellectual, and the public intellectual’s role and task, as I see it, is to intervene critically in public affairs, in matters of public policy, and on issues that affect the or a general public. From this point of view it makes good sense to claim forcefully, as has Ludmilla Jordanova, that «History is, through and through, a value-laden, political activity» (Jordanova, 2000, p. 20). That is indeed how I would categorise much of my own writing, which is also “popular”, since it is aimed at the sort of wide public I have described above. This does, however, pose a further problem: as Patrick Boucheron of the “College de France” has recently written (in a French daily national newspaper, *Le monde*, 21-22 July 2019), «how are we today to reconcile this historian’s necessity of engagement with the obligation of methodological neutrality?». See further below.

As for the aims/objectives of the “popular” historian, I agree with David Cannadine that the polarity of “academic” and “popular” can be merely apparent and a false dichotomy. But here it may be useful to distinguish between the historian and the historical novelist. In a Royal Historical Society “Public History Workshop”, held at the “Institute for Historical Research” in London in October 2015, Jordanova issued *A Provocation*.

After observing that «public history» was a «distinctly tricky» term, she began her defence of a very inclusive view of what it could and should be taken to mean by asserting – against the counter-claim of Ferguson – «I consider historical fiction to be a major form of public history» (Jordanova, 2015). I too value historical fiction; like Edward Gibbon (1737-1794), more than once I have been led by a novel into a deep and instructive line of thinking. But I do not myself consider historical novels to be history proper. For two main reasons: first, historical novelists may legitimately “make it up”, that is invent from whole cloth – that is one of the meanings of “fiction” after all; second, historical novelists may not be, need not be, and should not be held to account for what they write – as historians not only may and should but must be. I love Mary Renault’s novels of ancient Greece, above all *The Last of the Wine* (1956), which I read first when a schoolboy of 16 and which I regularly re-read, for instruction as well as pleasure. But oh dear when she wrote *The Nature of Alexander* (1975), as a would-be serious history book to complement and justify her brilliant trilogy of Alexander novels, it was frankly a bit of a disaster, the worst sort of non-objective, non-scientific, intuitive special pleading.

I do agree, though, with Jordanova’s use above of “value-laden”. Behind that term lies the rise since the 1960s of variously social-scientific kinds of historiography that stress quantification and supposedly scientific objectivity, rather as political “science” is sometimes self-consciously distinguished from more qualitative political theory or history of political thought. Max Weber, a pioneer sociologist and social historian as well as theoretical historiographer, has to take a lot of the blame for claiming that his work and others’ work in the same vein could and should be, and was, *wertfrei* (“value-free”!). I also agree with Evans that we historians must distinguish sharply between history and memory (how people, selectively, remember the past). See further the section on Sparta and discussion of the “Spartan mirage” below.

On the other hand, Weber – along with March Bloch and Lucien Febvre, co-founders of the so-called “*Annales* school” of historiography – were first and foremost comparativists, arguing that systematic comparison is a golden ticket to understanding and explaining historically one culture or society or one cultural, social or whatever phenomenon through the application of relevant tests of similarity – and difference. I have essayed such an approach many times myself, for example in my attempt in 1985 to explain what it was about Sparta and Spartan society that accounted for the fact that, whereas the *douloi* (unfree) of other Greek cities rarely if ever revolted (in the full, collective, let alone political) sense during the Archaic and Classical periods (c. 700-300 BCE), the *douloi* of Sparta did so on several occasions, and on one of them revolted into full, political

freedom as the founding citizens (*politai*) of a new Greek *polis* (at first called Ithome, then Messene) (Cartledge, 1985). Of course, a lot depended on the precise nuances of *douloi*, the most general of the dozen or so Greek words for unfree persons, but comparative evidence from the Old South of the (dis)United States, from the British Caribbean and from Brazil, and the way those slave societies had been analysed by local specialists, did, I argued, throw swathes of new interpretative light on this fundamentally important, and value-laden to a high degree, issue of ancient Greek history. And not only ancient Greek history – see the next section.

### 3. Sparta

The ancient *polis* (city-state, citizen-state, city) of Sparta (officially *Lakedaimon*) was one of the two or three or perhaps four most powerful and influential states in the ancient Greek world – Hellas – that consisted of up to 1000 separate political entities at any one time between *c.* 600 and 300 BCE, stretching from what is today south-east Spain to the northeast corner of the Black Sea. The other three cities are Athens, Syracuse and Thebes, all of which are included in my short “popular” book *Ancient Greece: A History in Eleven Cities* (Cartledge, 2009), reissued as *Ancient Greece: A Very Short Introduction* in 2011. Alexander the Great’s conquests between 334 and 323 BCE extended Hellenism as far east as Pakistan and Afghanistan, besides leaving as one of his main legacies the city of Alexandria in Egypt (also included in my *Ancient Greece*). Sparta has not, however, been handed down in history straightforwardly: the dominant tradition is indeed so subjective and unreliable, partly but not only because it is the work almost entirely of non-Spartans, that in the 1930s the French Classical scholar F. Ollier coined the phrase «le mirage spartiate» to characterize the Spartan tradition, legacy or idea. A “mirage” suggests, rightly, both totally false/unreal and more or less distorted perceptions.

One of Sparta’s most obvious legacies, at least to Anglophones, is the very adjective or epithet “spartan”, meaning tough, austere, self-denying. Usually the word is more or less positive and complimentary, but the Hyatt Regency hotel chain once had a bit of fun at the expense of the ancient Spartans by saying that they were *too* Spartan: had they enjoyed better overnight accommodation, such as the Hyatt chain afforded, they’d have slept better – and not lost the decisive battle of Leuctra in 371 BCE! But Sparta has actually contributed two more words to English. One of these is mainly descriptive: “laconic” as applied to speech means clipped, minimalist, military-style utterance. The third and last Sparta-derived English word is both far less commonly used in everyday parlance and much more uncomfortably negative: “helot”, meaning a member of an

economically and politically subordinated and exploited group or class. That is an englishing of the Greek word *heilotes*, meaning at bottom “captive”. It is these *heilotai* whom the Greeks including the Spartans themselves labelled *douloi*, though they were *douloi* of a very different kind from the *douloi* of say Athens, among other reasons because the Helots too were themselves Greeks and not “barbarian” foreigners. Above all, though, it is the Helots who gave and give Sparta and Spartan polity and society their peculiar cast – a fact that complicates, invalidates or possibly renders unviable any further attempt to represent the ancient Spartans and their achievements in a wholly positive light.

That, however, my general book *The Spartans* (Cartledge, 2004) of course did not seek to do. I have been described as a “*Laconophile*” (Sparta-lover), and in some ways I am; and I am proud to be an honorary citizen of modern Sparta. But I should not have liked to be a citizen of ancient Sparta, as I am far from being an uncritical admirer of all things Spartan, as the ancient “laconizers” were and their modern acolytes (below) are today. Since 1967 I have studied the ancient Spartans intensively – archaeologically, comparatively, but above all scientifically, dispassionately. My general book was originally published in 2002 by Macmillan in the UK to accompany a 4-part British TV series fronted brilliantly by popular historian *par excellence* Bettany Hughes (see Hughes, 2017). It was intended to bring the fruits of my academic research to a general-readership audience in an accessible but critical way. It was reissued and indeed restyled in 2004 as a Vintage Books (New York) paperback, with a grandiloquent subtitle: *The World of the Warrior-Heroes of Ancient Greece, from Utopia to Crisis and Collapse!*

The book is some 300 pages long. It is divided both chronologically and thematically into three parts, following a longish scene-setting introduction. It goes back in time or myth as far as Homer – Helen before she became Helen of Troy was Helen of Sparta – and continues through all antiquity and beyond, right down to the issues of legacy and reception that preoccupy us still. It sets out to try to answer three main questions: first, how did Sparta come to be what it was, possibly the largest – in territory – *polis* of the ancient Greek world, and for many centuries the – or one of the – most powerful? Second, what made Sparta special – in some key regards (status of women, nature of the workforce, cultural profile) unique? And, third, what is, and what should be its legacy or legacies – how should we today reckon or evaluate Sparta’s contribution to the sum of human happiness or flourishing? My answer to the last, in some ways the most important question of all, especially for a popular book, was inevitably: it’s complicated – a judgment I try to explicate a little further below. But I should preface the following discussion by saying that among

those who make study of Sparta their profession one of the main divisive issues is how (far) they consider Sparta to be – or not be – a “typical” or “normal” ancient Greek *polis*. How far it was or should be considered admirable or even imitable – that’s a quite separate, ideological question.

I mentioned above that I have taken part in many episodes of the *In Our Time* series of programmes put out live – or “as live” – by BBC Radio 4. I have also taken occasional part in a BBC World Service equivalent, though it is not done live or as live, which is called *The Forum*. *In Our Time* is, I know, “received” by several millions. Popular reception of *The Forum* may be as large, or larger, given that it is aired worldwide and repeated. On July 25<sup>th</sup> 2019, *The Forum* as first aired was devoted to the ancient Spartans: <https://www.bbc.co.uk/sounds/play/w3csp50>.

The programme is (only) about 40 minutes long, and the expert academic discussants were Professors Paul Rahe (Hillsdale College, USA), Christy Constantakopoulou (Birkbeck College, University of London) and Prof. Angie Hobbs (Sheffield University, UK), moderated by Bridget Kendall (Master of Peterhouse, Cambridge, a distinguished ex-foreign correspondent of the BBC). Rahe is an acknowledged international world authority on the Spartans, Constantakopoulou a highly reputed historian of ancient Greece, and Hobbs both an expert on ancient Greek philosophy (above all, Plato) and a professor for the public understanding of philosophy.

I thought the programme was pretty good of its kind, given the inevitable restrictions imposed by time limits and the constraints of extempore studio utterance; but there were errors and slips galore of both omission and commission – some probably mainly due to the editing down of the original recording to fit a 40-minute slot, others probably not.

Errors of omission that I noted included: no mention of the “Spartan mirage” (the systematic source-problem, ancient and modern); no mention by name of such fundamental sources as Xenophon, Plato, Aristotle; nothing whatsoever on the (both Laconian and Messenian) *Perioikoi*, the free but disfranchised population of the Spartan state intermediate between Spartans and Helots; nothing on the Persian empire’s key role in Sparta’s victory in the Atheno-Peloponnesian War (431-404 BCE); no mention of Sparta’s annual declaration of war upon the Helots, and merely a bare mention that the Helots had a family life; no distinction drawn between Laconian and Messenian Helots; and no mention of Leonidas’s famous but now grossly abused *molon labe* (see below).

Errors of commission: the English adjective “laconic” is not derived from *Laconia*, and *Lakedaimonia* is post-classical; *homoioi* does not mean “Equals” (but Similar or Peers); not all (full citizen) Spartans were equal to each other (there were rich and poor, aristocrats and non-aristocrats,

and royal and non-royal aristocrats); Spartans did not directly kill as opposed to expose infants (they too exposed them – as did the Athenians, for example – but to their certain death, which is not quite the same); adult Spartan males did not live in barracks most of their adult lives; Spartans did not believe in or act on a belief in “racial purity” (“racist eugenics” is a modern, largely Nazi invention); the Persian Empire extended much further west than “the Aegean” (to Egypt and Cyrenaica in Africa, and Macedonia in mainland Greece); and the Spartans’ allies at Thermopylae did not consist of just the 300 (actually 301) Spartans and 700 Plataeans.

Finally, another – controversial – point of terminology, not a clear case of error: Prof. Constantakopoulou stated that Sparta was an “oligarchy”, which she spelled out as meaning “the rule of the Few”, only in the sense that all the (relatively and absolutely shrinking few) Spartans ruled over all the other inhabitants of the Spartan state (Helots and the unmentioned *Perioikoi*), and she reiterated that in politics the Spartans experienced and fostered equality in some (unspecified) senses. But then so did all Athenian citizens rule over all other inhabitants in their – democratic – state... Aristotle in his *Politics* responds to what was clearly a lively and current debate over how best to classify the Spartan *politeia* in terms of the by then standard *oligarchia* versus *demokratia* terminology. For some witnesses, and this is telling, it was the Spartans’ *kosmos*, their way of life more generally in terms of communal and communitarian living (common education, common messes) that made them in a way “democratic”. He cites no one who defends or advocates for Sparta as “democratic” in a strictly political sense anything like Athens’s or other Greek cities’ *demokratia*. (For the record, my view is that Sparta – exceptional in this as in so many other ways – was a funny kind of *oligarchia*. I have argued this at length elsewhere, for example in Cartledge, 2001.)

You might consider this to be a relatively trivial example of the strengths and dangers posed by and to popular reception when academics are invited to address very wide, nonspecialist audiences. But some of us, and not only us Sparta-specialists, think quite a lot hangs on getting ancient Sparta right, especially so far as issues of human liberty and human community are concerned.

#### 4. Sparta on Film

The mass-est of “mass” media, once upon a pre-internet time, was the silver screen, the movie house, the cinema. Even still today, films/movies create an unparalleled buzz, especially in our era of (oxymoron) celebrity culture. So it was with the re-make of *The Three Hundred Spartans* (1962), a

classic “epic”, as *300*, directed by Zack Snyder in 2007. The subject was the August 480 BCE Battle of Thermopylae, fought between 6-7000 defending Greeks under King Leonidas of Sparta and over 200,000 Persian invaders under Xerxes, which the Persians won. The original movie had been shot “naturalistically” on location actually on the site of the battle, though the topography has changed a lot since antiquity, using a cast of thousands drawn from the Greek army. Given its date and its (originally Polish) director, Rudolf Mate, it was unsurprisingly a rather crudely polarized Cold War movie: for the Persians read the Soviets, for the Spartans and other Greek resisters, read “the West” and its values – freedom *versus* slavery. And the fact that the West as it were lost was obscured by the heroic manner in which it did so, and the moral superiority of the cause for which the losers were fighting. But its production values were of the highest: great cinematography, great battle scenes, great cameos from leading Greek stage actresses, and a score by Manos Hadjidakis to cap it all off.

*300*, alas, was even cruder, ideologically speaking, if hugely more advanced (blue-screen, digital) technically speaking. So ideologically crude was it in fact that the official Iranian delegation to the United Nations lodged a formal complaint – as if the movie script had been written by a post-9/11 team commanded by US President George W. Bush himself. Sadly, the movie was and perhaps still is loved by members of the US Marines – and others with a militaristic and perhaps also ethnocentric bent. Even more sadly, to me, one phrase taken from the epic conflict between the Spartans and the Persians at the Thermopylae pass has acquired even more traction lately. According to one late source – not the near-contemporary Herodotus – Spartan king Leonidas, when demanded by Xerxes to surrender himself and his weapons, replied with a typically laconic, two-word note of defiant rejection: *molon labe*, short for “come and get ’em yourself, mate”. Those two words now serve as the slogan for unreconstructed American gun-club members, passionate defenders to a man and a woman of a wildly anachronistic reading of the Second Amendment to the US Constitution. As novelist William Faulkner wrote, the past isn’t dead – it isn’t even past.

The *300* movie has generated a huge amount of critical literature. None of it is perhaps quite as good as Greg Denning’s *Mr Bligh’s Bad Language*, a wide-ranging, theoretically sophisticated study of “The Mutiny on the *Bounty*”, which includes acute analysis of no fewer than five Mutiny-related movies (Denning, 1992). I agree with him too that «history is something we make rather than something we learn» (ivi, p. 366). But the best of the *300* criticism, from the historical point of view, I believe to be an article published on *spiked-online* by three Syracuse University academics: <https://>

www.spiked-online.com/2007/10/03/300-the-use-and-abuse-of-greek-history/. I shall not repeat their arguments here. What does concern me now is the root factuality of both *300* and its 1962 forerunner as regards its basic polarized ideological premise of freedom *versus* slavery.

It is perfectly true that the ancient Greeks, and especially democratic Greeks, prized freedom or liberty, both individual-personal and collective-social, very highly indeed. Indeed, it could well be argued to be a core Hellenic value, lying behind both economic independence and political empowerment. But it was also divisible and quantifiable, in practice as well as theory. All free Greeks were by definition more free than unfree Greeks and non-Greeks, whether serfs or outright slaves. But free Greek males were more free than free Greek females. Rich free Greek males were more free than poor free Greek males. Rich free Greek male citizens were the freest of all, freer than their poor male and female fellow-citizens, and freer than all non-citizens, whether legally free or unfree. Moreover, when freedom was construed as political independence – freedom from subjection by or even just subordination to a foreign Greek or non-Greek power – one’s own such freedom was considered perfectly compatible with denying, infringing or outright suppressing the freedom of another Greek or non-Greek community. Hence Spartan – and Athenian (and Theban and Macedonian) – imperialism.

If we apply those nostrums and principles to Sparta, we find that internally the freest inhabitants of all were the most powerful (richest and most aristocratic) of the full Spartan adult male citizens, though female adult Spartans were – by the standards of the rest of Greece, especially democratic Athens – also relatively free, at least in social and economic if not political terms. But that freedom was bought and maintained at a simply vast cost: the almost total *lack* of freedom of the Helots – who as noted above were themselves Greeks. Helots lived under a perpetual threat of instant death, for which the Spartans could not be held to account legally as polluted murderers since they annually and ritually declared the Helots to be “enemies of state”. As I wrote in *The Spartans*, «these Helots are the single most important human fact about ancient Sparta» (Cartledge, 2004, p. 29). By which I meant that it was they who most decisively shaped the entire Spartan *kosmos* or way of life. One ancient, rabidly pro-Spartan source wrote that in Sparta you would find both the most free people in Greece – and the most *unfree* or enslaved. So, when filmmakers, novelists, and popular historians who should know better hail the Battle of Thermopylae (actually a defeat, but it did lead on to victory later) as a triumph for freedom, I say “Remember the Helots”. The Spartan “mirage”, all smoke and mirrors, is alive and kicking – but it must be deconstructed and above all resisted, by popular including public historians not least. For it matters very much

indeed, in a peculiarly sensitive case like this, that we – popular as well as academic historians – get the facts straight and right.

## 5. Democracy

(What follows is a condensed and rewritten version of a summary account designed to introduce and provoke a “symposium” on my book *Democracy: A Life* (Cartledge, 2018), due to appear in the Italian journal “Philosophy & Public Issues”.)

My *Democracy: A Life* was originally published by Oxford University Press in March/April 2016. Coincidentally – in the sense that the timing of publication had not been specifically so targeted – that fell in the middle of two crucial democratic campaigns: the EU “Brexit” referendum campaign in my own country (held on June 23, 2016), and the US Presidential campaign. To accompany and help publicise the book, I engaged in a raft of associated publicity activities: spots on radio and tv (local as well as national), blogs, online interviews, podcasts, book festival and bookshop presentations; the usual slew – except that, as mentioned, I do not myself use “social media” (Facebook, Twitter, the like) and so relied on the kindness of friends who do to spread the word (not only of the book’s existence but also of the associated public events). The book was itself based on a four-year (2009-13) series of 24 annual lectures delivered to Cambridge University undergraduates in their final year reading for either the Classical or the Historical Tripos degree. The pedagogical inspiration and slant were for me crucial (cf. Cannadine, Keating, Shaeldon, 2011).

Almost exactly two years after its first publication *Democracy: A Life* was reissued by Oxford University Press, the main text unchanged barring a few small corrections but complemented and I hope enhanced with a new, 3-page *Afterword* commenting on the most extraordinary period for democracy in my personal experience: one that encompassed not only the “Brexit” referendum (over 33 million voters) but also the US Presidential election (a popular vote registered by some 129 millions), the French Presidential election of 2017 and the General Election called by then UK Prime Minister Theresa May in June 2017. The US and French Presidential elections were held routinely as normal parts of those countries’ democratic procedures, but the “populist” dimension to both was quite exceptional – and exceptionally disturbing for the future of normal, representative, party-political democracy. The UK Brexit referendum was quite abnormal in every way; and its direct consequence, the 2017 General Election, was called extraordinarily, out of normal sequence, and left the (Conservative Party) Government with a “hung” parliament (no overall working

majority). UK politics remain in a dreadful state of mess and uproar as I write (August 2019).

Democracy – in the shape of our Western, indirect, representative, parliamentary versions of democracy – is surely in crisis. In the ancient Greek sense of *krisis* – a moment of decision. The crisis has several key aspects, not least the rise of what is – far too vaguely and emotively – labelled “populism”, in fact all too often a toxic compound of anti-elitism, nationalism, and racism. One of the most key aspects of the crisis, or so it seems to me from a political-theoretical as well as pragmatic viewpoint, is the relationship between (e.g.) the UK’s normal, that is representative, mode of doing democracy, on one hand, and the quite recent and frequent resort to the referendum, on the other. The question that we – or most of us – have yet to resolve is whether electoral, parliamentary democracy and direct democracy are oil and water, chalk and cheese, even fire and ice – or are they rather, or can they be made, somehow compatible, even complementary? Already during the botched campaign for the 2016 UK “Brexit” Referendum I tried to sound some notes of due caution<sup>1</sup>:

The referendum or plebiscite may on the surface seem to be a mode of political decision-making that offers a useful solution to deep-seated, intractable problems of the normal, representative mode. But is it? Can it be? The latter mode has been developed, often painfully, since the later 17<sup>th</sup> century in Europe, and takes variant forms – including the UK’s mixed constitution (an odd combination of a “constitutional” monarchy with an elected lower chamber and an unelected upper chamber, the House of Lords). The referendum mode, at least when it is misunderstood and mismanaged as it conspicuously was in the UK in 2016, complicates or even threatens to destroy our normal mode. It cannot simply be used as an add-on or get-out-of-jail card.

Historically, (versions of) *direct* democracy are or rather were the normal mode, not of Us, but of the Ancient Greeks – or some of them – who of course invented it. So I turn next to summarise and comment upon my aims and objectives in writing my book.

## 6. *Demokratia* and/versus Democracy

I. Being one of those historians who believe, with Benedetto Croce, that

<sup>1</sup> <http://www.historyandpolicy.org/opinion-articles/articles/referendums-ancient-and-modern> (April 26, 2016). For my more or less immediate – July 25, 2016 – and disabused reaction/reflections to/on the Referendum, see my paper in *Eidolon*: <https://eidolon.pub/brexitology-brexitography-7d644c389f4f>. A later set of responses is here: <https://adfamiliars.classicsforall.org.uk/paul-cartledge-chews-over-the-issues-involved-in-discussing-democracy-ancient-vs-modern/>.

all history is contemporary history (see above), I am – and have as long as I can remember always been – concerned with “how to do things with history”. This modified, ideally nonvicious presentism is the concern underlying and informing my long-run history of democracy both “ancient” and “modern”. Or rather, ancient (c. 500-300 BCE) as compared/contrasted with its variously post-ancient, early-modern, modern and contemporary forms and varieties.

2. My *Democracy: A Life* had and has *three* main objectives:

a) try to describe and explain how and why *demokratia* – both the word and the thing (or rather things) – came into being during the 6<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries BCE in ancient Hellas. I started therefore with and from terminology: sociolinguistics and etymology. The English word “democracy” and its contemporary equivalents (often simply a loan-word in other contemporary languages) mean something very different from the *kratos* of the ancient Greek *demos*. Nor was ancient Greek *demokratia* itself unambiguous or unambivalent. *Kratos* meant might, power, strength unambiguously enough, but *demos* could be construed in several ways: village (ward, or parish, or district, in political terms), the People in the sense of the entirety of a citizen body of a *polis* or citizen-state, and/or ... the majority/mass of such a citizen body, i.e., the poor majority. So, for the interpretation of *demokratia*, both theoretical and practical, an awful lot depended on one’s point of view, and that in turn – if Aristotle is to be trusted (as I believe he is here) – depended essentially and chiefly on one’s socioeconomic status. There had always been anti-democratic critics who thought negatively of *demokratia*, as a form of class rule; it may indeed have been they who gave *demokratia* its – to them, bad – name.

b) to try to describe and explain how versions of *demokratia* spread and developed in the ancient world, and how all then became diluted and eventually turned on their head between the 4<sup>th</sup> century BCE and the 6<sup>th</sup> century CE (when, in Christian Byzantine Constantinople, the word *demokratia* could be (ab)used to mean “riot”, an extreme form of popular political *misbehaviour* or mob-rule). Two particular “moments” were deemed to be of the greatest significance to the – or at least my – history: the Hellenistic, and the Roman Republican. In the post-Classical, post-Alexander (the Great) Hellenic world of the eastern Mediterranean in the third and second centuries BCE the term *demokratia* retained all its currency of the 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> centuries. But did – to take the sharpest, Athenian example – *demokratia* in official Athenian parlance mean the same in the 270s or 170s as in the 370s? Unsurprisingly – not. But then the Athenian *demokratia* of the 370s was not by any means identical to that of the 470s (if indeed – scholarly opinions differ – one grants the existence of any sort of *demokratia* in the 470s, as I would myself insist). However, in my view

*demokratia* in the 270s at Athens had already taken on the protean, less than scientifically exact, emotive tone and sense that “democracy” has acquired in our own times. It signified more independence (of a territorial monarch) and republican (non-monarchical) governance rather than full-blooded People Power.

The Roman Republic is a rather different issue. It was necessary for me to distinguish as sharply as I could in reasoned argument the Rome of Cicero from the Athens of Demosthenes, politically speaking, in terms of ideology and practice alike. There was no Latin equivalent of *demokratia*. But roughly half the Roman imperial world was in its upper layers Greek-speaking, and *demokratia* retained a currency, albeit in ever more grossly degenerate forms. I singled out two low points: the second-century CE *rhetor* Aelius Aristides hymning the Roman empire as a «perfect democracy – under one man», and John Malalas’s sixth-century branding of a riot in the Constantinopolitan hippodrome as an example of *demokratia*, meaning mob-rule.

c) My third and final main aim was to sketch in (very broad, even crude) outline how and why, beginning in the 17<sup>th</sup> century in England, then spreading to the US and France in the late 18<sup>th</sup>, and more widely in the 19<sup>th</sup>, popular republican politics was revived and in time given the old Greek-derived label of “democracy” – even though that old word was now being re-used and re-purposed in a new sense almost opposite to its original one: government *of* the people and ideally *for* the people, but emphatically *not* (despite Lincoln’s immortal 1865 address at Gettysburg) *by* the People. “People” of course has always been a term of artfulness, never mere literal descriptiveness. What I consider to be the toxic, cancerous growth of “populism” today is a lineal ideological descendant of such grossly, abusively loose usage.

## 7. Conclusions

To conclude on a comparativist – and cautious – note. The past is a foreign country: they did things very differently there. I mean, They did digital democracy (voting with their hands and fingers in various ways) but not digital democracy in Our modern, IT sense, so no Facebook, no Cambridge Analytica, indeed no communication at a distance whatsoever – and no cyberwar (e.g., on reality: see Pomerantsev, 2019) of any kind in the ancient Greek world of Hellas. Hooray!

Moreover, in perhaps no other area of life is the comparison or rather contrast between then and now, between ancient Greece and the contemporary world, potentially more misleading and damaging than in the sphere of “politics” and “democracy”. Aristotle’s *Politika* meant

“Matters to do with (the peculiar ancient Greek state-form) the *polis*” or citizen-state, not “politics” in any of our senses. *Demokratia*, as noted above, could mean rule by the poor masses as well as government of/by/ for “the People”. Sparta, not incidentally, did not do *demokratia* of any sort at all.

On the other hand, I am not arguing that ancient direct democracy and modern representative democracy are at all times and in every possible way incompatible. There may even be a case for holding referendums at a national as well as at the local level, depending on circumstances and on local political history and culture. But caution – and precision – must always be the watchwords. I have hated being proved right, but it has frankly to be admitted that, following – and in the gloomy light of – the outcome of that 2016 Referendum, some palpably serious damage has been inflicted upon the already complicated and eclectically mixed UK constitutional process.

Finally, but not at all least, to revert specifically to historiography. I am currently reading, as a personal favour and for pleasure not as a professional obligation, a long book manuscript by two exceptionally insightful and committed colleagues, Professor Edith Hall and Dr. Henry Stead. It is a work of what I would call “People’s history”, but it is also an academic book and so not a work of popular history as defined above. It is a remarkably original and detailed scholarly investigation of the reading and readers, especially “working class” readers, of the Greek and Latin Classics from the late 18<sup>th</sup> century to the present. The main overall lesson that the authors draw from their researches is that today the audience even of a fairly high-level academic/trade book, online podcast, or tv documentary may be very much wider than initially thought by those who conceived or produced them. This I think is also a lesson for all of us to ponder who write popular (and public) history.

## References

- CANNADINE D. (1998), *History in Our Time*, Yale University Press, New Haven.  
 ID. (ed.) (2002), *What Is History Now?*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.  
 ID. (2004), *History and the Media*, Palgrave Macmillan, Basingstoke (new edn.).  
 CANNADINE D., KEATING J., SHAELDON N. (2011), *The Right Kind of History: Teaching the Past in Twentieth-Century England*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.  
 CARTLEDGE P. (1985), *Rebels and sambos in Classical Greece: a Comparative View*, in “History of Political Thought”, 6, pp. 16-46 (repr. with add. in Cartledge, 2001).  
 ID. (1990), *Aristophanes and His Theatre of the Absurd*, Bristol Classical Press, London (latest rev. repr. 1999).  
 ID. (ed.) (1998), *The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge (2nd ed. 2002).

- ID. (2001), *Spartan Reflections*, University of California Press, Berkeley.
- ID. (2002), *What is Social History Now?*, in Cannadine, 2002, pp. 19-35.
- ID. (2004), *The Spartans. The World of the Warrior-Heroes of Ancient Greece, from Utopia to Crisis and Collapse*, Vintage Books, New York.
- ID. (2009), *Ancient Greece: A History in Eleven Cities*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2018), *Democracy: A Life*, Oxford University Press, Oxford (new edn.).
- ID. (2019), *Sparta: Fall of a Warrior Nation*, by Philip Matyszak, reviewed by Paul Cartledge, in "Journal of Military History", 83, 2, pp. 553-4.
- DE GROOT J. (2016), *Consuming History: Historians and Heritage in Contemporary Popular Culture*, Routledge, New York.
- DENING G. (1992), *Mr. Bligh's Bad Language. Passion, Power and Theatre on the Bounty*, Cambridge University Press, New York.
- DITCHFIELD S. (2000), *Historians and Their Publics: A Consideration of Ludmilla Jordanova*, in "Reviews in History", 217 (<https://reviews.history.ac.uk/review/217>).
- EVANS R. J. (1998), *In Defence of History*, Granta Books, London (rev. ed. 2001).
- HOOCK H. (2010), *Introduction to Professional Practices of Public History in Britain*, special issue of "The Public Historian", 32.3, pp. 7-24.
- HUGHES B. (2017), *Interview for "Historia" magazine* (<http://www.historiamag.com/historia-interviews-bettany-hughes>).
- JENSEN B. E. (2009), *Usable Pasts: Comparing Approaches to Popular and Public History*, in P. Ashton, H. Kean (eds.), *People and Their Pasts: Public History Today*, Springer, Berlin, pp. 42-56.
- JORDANOVA L. (2000), *Public History*, in "History Today", 50, 5, pp. 20-1.
- EAD. (2006), *History in Practice*, Hodder Arnold, London (2<sup>nd</sup> edn.).
- EAD. (2015), *A Provocation* (<https://royalhistsoc.org/ludmilla-jordanova-public-history-workshop-a-provocation/>).
- POMERANTSEV P. (2019), *This Is Not Propaganda. Adventures in the War Against Reality*, PublicAffairs, New York.
- ROSENZWEIG R., THELEN D. (2000), *The Presence of the Past: Popular Uses of History in American Life*, Columbia University Press, New York.
- YERXA D. A. (ed.) (2008), *Recent Themes in Historical Thinking: Historians in Conversation*, University of South Carolina Press, Columbia [the historians interviewed include David Cannadine and Richard J. Evans].

«Aludir con la palabra Vico».  
Nuevas ráfagas viquianas en la prensa  
periódica española durante el sexenio  
revolucionario (1868-1874)  
y la restauración alfonsina (1874-1885)\*  
por José M. Sevilla Fernández\*\*

*Abstract*

This paper studies the reception of Vico in the Spanish daily press between 1868 and 1874, in the socio-political and historical context of the Revolutionary Six-Year Period and the first stage of the Bourbon Restoration. The “New Science” is synonymous with the “Philosophy of History” and Vico is seen as a genius who was misunderstood in his time, but rediscovered in the “century of progress”. This work – although independent and with its own value – is a fourth addendum to *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica* (Naples, 2007).

*Keywords:* Vico, Hispanism, 1868 September Revolution, Bourbon Restoration, Daily Press, History of Ideas.

«... un resplandor tan vivo como pasajero».  
(LDLP, 1885)

Al modo de las entregas de artículos periodísticos en la prensa diaria del siglo XIX español, finalicé una contribución anterior (RO, I) con un «[*Se continuará*]». Ahí rastree la presencia de Giambattista Vico en las páginas de periódicos, diarios o semanales, afines a variadas y opuestas ideologías dentro del amplio espectro de la dialéctica contraposición

\* Adenda IV a EEE (2007). Adenda I: CSV (2017); II: BCSV (2018); III: RO (2018). Vid. *Abreviaturas y siglas usadas*. N.B.: en las citas se mantiene la ortografía original.

\*\* Universidad de Sevilla; sevilla@us.es.

entre monarquismo tradicionalista y republicanismo democrático, motora del devenir histórico en España. En esa entrega me ceñí al periodo comprendido entre el final de la I Guerra Carlista (1840) y el inicio de la Revolución septembrina (1868), con el Bienio Progresista (1854-56) en medio. En la presente cuarta entrega – que, aunque autónoma, sigue a las anteriores – se continúa con la indagación de esa *presencia* de Vico en la prensa diaria española, publicada entre 1868 y 1885. Tanto en «periódicos democráticos» como en aquellos «reaccionarios», los destellos viquianos resplandecen efímeros pero brillantes. Destellos que denomino “ráfagas”<sup>1</sup> porque son un continuo de breves evocaciones, cortas noticias o fugaces referencias, las cuales, sin embargo, alumbran importantes aspectos en el debate cultural y científico, anejo al político e ideológico en la agitada y cuando no convulsa España decimonónica.

Me permito recordar lo recientemente escrito en una revista de hispanismo filosófico a propósito del s. XIX español: «Hurgando en la prensa de un siglo tan fideísta del progreso, y tan preocupado por las ocultas leyes de la historia que incluso hace de la *filosofía de la historia* una religión secular, no extrañará hallar elaborados elencos de sistematizadores de esa *nueva ciencia*» propuesta por Vico (RO, I), resonante incluso en temas intrascendentes y frívolos<sup>2</sup>. Como he argumentado en otra sede: «En el ámbito del pensamiento, la difusión en España de Vico está ligada fundamentalmente al auge de la Filosofía de la Historia y la pasión que esta disciplina, insuflada por aires franceses, desató entre autores españoles, tanto progresistas como conservadores» (CSV, p. 351). La historia en sentido filosófico alcanza «en estos últimos tiempos» (DC a. XI n. 2.990, 2 agosto 1860, p. 1, c. 3) un elevado rango epistémico. Ahí radica el éxito de Vico en la opinión pública y publicada española: en la posibilidad, frente al problematismo histórico, de pensar la “historia como sistema”. Lo confirma Tomás García Luna (1800-1880) en su artículo publicado en 1860 en *El mundo pintoresco* cuando en respuesta a la pregunta *¿Por qué es creación reciente la filosofía de la historia?* escribe el polígrafo gaditano: «[...] Vico acertó con el calificativo, cuando impuso el de nueva á la ciencia, que á fuerza de erudicion y de constancia habia elaborado» (EMP a. 3 n. II, II marzo 1860, p. 83, c. 3). En el mismo verano en que estalla la Revolución septembrina

<sup>1</sup> La Real Academia Española de la Lengua define dos acepciones (1ª y 3ª) del término: «Viento fuerte, repentino y de corta duración». «Golpe de luz vivo o instantáneo». Ambas se ajustan al texto.

<sup>2</sup> Así, p.e., cuando en el folletín navideño del diario conservador *El Tiempo* de Madrid n. 486 (27 diciembre 1846) se lee, sobre el turrón, que «la *turrología* es una ciencia mas nueva aun que la Vico» (p. 1, c. 1).

de 1868, el catedrático de retórica y poética Víctor Oscáriz y Lasaga (1831-?) publica en el diario cántabro *La Abeja montañesa* la serie “Estudio sobre Filosofía de la Historia”, con opiniones ya vertidas ocho años atrás en *La Joven Navarra*<sup>3</sup> y rehabilitadas, en este momento de clima revolucionario, debido al «lugar muy preferente» que ahora se otorga a la *filosofía de la historia* «iniciada por Vico», evocadora de «todos los grandes problemas políticos y sociales, manifestando por sí misma la brillante elaboración científica que caracteriza la época moderna» (*LAM* a. XII n. 135, 12 junio 1868, p. 2, c. 4; vid. p. 3, c. 1 del n. 137). Esta imagen de “filósofo” *moderno*, «el verdadero autor de la filosofía de la historia» – según afirma un ateneísta (*ECO* n. 308, 3 abril 1840, p. 1, c. 2) – continúa siendo objeto de crítica por parte de la prensa reaccionaria, ahora en sus ataques al Sexenio Revolucionario, a la vez que de reconocimiento y elogio por periódicos liberales y progresistas durante el breve periodo democrático. No extrañará, pues, su *presencia* en polemistas diarios de derechas al igual que en combativos periódicos de izquierdas.

#### I. 1868-1874.

#### Ráfagas durante el Sexenio Revolucionario o Democrático

«Desde Cádiz á Santoña ha resonado el grito de Libertad; y unas Córtes Constituyentes, elejidas por el sufragio universal decidirán sobre los destinos de la Pátria» (Manifiesto de la Junta Revolucionaria el 29 de septiembre de 1868).

Tras la primera Guerra Carlista (1833-40) el periodo isabelino estuvo marcado por la regencia del general progresista Baldomero Espartero (1793-1879) y por el pronunciamiento liberal del general Ramón Narváez (1799-1868), con la disputa avivada entre liberales progresistas (en apoyo del primero) y moderados (seguidores del segundo); así como por la Revolución de julio de 1854, que puso fin a la Década Moderada e inauguró el Bienio Progresista (1854-56). Un lento y fatigoso camino de cambio del régimen absolutista al liberal, también recorrido por el proceso de madurez del periodismo (cfr. HD de la BNE; vid. el v. 2 de Seoane, 1983), que culmina con el inicio de *La Gloriosa*. Derrocada y exiliada Isabel II (1830-1904), durante seis años se despliega en España el denominado periodo “democrático” a través de las experiencias de una sucesión de gobiernos *provisionales* – a la búsqueda de un apropiado régimen de Estado – y de la Constitución de 1869, de la prueba de una “monarquía popular” constitucionalista – la amadeísta (1871-73) – y del ensayo de la I República democrática federal (1873-74).

<sup>3</sup> Cfr. *LAM* 12-17 junio 1868; y *LJN* n. 9 (16 abril 1860), p. 68, c. 1.

Con Vico diríamos que tras los gobiernos aristocráticos heroicos acontecieron los gobiernos humanos monárquico-parlamentario y republicano-popular. Ciertamente, así sucedió en España. En 1867 muere a los 58 años el general Leopoldo O'Donnell, golpista, ministro y presidente, fundador de la Unión Liberal; y al año siguiente fallece Narváez. El 18 de septiembre de 1868 estalla la revolución que, empujada por movimientos obreros y revueltas campesinas, se inicia con la sublevación popular del general Juan B. Topete (1821-1885) en Cádiz y el retorno del exilio del activista general Juan Prim (1814-1870). Tras el triunfo de *La Gloriosa* y la constitución de la Junta provisional, los generales progresistas Prim, Serrano y Sagasta, triunvirato demócrata de la revolución septembrina, capitanearon la andadura revolucionaria. Serrano fue elegido regente del Estado y Prim presidente del gobierno. Las Cortes aprobaron la nueva Constitución consagrando las libertades sociales, políticas y civiles; mismas Cortes que se decantaron por la candidatura de Amadeo I de Saboya como rey constitucional, días después del asesinato terrorista de su promotor Prim. Al régimen de monarquía parlamentaria, tras un alud de seis presidentes de gobierno en un par de años y la abdicación del rey, el 11 de febrero de 1873 las Cortes proclamaron la Primera República española, de efímera existencia debido al golpe militar del general Arsenio Martínez Campos (1831-1900). Comienza la Restauración borbónica con la entronización de Alfonso XII (1857-1885), hijo de la reina destronada.

Durante el intenso sexenio radical y democrático, en cuyo inicio el ministro de Gobernación – presidente tres años después – liberal-progresista Práxedes Mateo Sagasta (1825-1903) promulga el decreto de libertad de prensa sin censuras – que recoge la Constitución del '69 – y plena libertad de imprenta, la prensa periodística adquiere institucionalmente las más altas cotas de pedagogía cívica y de instrucción popular<sup>4</sup>. El *nombre Vico* también aparece impreso en los tipos gráficos del periodo revolucionario. Dentro del agitado clima político en que todos están reubicándose, en el verano prerrevolucionario en que Oscáriz reedita su artículo, también recoge la misma idea en la conclusión de su esbozo sobre la historia del derecho penal, donde relata la contribución de Vico al progreso filosófico y científico que «caracteriza nuestra época contemporánea», y su aplicación al Derecho de «la teoría histórica de la organización y origen

<sup>4</sup> Dicta Sagasta acerca de la «elevada misión de la prensa periodística»: «Difundir las luces por este medio, dar a la emisión del pensamiento escrito la esfera de acción más ancha, la libertad más amplia, es la misión de un Gobierno que trate de elevar la instrucción de los pueblos» (GM a. CCX n. 122; 02 mayo 1871), p. 985; cit. en Pascual (1994, I, pp. 30-1).

de los pueblos»<sup>5</sup>. También un editorial de *El Vigilante*, que muestra el desacuerdo de este periódico liberal gerundense con la opinión del publicista francés E. de Girardin acerca del estudio de la historia, esgrime que «para dar nuestro fallo [...] deberíamos discutir antes la teoría de la historia desde Vico» (*EV* a. I n. 27, 15 mayo 1870, p. 1, c. 2). Mas no sólo en referencia a doctrinas, sino a figuras, como la del napolitano, sinónimo de grandeza intelectual y gloria eterna a pesar de haber vivido ignorado<sup>6</sup>. En el reputado semanario ilustrado *El Museo Universal*<sup>7</sup>, Salvador Costanzo (1804-1869) reseña *in extenso* el libro de Vincenzo Mortillaro *Reminiscenze de' miei tempi*. En una exaltación de *mediterraneidad* en filosofía, el historiador palermitano asemeja aspectos de la vida del Marqués de Villarena (1806-1888) con la del autor de la *Ciencia Nueva*, no dudando en alinearlos «al lado de Vico» (S. Costanzo, *Reminiscencias de mis tiempos*, *EMU* a. II n. 18, 02 mayo 1868, p. 139, c. 2; cfr. *EEE*, 2007, pp. 108 y 165-8).

Por las mismas fechas en que algunos alaban la grandeza de Vico, los *neocatólicos* de *El Pensamiento Español* abiertamente se declaran «enemigos mortales» de todo el linaje de autores que «corrompen el corazón y degradan la inteligencia», en respuesta al ataque del diario progresista *Las Novedades*<sup>8</sup> contra la acérrima antimodernidad de su contrario: «Los neos son enemigos de Quintana, de Voltaire, del conde de Aranda, de Feijóo, de Llorente, de Vico, de Krause; etc. etc., difundidores de la luz, de la ciencia». Respuesta de los *neos*: «Salvo de Feijóo, de todos los demás que cita *Las Novedades* somos enemigos mortales» (*EPE* a. IX n. 2.584, 13 junio 1868, p. 2, c. 3)<sup>9</sup>. Esta enemistad manifiesta se corrobora en la novela publicada por entregas «Eberhardo o El pensador de la Germania», del presbítero periodista José Salamero y Martínez (1835-1895), que en el Prólogo declara (*ib.*, n. 2.575, 2 junio 1868, p. 2, c. 2)<sup>10</sup> «la necesidad de proclamar hoy la filosofía del orden» (*ib.*, n. 2.614, 20 julio 1868, p. 2, c. 4)<sup>11</sup>. Los ataques a «toda esa plaga de filósofos que la historia

<sup>5</sup> «Bosquejo sobre la historia del derecho penal» (Conclusión), en *LAM* a. XII n. 142 (20 junio 1868), p. 2, c. 2.

<sup>6</sup> Vico es para el jurista e historiador zaragozano, republicano demócrata y senador durante el Sexenio, Manuel Lasala (1803-1874): «uno de aquellos que [...] vivieron ignorados»; *LPM* a. XI (21 marzo 1868), p. 2, c. 4.

<sup>7</sup> Sustituido en 1869 por la emblemática revista *La ilustración española y americana*.

<sup>8</sup> *Las Novedades* fue uno de los firmantes del manifiesto madrileño de 29 de septiembre de 1868 celebrando la caída de la reina y elevando un llamamiento popular a la tranquilidad y el orden. Tuvo de colaboradores a Pérez Galdós, Cánovas, y Castelar.

<sup>9</sup> En la cabecera reza el lema «Diario Católico, Apostólico, Romano».

<sup>10</sup> Salamero era tío de Joaquín Costa. Estuvo vinculado a varios diarios católicos y fundó uno.

<sup>11</sup> En c. 4: «El filósofo napolitano Juan Bautista Vico pintaba la metafísica en una hermosa matrona [...]».

nos presentará siempre como los que han hecho retardar el proceso de la verdadera ciencia» (*ib.*, c. 2), continúan en confrontación con la revolución y su proceso. Resulta casi una marca «la palabra Vico». Así, p.e., *La Época* reproduce un artículo del periódico republicano unitario *El Pueblo*<sup>12</sup> donde – a propósito de Olózaga, Sagasta y Rivero – se ejerce autocrítica:

Nadie diría sino que los revolucionarios en comision de esta revolucion *in articulo mortis*, que se llamó gloriosa en su infancia y apenas puede llamarse infortunada en su senectud, se han propuesto ensayar en el gobierno de España aquella famosa teoría de Vico, cuya síntesis cabe toda entera en esta frase: *la-ritorno* (LE a. XIII n. 7.057, 15 septiembre 1870, p. 1, c. 3)<sup>13</sup>.

Está expreso en el ánimo del periódico el «aludir con la palabra Vico» a «las veleidades de la fortuna» que han puesto a la *res publica* en manos de los «progresistas resellados», que funcionan más como «doctrinarios prudentes» – propio de «una situación á la moderada como la de 1858» – que como «demócratas victoriosos» – propio en la «situación revolucionaria como la de 1870» –, amarrados «á ese nuevo lecho de Procusto que se llama la democracia monárquica ó la monarquía democrática; [...] ¡Pobre revolución! Y ¡pobre España!» (*ib.*, c. 4).

Si «la palabra Vico» avala el reproche de *El Pueblo* hacia la dejación de los principios revolucionarios, también sirve de justificación al republicano *El Menorquín*, en cuyo número 160 – al enmendar un suelto del periódico *La Crónica de Menorca* – defiende la tesis historiográfica de que el reino nazarí de Granada no se rindió debido al catolicismo de sus conquistadores, puesto que «se hubiera realizado mas tarde sin el concurso de la sotana. Sírvenos de criterio para emitir esta opinion *La Ciencia nueva* de Juan Bautista Vico» (EME a. II n. 160, 1 febrero 1870, p. 3, c. 1)<sup>14</sup>.

En un largo artículo de Francisco de Borja Pavón (1814-1904) dedicado al doctor y académico sevillano Luis Segundo Huidobro y Leygonié (1829-1866) con motivo de la publicación por la Real Academia Sevillana de Buenas Letras de sus *Obras escogidas* (Huidobro, 1870), aunque sea por una crítica a la «Escuela Cíclica» reaparece *la palabra Vico*, en primera plana del *Diario de Córdoba*. Pavón recensiona la «Introducción general al estudio de la Historia» (1860) que el joven profesor de la Universidad

<sup>12</sup> Cerrado por O'Donnell desde 1866 hasta su reapertura tras la Revolución, se publicó durante todo el Sexenio.

<sup>13</sup> [No se lee bien la partícula que antecede al guión.]

<sup>14</sup> Cfr. SN (1744), § 1.095. En la cabecera del periódico reza: «¡No más reyes!» y «¡Viva la República!». Contra la masonería del impresor-director Bernardo Fábregues polemizó su homólogo de LCM, el sacerdote Lorenzo Pons.

hispalense explicaba al comienzo de su asignatura de Historia Universal: «Condenando la Escuela de Juan B. Vico, como contraria al progreso; y la de una perfectibilidad ilimitada, como incompatible con la decadencia primitiva y actuales condiciones del hombre» (DC a. XXII n. 6.191, 30 marzo 1871, p. 1, c. 5)<sup>15</sup>. No recoge, en cambio, el cofundador del diario cordobés el aprecio manifiesto de Huidobro por el napolitano; así, p.e., expresado en el § 8 de su *Introducción*<sup>16</sup>:

Juan Bautista Vico fué el iniciador del estudio filosófico de la História bajo el aspecto puramente humano, y bien pudo en este concepto anunciar sin arrogancia sus ensayos bajo el título de la *Ciencia nueva*; por más que fuese poco afortunado en la idea dominante de su síntesis<sup>17</sup>.

En el periódico de izquierdas federalista *La Independencia* (1871-75?), un tercer capítulo dedicado al político italiano G. Mazzini (1805-1872) destaca la influencia de Vico en las ideas del genovés. Escribe el historiador y político catalán Salvador Sanpere y Miquel (1840-1915) que el «Mazzini revolucionario»

<sup>15</sup> Escribe el Director de la RASBL, José Fernández-Espino, en el Prólogo del libro objeto de la reseña: «Juan Bautista Vico en su CIENCIA NUEVA ó sea la llamada Escuela Cíclica, viene desde luego á ser objeto de sus investigaciones. Si bien [Huidobro] admira la profundidad de pensamiento del docto italiano, rechaza con indignacion su doctrina, segun la cual está condenada la humanidad á desenvolverse en un círculo de hierro [...], de esa nueva rueda de Sísifo en que Vico coloca á la humanidad [...]. Tiene grandísima razon: los adelantos en las Ciencias, y el progreso humano, son constante negacion de la desconsoladora enseñanza de Vico» (Huidobro, 1870, p. XXXIX). Esa Escuela Cíclica «sujeta al hombre á un destino fatal, sin esperanza de progreso» (ivi, p. XL).

<sup>16</sup> En “Revista de Ciencias, Literatura y Artes”, tomo VI, Sevilla 1860, cita Vico p. 201; cfr. pp. 641-2. Publicada por M. Cañete y J. Fernández-Espino entre 1855-60.

<sup>17</sup> Huidobro, 1870, p. 358. Según Huidobro, Vico «supone» que el género humano «gira en un círculo cerrado» (p. 171), en una «eterna y dolorosa rueda de Sísifo» (ivi, p. 364). De las tres escuelas filosófico-históricas, aquella «primera debe su origen á Juan Bautista Vico, y nos atrevemos á proponer para ella el nombre de Escuela cíclica, porque su carácter distintivo consiste, en considerar el movimiento de la Humanidad como efectuándose en un círculo cerrado, de cambios sucesivos que se reproducen, pero sin verdadero progreso. Difícil es malgastar más talento, ingenio más claro, imaginacion más rica, fuerza de induccion más poderosa, en el desarrollo de una teoría arbitraria, estéril, desconsoladora para el hombre, y ofensiva para la Providencia, que los que el célebre autor de la *Ciencia Nueva* prodiga, esforzándose por demostrar que los pueblos están fatalmente condenados á pasar del régimen patriarcal á la oligarquía, de ésta á las luchas demagógicas, contenidas después pasajeramente por el despotismo, para sumergirse al fin en una corrupcion sin freno y sin remedio, hasta que unas hordas invasoras renueven aquella civilizacion gastada y descompuesta, con el aluvion asolador de la barbarie» (*ibid.*; cfr. ivi, p. 440).

se afana extraordinariamente en el estudio de la filosofía de la historia. Y como quiera que en sus tiempos imperase Vico, bien pudiéramos decir que este causó gran influencia en sus ideas. Pues en Mazzini se halla confirmada aquella trilogía de saber, querer y poder, [...] y por otra parte en Vico es en donde se demuestra la acción de Dios de todos los siglos de todos los pueblos, la providencia en la que tanto confió y esperó («Mazzini. III», *LIN* a. II n. 745, 24 marzo 1872, pp. 1.796-7)<sup>18</sup>.

Un Vico al que, frente a tantas imposturas filosófico-históricas, Sanpere ensalza como maestro *escritor* de historia. Así se desprende de la ráfaga que cruza una reseña donde Sanpere manifiesta que hay que reducir pedagógicamente el número de quienes «ignoran o aparentan ignorar que Vico, Montesquieu, Hegel, Herder y Laurent han escrito sobre historia y sobre cómo debe escribirse la historia» (S. Sanpere, *Origen, naturaleza y antigüedad del hombre. Obras de Don J. Vilanova*, *LIN* a. II n. 791, 20 abril 1872, p. 2.359)<sup>19</sup>. Incluso cuando esta historia pasa por un momento crítico como el que *La Época* destaca extrayendo unos párrafos del comienzo de *El Diario Español* que pretenden analizar la razón por la que sigue en pie la actual situación política a pesar de tantos conflictos, cuando sólo uno habría bastado para derribar el gobierno de Ruiz Zorrilla.

Hé aquí la singular explicación que *El Diario Español* se da á sí mismo: «Nosotros creemos en la filosofía de la historia, no solo porque algo hemos leído á Vico y oído á Castelar cuando Castelar era ministerial tímido, sino porque hay sucesos que no se explican cuando se niega la voluntad divina de la Providencia. ¿Hubiera habido jamás un Parlamento como el actual, á no decidirlo el Sumo Director invisible de la humanidad?» (*LE* a. XXIV n. 7.359; 19 noviembre 1872, p. 2, c. 3).

Cree el *El Diario Español* que la situación política nacional dura por ahora porque el designio heterogónico de la Providencia es – de acuerdo con la doctrina de Vico – que cuando caiga el gobierno «debe llevarse, cuando se vaya, hasta la misma raíz enfermiza de su advenimiento» (*ib.*). El mismo periódico publicará tres meses más tarde la abdicación de Amadeo I.

A propósito de la crítica situación de gobierno de España, estando ya el «republicanismo auténtico del 73» (Tuñón de Lara, 1983, t. VIII, p. 278) con el frente abierto de la Tercera Guerra Carlista y a las puertas del pronunciamiento militar del general Pavía, la prensa, tanto liberal o progresista como por el contrario reaccionaria y decididamente antirrevolucionaria, se acuerda de Vico y del *férreo círculo de hierro* de la historia. Coincidiendo con el tercer aniversario de la Revolución, el

<sup>18</sup> Entre los redactores de *LIN* está el “krausopotivista” Sanpere (seguidor de Castelar y de Pi, amigo de Salmerón, diputado durante el Sexenio Democrático, y director de la “Revista de ciencias históricas”).

<sup>19</sup> No hay referencia a Vico en esa obra de Vilanova.

diario político *El Gobierno* describe un momento en que está «la libertad al borde del abismo», problema que planteado por «la opinión liberal y sensata» urge resolver frente a los «fanáticos absolutistas» como también de cara al «desenfreno de los *piratas* cantonales», así como de quienes hipócritamente aspiran «a la tiranía del tumulto» («Ser o no ser», *EGO* a. II n. 245, 16 septiembre 1873, p. 2, c. 2). El periódico, como tantos otros, trata de contrarrestar el pesimismo de los hechos históricos aplicando una fórmula de *filosofía de la historia* que en cambio atiende a la doctrina viquiana de “barbarie”:

No creemos nosotros en los círculos fatales de Vico, y como es consiguiente no podemos creer tampoco en el regreso fatídico del absolutismo: es una institución proscrita, muerta en nuestra patria. Pero la opinion general, aunque no se forma por las teorías de Vico, de Maquiavelo ni de Hobbes, ni se detiene a medir con el compás de una lenta reflexión el curso de las leyes históricas, lo que observa es que se pretende estrellarla sin piedad ni misericordia entre el choque de dos barbaries, igualmente iracundas y vandálicas; de dos barbaries que en el último tercio del siglo XIX se atreven á manifestarse, á exponerse todavia sin sonrojo á las miradas de Europa (*ib.*, c. 1).

El clarividente artículo lo reproduce a los pocos días en portada el diario liberal de Alicante *El Constitucional* (*ECA* 2<sup>a</sup> ep. a. VIII n. 1.641, 19 septiembre 1873, p. 1), que acto seguido arremete contra una atribuida indolencia del presidente Castelar ante el progreso de las facciones carlistas que tanto preocupa al diario *El Gobierno* y a lo que ya se había referido antes el periódico liberal *La Prensa* en su artículo *Los carlistas y la situacion*, reproducido acto seguido con intencionalidad procarlista por *La Regeneración* (*LPR* a. III n. 811, 6 diciembre 1873, p. 2; y *LR* a. XX n. 6.568, 9 diciembre 1873, p. 3). Profetiza *La Prensa*:

Es incuestionable que se acerca la gran crisis, y si no estamos apercebidos todos los que amamos la causa de la libertad, podrá suceder que el absolutismo se entronice de nuevo en nuestra pátria. Hemos recorrido el famoso círculo del pensador italiano Vico. ¿Volveremos á empezar? (*LPR ib.* p. 2, c. 3 y p. 3).

*La Nación* define a «los carlistas o neocatólicos» como «comunes enemigos de toda la familia liberal» (*LN* a. X n. 2.335, 21 marzo 1873, p. 2). No extrañaría que, barruntando lo porvenir el 30 de diciembre, más de un progresista hubiese pensado como los republicanos liberales que, al igual que en Francia, caminase una marcha liberal hacia la «proclamación definitiva de la república», guiada por una oculta mano providente: «La marcha de los acontecimientos es inevitable; *hay una sábia fatalidad en todo*, como decia Vico, el gran historiador» (*ib.*, p. 3, c. 1).

## 2. 1874-1885.

### El nombre Vico en la prensa tras la caída de la I República y durante la Restauración monárquica alfonsina

Esa fatalidad de los acontecimientos, reflejada en la caída de la I República y la finiquitación del Sexenio Democrático, abre un nuevo ciclo histórico que busca el orden en el soberanismo monárquico con las Cortes y con una nueva Constitución (1876). Se establece un sistema político bipartidista de gobierno liberal (Sagasta) y conservador (Cánovas) alternándose en el poder y sin oposición. En lo referente a la libertad de prensa, en enero de 1875 es promulgado el prohibitivo decreto sobre imprenta, que restringe el democrático de 1868. Sin embargo, el *nombre Vico* continúa presente en las páginas de los periódicos, unas veces de modo circunstancial, como mera cita, y otras de manera más detenida y profunda. Ejemplo del primer caso es una esquila promocional del libro *La Moral y la Ley de la Historia*, por A. Gratry inserta entre anuncios de *delicatessen* y de botica en *La Época* (LE a. XXIV n. 7.143, 3 abril 1872, p. 4); o poco después, en el mismo diario, en una mención sobre Homero (Acteón, *Cartas parisienses*, LE a. XXVI n. 7.917, 19 junio 1874, p. 2, c. 1); o en relación con la popular edición francesa de 1837 de la *Filosofía de la Historia* de Vico por J. Michelet (M. Urrabieta, *Revista de París*, ECU t. XLIII, a. XXXIII n. 1.103, 12 marzo 1874, p. 6 [p. 166], c. 2).

Más importantes resultan las manifestaciones de la mano de reputados autores y hombres de Estado comprometidos con el republicanismo, como el eminente intelectual y político demócrata liberal Emilio Castelar (1832-99), tras F. Pi Margall y N. Salmerón el último de los presidentes-filósofos de la I República. El orador gaditano, del que conocemos anteriores guiños a la ciencia nueva de Vico (véase: EEE, 2007, p. 101; CSV pp. 366-7, 381; RO nn. 59-61, 91-5 y 109), también lo recuerda a los dos años de haber sido derrocado militarmente. En *El Globo*, fundado en marzo de 1875 por el propio Castelar como órgano del posibilismo dentro del Partido Republicano conservador y unitarianista, entre los relatos sobre su admirada Italia y «el respeto» que ésta «guarda á la memoria de sus más ilustres hijos» erigiendo monumentos excelsos, no se olvida del de «Vico en su meditación de historiador, brillante allí donde vienen á morir las ondas del Tirreno, á las plantas del Vesubio, entre los mirtos y los laureles de la inmortalidad» (E. Castelar, *Sorrento y el Tasso*. I, EG a. I n. 192, 9 octubre 1875, p. 33, c. 4). Algo más prosaico, a los dos meses, vuelve a nombrarlo (Id., *Estudios artísticos*, EG a. I n. 240, 2 diciembre 1875, p. 249, c. 4). Una segunda parte de los *Recuerdos de Italia* fue reseñada a cuatro columnas por *El Eco de Navarra*, destacando que «Italia ha tenido todos los génius, aun los más opuestos; Italia ha hablado todas las voces y pensado

todas las ideas»; y, entre muchas versiones elencadas en ilustres nombres, ha sido «filosófica con Vico» (*Recuerdos de Italia (2ª parte). Por Emilio Castelar*, EEN a. II n. 103, 12 octubre 1876, p. 3, c. 3). Meses antes, en otro largo elenco de destacados italianos, «primeros géneos políticos, literarios y artísticos del mundo», se recogía «á Vico, como filósofo historiador» (*Sección recreativa*, EG a. II n. 482, 26 julio 1876, p. 103, c. 2). Al año siguiente nuevamente *El Globo* publica la misma serie de genios universales, pero ahora tomados de «un periódico de Roma» en vez de un noticiero galo (EG a. III (2ª) n. 514, 8 marzo 1877, p. 4, c. 1-2). Lista de «Italianos célebres» que llega a reimprimir en julio de 1881 *La Union Democrática*, Órgano Oficial del Partido Democrático-Progresista de la Provincia de Alicante, y en la que figura Vico como «El primer filósofo historiador» (LUND a. III n. 633, 5 julio 1881, p. 2, c. 3; vid. RO, notas 89 y 90).

Presente Vico en artículos de prensa y en discursos académicos, también lo está en el Congreso de los Diputados. Tanto *El pueblo español* como *La Época* publican en Madrid el 14 de diciembre de 1876 el discurso de Castelar en el Congreso a favor del servicio militar obligatorio como principio democrático hacia la patria. Al destacar la superioridad del «ejército de ciudadanos» de Roma frente al «ejército de mercenarios» de Cartago, evoca al «gran historiador Juan Bautista Vico» y su idea de «que la historia de Roma es como la escuela de la humanidad»<sup>20</sup>.

El diario político *La Época*, que fue derechizándose a lo largo de su existencia, ya había presentado antes de ahora referencias – reaccionarias unas, como la del diputado José de Zaragoza y Lechuga-Muñoz en 1852; o republicano-demócratas otras, como la de Castelar en 1857 – sobre Vico y *filosofía de la historia*<sup>21</sup>; relación que destaca durante el primer quinquenio de la Restauración. Así, en una de las Cartas dirigidas desde Filadelfia a *La Época* por Alfredo Escobar y Ramírez (1854-1949), cuando el joven monárquico conservador describe con placentero detalle para el periódico propiedad de su padre – el primer marqués de Valdeiglesias, al que heredará – las bondades bibliográficas de la rica *Mercantile Library* de la ciudad centenal fundada por B. Franklin, relata cómo en los anaqueles de la sección extranjera destacan los nombres «de Dante, Tasso, Petrarca, Vico, Fóscolo, Boccaccio [sic], Machiavello y Beccaria, escritos en la lengua dulcísima del Lacio» (LE a. XXVIII n. 8.579, 28 abril 1876, p. 1, c. 1; cfr. Escobar,

<sup>20</sup> [E. Castelar], *Extracto de la sesión del día 13 de Diciembre de 1876*, EPU a. I n. 360 (14 diciembre 1876), pp. 2-3, c. 3. *Conclusion de la sesión del 13 de diciembre de 1876*, LE a. XXVIII n. 8.803 (14 diciembre 1876), p. 3, c. 4. También en el castelarista alicantino *El Graduador* a. II n. 461 (17 diciembre 1876); y en LCM a. XVII n. 5.088 (19 diciembre 1876), p. 3, c. 4.

<sup>21</sup> Cfr. LE a. IV n. 965 (13 abril 1852), p. 2, c. 3; y LE a. IX n. 2.550 (10 junio 1857), p. 4, c. 4. También M. López, en LE a. XI n. 3.571 (27 diciembre 1859), p. 2, c. 2. Vid. RO notas 36-40, 59-63 y 72-7.

1876, p. 120). Desde la actitud crítica del periódico hacia progresistas y demócratas seguidores de la filosofía de la historia y poco prácticos en política, de nuevo *La Época*, tras criticar la añoranza de *El Imparcial* por los «tiempos pasados» plenos de «convulsion revolucionaria» y por la presunta «vitalidad de la revolucion agonizante» ya «á fines de 1874» (*LE* a. XXIX n. 8.827, 9 enero 1877, p. 2, c. 1), repasa un artículo de *El Berdagán* dedicado a las fórmulas electorales municipales, en las que no es cuestión de «filosóficas disertaciones» sino de administrar moralidad y economía, «¿tarefas acaso vedadas para los que no cultiven las ciencias filosófico-sociales, para los que no conozcan las teorías de Vico y Herder?» No (*ib.*, c. 2). Mismo sesgo contrario al liberal *El Imparcial* que presenta *El Siglo Futuro*, argumentando el altavoz de los *neos* acerca del respeto a la propiedad legislado en las Doce Tablas que «hemos leído en graves autores, que las fuentes de este Código son romanas»; y «nosotros, que conocemos á *El Imparcial* y sabemos los puntos que calza, estamos seguros de que ha leído a Dionisio de Halicarnaso, y á M. Giraud, sin contar con Vico, y Gibbon, y Niebhur» (*Las partidas*, *ESF* a. III n. 806, 10 julio 1878, p. 1, c. 4). Como probablemente lo habría leído el literato Benito Vicetto Pérez (1824-1878), pues el liberal gallego pone en boca del protagonista de *El conde de Amaral* (1872) un breve discurso sobre el advenimiento de la democracia, que concluye: «Pero ¡ay! No olvidemos que en ese ciclo histórico ó círculo de Vico, detrás de ese triunfo, tal vez universal de la democracia está el triunfo de la religion del porvenir, una nueva teocracia! una nueva edad de los dioses!» (*LCE* a. XXIX n. 7.415, 11 abril 1878, p. 1, c. 2 [p. 36 del folleto]; repetido en el n. 7.416). Referencia a la doctrina cíclica con frecuencia vinculada negativamente al fatalismo, como en el caso de Hernández y Alejandro: «no es la utopia de los círculos fatales, como Vico pretendía, el canon á cuya prescripcion necesaria debe amoldarse la humanidad» ([H], *¡¡Libre!!*, *LCM* a. XIX n. 5.631, 23 noviembre 1878, p. 1, c. 4); o, por el contrario, positivamente, como en el caso de Fermín Delfín, asiduo colaborador del semanario catalán *El Eco Guixolense*:

Convencido estoy de que todas las ventajas que nos ofrece la civilizacion, tienen su contrapeso. La ley inmutable de las compensaciones [...] hace también imposible el *progreso indefinido de la sociedad*. La ley que preside á la existencia del círculo de Vico en el progreso de la civilizacion, es homólogo á la otra ley del equilibrio en las fuerzas naturales. En resúmen, la civilizacion es un péndulo; [...] y en este movimiento perpétuo, se van reemplazando las sociedades á través de nubes de siglos (F. Delfín, *La verdad en cueros*, *EEG* a. II n. 21, 16 febrero 1879, p. 2, c. 2-3)<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Dos años después, en el n. 34 (2 enero 1881) al hablar de la circularidad del tiempo, recordará otra no sideral: la «de Vico para la civilizacion» (*Año nuevo*, p. 1, c. 2).

En sentido contrario, un discurso boloñés del exprimer ministro italiano Marco Minghetti (1819-1886) reseñado por *La Época*, recoge del político de la *Destra Storica*:

En el principio de todas las sociedades encontramos la monarquía absoluta, la cual se convierte luego en monarquía consultiva á impulsos de la voluntad popular; despues pasa á ser constitucional y parlamentaria, y en república. ¿Qué vemos aquí? No una ley fatal como quiere Vico, sino una tendencia á la perfeccion (*Un discurso del señor Minghetti*, LE a. XXXI n. 9.577, 18 febrero 1879, p. 2 c. 3).

En el periódico católico y promonárquico *La Raza Latina* (1874-84) – fundado simultáneamente a la finalización del Sexenio Revolucionario –, el artículo doctrinal de José Cabiedes *Delenda Carthago* comienza y termina con una alusión a la circularidad de la historia. Empieza: «Sucesos incalificables de la moderna Europa hacen verosímil el círculo de hierro en que aprisiona Vico á las naciones». Y concluye pidiendo a Dios que éste «no tenga razón» (*RL* a. II n. 31, 15 junio 1875, p. 1, c. 1 y p. 2, c. 1). Seis meses más tarde, el mismo Periódico Internacional, ante la pregunta de si las naciones «latinas» comienzan «á significarse en la cuestion que agita hoy á Europa», responde en su Parte Editorial: «Algo fatalistas en historia como Vico, creemos que las naciones recorren el círculo ineludible en que este historiador las vió girar sin escepcion ni descanso...» ([C.], “Revista política europea”, *RL* a. III n. 44, 20 enero 1876, p. 2, c. 2)<sup>23</sup>.

Bajo una nueva dirección y cambio en la mancha de cabecera (ahora abiertamente “político”), en junio de 1878 *El Globo* da cuenta a tres columnas de la primera de las conferencias impartidas por el literato y académico cordobés Juan Valera (1824-1905) en la Institución Libre de Enseñanza, fundada un par de años antes y dirigida por el krausista malagueño Francisco Giner de los Ríos (1839-1915)<sup>24</sup>. Sin ser krausista, Valera se encuentra entre los promotores de la ILE, que hasta el inicio de la Guerra Civil en 1936 fue una de las empresas pedagógicas y culturales más importantes del krausismo español. No extraña que el liberal Valera, tras casi tres años en Nápoles (1847-49) en la legación diplomática de su tío el Duque de Rivas (literato romántico que pronunció aquel exabrupto de «He leído á Vico, y me revienta Vico»; cfr. Valera, 1888, p. 467), a veces haga referencia al napolitano en sus textos (vid. *EEE*, 2007, pp. 98-104 y

<sup>23</sup> El artículo probablemente corresponda también a Cabiedes.

<sup>24</sup> Fundada tras la destitución de catedráticos de la Universidad Central de Madrid por el decreto del ministro de Fomento en el gobierno de Cánovas, Manuel Orovio Echagüe, contra los catedráticos krausistas; quien ya había proclamado en 1868, siendo ministro con Narváez, el «Decreto» prohibiendo la libertad de cátedra y propiciando la expulsión de personalidades como Salmerón y Castelar.

177-8; CSV pp. 351, 359, 366 y 381; RO notas 104-6). Entendemos entonces esta conjunción entre Valera, ILE y Vico en un Curso de literatura y filosofía que estudia a Lessing, Leibniz y otros autores alemanes, también franceses y, cómo no, italianos. La reseña parangona que así como en España se halla que a pesar de todos los defectos, a pesar del absolutismo, del fanatismo religioso, de la decadencia, sin embargo «floreó por entonces» la grandeza de Cervantes, Calderón, Lope, Quevedo; así «decayó también la Italia literaria en el siglo XVIII, pero conservando más robusto el pensamiento. Vico, el padre de la filosofía de la historia, se alzó allí cuando aquí se ocupaban de fruslerías los ingenios» ([S.], *Literatura extranjera contemporánea. (Conferencias dadas por D. Juan Valera en la Institucion libre de enseñanza.)*, EG a. IV (2ª) n. 971, 11 junio 1878, p. 1, c. 1).

A pesar de estos guiños, no baja de intensidad la crítica reaccionaria y antirrevolucionaria en la que afloran destellos de Vico. Así, *La Crónica Meridional* inserta un escrito de denuncia académica, publicado originalmente por *La Gaceta de Cataluña*, dirigido al Rector de la Universidad literaria de la ciudad condal, en que la presunta «víctima inocente» de un «inepto» catedrático supuestamente premiado por el anterior gobierno revolucionario, exclama dolido: «¡Oh qué tiempos tan calamitosos aquellos los del periodo revolucionario! Si la historia, que es un perpétuo retornello [sic] de los acontecimientos pasados, si por aquella fatal ley de los círculos de Vico volvieran á repetirse aquellos tiempos ¡ah! entonces...» ([V.M.B.], *Sobre Enseñanza*, LCM a. XX n. 5.799, 20 junio 1879, p. 2, c. 3).

Como se apreciará, la mayoría de las veces sigue evocado Vico como el *fatalista* diseñador de repetitivos ciclos históricos, o bien, en cambio, «ideando la filosofía de la historia» (V. Oscáriz, *Carácter de la literatura histórico-crítica*, RL a. VI n. 133, 30 septiembre 1879, p. 6, c. 1). Hay excepciones, obviamente, como la de aparecer incluido en un «catálogo de los melancólicos ilustres», «hombres de talento y de universal nombradía»: «El dolor más atroz, comparable tan solo á las penas del Infierno, es el dolor de talento que tiene la conciencia íntima de la gloria, á la que es acreedor, y que sin embargo, se pudre y se extingue en la oscuridad. [...] La melancolía penetra por mil vías en los pensadores más distinguidos» (P.F.M., *Melancolía de los hombres célebres*, ES a. II n. 356, 12 julio 1879, p. 3, c. 2-3). Distinguidos, sí, pero la mayoría de las veces ignotos. Autores, digámoslo con el tópico, más citados que leídos, como dijo de Vico su gran valedor Michelet. Algo constatable en la breve ficción literaria del polígrafo salmantino y filokrausista Fernando Araujo Gómez (1857-1915) con transfondo de exámenes, donde en uno de los cuadros un estudiante dice a otro: «Dispénsame que te interrumpa; tu estás enterado y vengo á pedirte un favor. ¿Me podrias decir algo de los sistemas de Filosofía de la

Historia? [...] tengo una lección en el programa que trata de eso y no sé ni chispa». A lo que viene a responder el interlocutor:

Pues ya sabes tanto como yo, porque es lo único que sé de sistemas de Filosofía de la Historia; Bossuet, Vico, Herder[,] Hegel, Schlegel, Krause y demás compañeros mártires los conozco de nombre; pero ni sé si fueron ministros de Hacienda ó escribientes de algun Gobierno civil, y en cuanto á sus sistemas nunca me he metido á averiguarlos [sic] (F. Araujo, *Los exámenes. Cuadros al vivo*, LM a. IV n. 1.021, 07 junio 1879, p. 1, c. 4)<sup>25</sup>.

Ese «Vico, el célebre Vico» que en su propia época – recuerda el Diario Democrático *La Unión* – «murió sin que los sábios de su tiempo notaran la llama de su génio...» (*La aristocracia democrática*, LUN a. II n. 349, 16 noviembre 1879, p. 1, c. 4)<sup>26</sup>. Filósofo de la historia y padre de la nueva ciencia enaltecida por el verbo retórico de Castelar, ahora en su Discurso de Ingreso en la Academia: esa «filosofía de la historia, en la cual se reconcentra el conocimiento científico que la humanidad alcanza de su vida en el tiempo»; de la historia desentrañada en clave de «las edades de la humanidad». En el Discurso, Castelar no sólo cita sino que también aplica el esquema viquiano de las edades para exponer el despliegue de las «edades de transición» de un estado a otro hasta llegar al siglo decimonono, «en que pasamos de las monarquías absolutas á las instituciones democráticas»<sup>27</sup>, dice aquel a quien Víctor Hugo definió «el primer orador de España» y «una de las más luminosas inteligencias que han esclarecido á nuestro siglo» (*EF* a. II n. 140, 31 mayo 1880, p. 1, c. 4; cfr. *ib.*, p. 2, c. 2). Mas también el sabio al que un Diario Democrático reprende y achaca el que, en los tiempos «presentes», «sin duda acepta ya las [fórmulas] del famoso pensador Vico, cuando afirma que la humanidad traza una circunferencia en su marcha histórica» (*Castelar, “La Época” y “El Siglo Futuro”*, LUN a. III n. 426, 15 febrero 1880, p. 1, c. 1-2). El caso que aquí

<sup>25</sup> Posteriormente en *EP* a. I n. 14 (8 junio 1884), p. 1, c. 2, dirigido por él, y en el semanario barcelonés *La Ilustración Artística* del 25 junio 1888, p. 216, c. 1.

<sup>26</sup> *La Unión* revisa críticamente el artículo *La aristocracia popular* del «neo-demócrata o demócrata conservador» *El Imparcial* (c. 3), que quiere «establecer una aristocracia democrática, absurdo inconcebible» (c. 4).

<sup>27</sup> *Discurso leído ante la Academia española en la recepción pública del señor D. Emilio Castelar, el 25 de Abril de 1880*, *EG* a. VI (2<sup>a</sup>) n. 1.651 (24 abril 1880), «Suplemento», p. 3, c. 2. Publicado por entregas en: *EA* a. II n. 91 (13 mayo 1880), p. 3, c. 1 y 3; *ECA* a. XIV (2<sup>a</sup>) n. 3.632 (1 junio 1880), p. 1, c. 1 y p. 2 c. 4; *LCM* a. XXI n. 6.072 (20 mayo 1880), p. 1; *LO* a. II n. 189 (4 mayo 1880), p. 1, c. 1; *LPRO* a. II (2<sup>a</sup>) n. 94 (23 julio 1880), p. 1, c. 2 y p. 2, c. 1; etc. Discurso extractado o resumido por gran parte de la prensa, especialmente madrileña. También la “Revista política, científica y literaria”, bisemanal madrileña de la que Castelar es colaborador, *La raza latina* (a. VII n. 147, 30 abril 1880, p. 10, c. 1).

interesa es que una de las principales figuras del siglo predica doctrinas viquianas, y no sólo en relación con la Filosofía de la Historia; también con otros asuntos, p.e. en su ensayo *Helena considerada como simbolo del arte clásico*, donde Castelar da buena cuenta de la doctrina viquiana de los universales fantásticos y de los caracteres poéticos cuando interpreta que la historia de la mítica reina «tiene un sentido simbólico»: «vemos en la vida de Helena una leyenda, el resúmen de todos los principios de arte profesados por los antiguos tiempos».

Vico en su *Scienza Nuova*, verdadero santuario donde la antigüedad depositó sus secretos, nos dice que en todos estos tiempos heroicos debemos buscar la idea oculta representada por las entidades históricas, que la tradición nos presenta con todos los colores propios de la infancia de los pueblos (LO a. III n. 417, 8 febrero 1881, p. 1, c. 3)<sup>28</sup>.

Más explícito al final, dice: «Helena tomó el nombre de la civilización griega, porque fué el simbolo de todas sus aspiraciones. [...] ¿Será Helena también ó su nombre un símbolo?» Aunque, como buen hegeliano<sup>29</sup>, Castelar no duda en fusionar esa doctrina viquiana con la de Hegel cuando recapitula: «La conciencia universal se ha elevado hasta la concepción del ser absoluto, de la sustancia única» (LO, cit., p. 2, c. 2).

Sin embargo, hemos visto que no todos comparten el entusiasmo de Castelar. Así, Luis Enrique Ripollés García ve en Vico a un pesimista que frente al «el binomio de la civilización» no soporta, cual «arranques de mal humor», el que ciencia y guerra sean «las dos fuerzas contrarias que integran la fórmula del progreso». Escribe el condiscípulo de Alfonso Calduc en el diario liberal valenciano *El Comercio*:

Existen historiadores taciturnos que, vivamente impresionados y conmovidos por ese lastimoso contraste, [...] han incurrido en creencias abrumadoras y desesperantes [...]. Vico, de Nápoles, por ejemplo, solo vé en la mudable escena de las civilizaciones círculos inexorables que va recorriendo, y por los cuales se despeña, de retroceso en retroceso, la triste humanidad irremisiblemente perdida, como si descendiese al infierno del Dante (L. E. Ripollés, *El gran binomio histórico*, EC a. IV n. 1.201, 17 noviembre 1880, p. 1, c. 4; vid. c. 3).

Otro autor negativista, el escritor católico-monárquico Salvador María de

<sup>28</sup> Antes en *Revista española de ambos mundos*, Madrid, 1854, t. II, pp. 309-28; y en el libro de Castelar (1874).

<sup>29</sup> Méndez Bejarano (s.d. [1927-29]), cap. XVII, § VII, pp. 460-1), lo definió «Homero del hegelianismo». Filosóficamente afín a la “derecha hegeliana”, como el federalista Pi Margall lo era de la “izquierda”, ambos filósofos-políticos capitanearon bandos opuestos dentro del Partido Democrático a partir de su definitiva escisión tras la Revolución del 1868.

Fábregues, en la primera del leonés *La Mañana* escribe, a propósito de la comprensión de la historia y de las «nebulosidades históricas» que la filosofía teórica no explica:

La ciencia nueva de Vico, la que con el análisis sutil se propone depurar la causa del mismo efecto, explicando y asimilando éste con aquella; la filosofía de la historia, que nos enseña á razonar sobre los hechos y las ideas que representan las personas, aún no nos ha sabido explicar esas extrañas anomalías que se derivan de revoluciones intestinas en pueblos civilizados [...] (S. M. de Fábregues, *Juana La Beltraneja*, LM a. VI n. 1,588, 20 abril 1881, p. 1, c. 1).

Hallamos en la prensa de este último quinquenio de “Restauración canovista”, hasta la muerte de Alfonso XII, que el «estimado y valiente» periódico republicano federalista *La voz montañesa* se hace eco de un comentario aparecido en *La Nueva Prensa* – diario democrático madrileño que será suprimido por la censura ese mismo año – achacando a *El Correo* el que «sin duda debe creer como Vico que la humanidad está condenada á girar perpétuamente dentro de un círculo vicioso» (*Ecos políticos*, LVM a. VIII (3<sup>a</sup>) n. 1.685, 13 junio 1880, p. 1, c. 1). No lejos de esa crítica a la perspectiva «fatalista» están quienes critican filosofías inmanentizadoras de *la Providencia*. Así hace en su discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas el ideólogo de la Restauración y dirigente del Partido Conservador, Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897). *El Magisterio Español*, diario del profesorado, al reseñar el discurso de quien hace unos meses ocupaba la Presidencia del Consejo de Ministros sentencia sobre esa «ciencia orgullosa como todo error»: «Desde que Vico inició su *Scienza nuova*, desde que la filosofía de la historia [...] se atrevió á blasfemar por boca de *Hegel* llamándose *justificadora de la Providencia*, la mision de la ciencia sociológica se dejaba adivinar [...]» (*Sociedades científicas y literarias*, EMAE a. XV (2<sup>a</sup>) n. 900, 10 junio 1881, p. 2, c. 1). Más narrativo, el abogado y escritor gallego Romualdo Acevedo Rivero (1847-1902) sopesa la visión fatalista con la de un progreso lento pero perfectible; de modo que, si bien la «Filosofía de la Historia» tiene en Vico a uno de sus «legítimos representantes» y formadores de escuelas, no le parece que sea un «sistema» plenamente aceptable por su fatalismo. La segunda entrega del artículo *Algo de Filosofía de la Historia* la dedica Acevedo casi por entera a Vico, en el número 90 de la *Hoja Literaria* que él dirige los domingos en *El Diario de Lugo* (*Hoja Literaria* a. VI n. 90; en *EDL* a. VI n. 1.517, 30 octubre 1881, p. 3, c. 1-4)<sup>30</sup>; y que concluye argumentando cómo

<sup>30</sup> Originalmente tratado en *Breve estudio de filosofía de la historia*, “Revista de España”, a. VI t. XXXI n. 124 (marzo-abril 1873), pp. 532-45 (Vico en pp. 535-40). Vid. sobre Acevedo el ap. 6 de CSV, pp. 360-4.

desde Kant hasta Salmerón muchos «se han ocupado [...] de la filosofía de la historia; pero como *scienza nuova*, no ha llegado todavía a puerto de seguridad» (*ib.*, p. 4, c. 1). El Diario Liberal de Alicante *El Constitucional* estampa en su folletín de aforismos “Analogías y Antagonismos” el nombre del napolitano emparejado por el heterodoxo hegeliano sevillano Roque Barcia (1823-1885) al de Bossuet, con «sus historias basadas sobre una filosofía puramente cristiana que ellos no concibieron ni escribieron propiamente» (*ECA* a. XVI (2<sup>a</sup>) n. 4.III, 14 enero 1882, p. 2, c. 2, pp. 315-6 del Folletín)<sup>31</sup>. En el mismo mes de enero, en una extensa reseña sobre la última obra de F. Laurent, el catedrático krausista Urbano González Serrano (1848-1904), discípulo por libre de Nicolás Salmerón, incluye entre las doctrinas más importantes sobre la historia al «fatalismo de Vico», objeto de «detenida exposición y severo exámen» por parte del catedrático de Gantes<sup>32</sup>.

Una ínfima atención le dedica Urbano Ferreiroa en un periódico ultramontano (U. Ferreiroa, *Fundación de Roma por Rómulo*, *ESF* a. V n. 1.430, 10 agosto 1880, p. 1, c. 3). Más prolíficos los diarios católicos, el semanario *El Mataronés* publica un discurso de Antonio M. Godró en la Unión Católica de Madrid. El teólogo bibliotecario, apodado “el Castelar católico”, repasa tesis clásicas sobre los cambios de Estado y acerca del «círculo de las revoluciones que estos historiadores columbraron antes que Vico» (*EM* a. VI n. 22, 19 mayo 1881, p. 1, c. 2). *El Siglo Futuro* da cuenta en mayo de 1882, en su sección “Revista Extranjera”, de la carta dirigida por la Junta italiana para el Congreso Universal de Libre-pensadores al presidente y fundador de la Liga de la Democracia, Giuseppe Garibaldi, comunicando la intención de celebrar en Roma, en septiembre, el Congreso *frente* al Vaticano, para recrear el espíritu de una «gran revolución intelectual» que fue la del Renacimiento, que «representa la era de los hombres y la providencia *natural*, celebrada por Bruno y Vico». La respuesta del diario católico a la proclama demócrata y anticlerical, publicada por la *Lega della Democrazia* (órgano de la homónima organización republicana) el 4 de ese mismo mes de mayo en periodo de campaña electoral italiana, baja a Vico del cartel libre-pensador: «Convenimos en que la proclama, sonora, rimbombante, en que Dante, Galileo y Vico se ven tratados de libre-pensadores, es, demás de estúpida y pedante, una astuta escapada de la red

<sup>31</sup> Méndez Bejarano considera a Barcia «El publicista más influyente de España en su época, el que movía a su arbitrio las masas populares [...] y alma de la insurrección de Cartagena en 1873» (Méndez Bejarano, s.d. [1927-29], p. 462).

<sup>32</sup> U. González, *Historia de la Humanidad por F. Laurent*, *EIM* a. XVI n. 5.258, en el suplemento *Los Lunes de El Imparcial* (23 enero 1882, p. 2, c. 3) dirigido por José Ortega Munilla, padre del filósofo.

tendida por el secretario de Relaciones exteriores del socialismo obrero» (*El Congreso de los libre-pensadores*, ESF a. VIII n. 1.947, 12 mayo 1882, p. 2, c. 5). A su vez, *La Unión*, órgano del Partido de la Unión Católica y aliado del conservadurismo canovista, reproduce en dos entregas un artículo sobre higienismo y cementerios, publicado por Robinet un año antes en la “Revue Scientifique”, que hace hincapié en el aspecto institucional humano de los enterramientos, y que comienza en sus primeras líneas refiriendo la autoridad de que «la tumba es una institución característica de la especie humana, según ha dicho Vico» (*LUNC* a. I n. 126, 2 junio 1882, p. 2, c. 1)<sup>33</sup>.

Por un lado más liberal de la política y la cultura, en el número 183 de *El Eco de la Provincia* de Gerona, confrontando causas del atraso y empobrecimiento de España frente a los adelantos y progresos del momento actual, afirma el mariscal de campo José María de Prat (1805-1907) acerca de la grandeza que contrasta con la decadencia: «Nosotros, admirando el géneo del gran filósofo Vico, no admitimos el círculo fatal de la marcha de la civilización; creemos que los pueblos sufren sus desastres, tienen sus altos; pero creemos también en la marcha inteligente y progresiva del universo» ([J.M. de P.], *La transacción sobre la famosa base 5ª, 4ª*, EEP a. II n. 183, 9 julio 1882, p. 2.354).

El domingo 13 de mayo de 1883 la Real Academia de la Historia recibió al nuevo académico Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), quien bajo la presidencia de la sesión por Cánovas y ante la presencia de Castelar discursó sobre la noción estética de la historia, incluyendo alguna referencia a Vico y la filosofía de la historia. Varios periódicos reseñaron el acto académico y la disertación del recipiendario, entre otros el católico *La Unión*, que publicó por entregas el discurso completo. En un momento se dice:

Pero apenas nacida la filosofía de la historia, comenzó a separarse del tronco materno y á hacerse cada día más filosófica y ménos historial, en Vico y en Herder, de donde resultó el constituirse en ciencia aparte, ciencia de los principios y de los últimos resultados de las acciones humanas [...]. En uno y otro caso trasciende de la historia propiamente dicha (la historia narrativa); pero influyó en el modo de escribir esta historia con un sentido más grave y más profundo [...] (*Discurso leído ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública...*, *LUNC* a. II n. 414, 22 mayo 1883, p. 4 c. 2).

Parte del más extenso párrafo lo recoge – «al azar» – el diario liberal *La Iberia*; el mismo día, también el periódico al servicio del partido

<sup>33</sup> Luego en el *Boletín del Ateneo de Villanueva y Geltrú*, revista quincenal, a. II n. 17 (1 septiembre 1883), p. 1.

conservador *La Época*; e igualmente, la misma semana, el *Diario de Lugo*<sup>34</sup>. Frecuentemente el tenor en prensa se resumiría en la analogía extractada del «célebre filósofo napolitano» de que «La historia es una serpiente que se muerde la cola» (aforismo en *EL* a. V n. 1.493 [n.º borroso], 10 agosto 1883, p. 1, c. 2; repetido en *LPM* a. XXVI n. 7.698, 11 agosto 1883, p. 2, c. 5). Léase si no en *El Constitucional*, Órgano del Partido de la Izquierda Liberal Dinástica de la Provincia de Gerona, en un extenso artículo titulado *El Indiferentismo en política* lo siguiente: «Ahí entre nosotros, muévase la política en un círculo vicioso sin los progresos, pero con todas las mistificaciones imaginables, diferente en un todo al que señala para la vida de la humanidad la teoría filosófica de Vico» ([P.C.], *ECG* a. IV n. 483, 2 mayo 1884, p. 1, c. 4). Más claros y contundentes son *El Progreso*, *La Opinión* de Palma y *El Liberal* de Mahón, que en primera página critican «el rasgo» de Cánovas – «semejante» al de Isabel II en 1867 – de «obsequiar» con Patrimonio público a los cortesanos del rey: «Todo cambia y todo se reproduce: la teoría de los círculos de Vico, diríase que fué hecha para los ministros conservadores. Hoy, con este rasgo, volvemos á 1867», se sentencia en los diarios baleares (*El rasgo de Cánovas*, *LO* a. V n. 7.389, 14 octubre 1884, p. 1, c. 2 y c. 1; y en *ELM* a. IV n. 995, 17 octubre 1884, p. 1 c. 3). Y en una primera plana del clericalista *El avisador de Badajoz*<sup>35</sup> acusando al *indiferentismo* del ateísta Rogelio Herqués de Ibarreta (1843-1888), autor de *La religión al alcance de todos* (1884), y al federalista y vocero de la masonería *Diario de Badajoz*, de «manifiesta irreligiosidad» (Gómez Villafranca, 1901, p. 172); el semanario ultramontano argumenta acerca del “olvido” que ambos muestran de que muchas «eminencias filosóficas» han afirmado la religión como «una necesidad connatural al hombre», como así «lo ha creído Vico, diciendo: «Si la religion se pierde entre los pueblos, no les queda ya medio alguno de vivir en sociedad; pierden al mismo tiempo el vínculo, el fundamento, el baluarte del Estado social, la forma misma de pueblo» ([Anónimo], *Un centon pestífero por dos pesetas*, *EAB* a. III (2.ª ép.), n. 94, 15 mayo 1884, p. 2, c. 1)<sup>36</sup>. También viene asociado a la filosofía providencialista de la historia por quienes defienden «la soberanía de la Cruz» frente a los valedores «del racionalismo, del liberalismo y de la revolución». El “cruzado” Eugenio Fernández Hidalgo, en un número de

<sup>34</sup> *LIB* a. XXX n. 1.883 (14 mayo 1883), p. 2, c. 4. *LE* a. XXV n. 11.079 (14 mayo 1883), p. 4, c. 1. *DL* a. VIII n. 1.979 (17 mayo 1883), p. 2, c. 2.

<sup>35</sup> Fundado en 1862; 2.ª época 1882 y 3.ª 1887. Cfr. Gómez Villafranca (1901, p. 89): «Anónimos los autores de casi todos los artículos ú ocultos con pseudónimos» (p. 90).

<sup>36</sup> Aunque no se anota la cita, corresponde a la *SN44* § 1.109; si bien, parece que de la versión de Michelet: «Si la religion se perd parmi les peuples, il ne leur reste plus de moyen de vivre en société; ils perdent à la fois le lien, le fondement, le repart de l'état social, la forme même de peuple sans laquelle ils ne peuvent exister» (Michelet, 1827, p. 386).

*La Unión* con sermón «Delante de la Cruz» del ultracatólico Juan Donoso Cortés en primera plana, afirma en su artículo *Consummatum est*:

Sí: la metafísica de la vida humana; la filosofía de la historia, – elaborada por genios tan excelsos como Orosio, San Agustín, Vico, Bossuet, Scheleger y Donoso Cortés, dentro de las corrientes cristianas, y cultivada, en una esfera más ó menos racionalista, por Herder, Coudorcet [sic], Hegel y Krausse [sic] – no tiene explicación posible sino á la luz de la historia sagrada, fija la vista en la imagen madre de la *redención* (LUNC 3 abril 1885 [Viernes Santo], p. 2, c. 3; cfr. c. 4).

Del mismo tenor, confrontando «Escuelas clericales y escuelas liberales», en *El Correo de Tortosa* se justifica que el *clericalismo* «avisa con Vico que la historia es la justificación de la Providencia» (ECT a. III n. 694, 10 diciembre 1884, p. 1, c. 4)<sup>37</sup>. Al poco tiempo, en la misma comarca tarraconense Federico Schwartz abre su *Semblanza histórica* con estas palabras: «No en vano el ilustre Vico ideó sus *ricorsi* ó vastas edades que, á modo de cerrado círculo, la humanidad en su marcha recorre indefectiblemente al través del tiempo y del espacio; [...]» (DT a. IV n. 1.028, 18 septiembre 1885, p. 1, c. 1).

Desde otro ángulo inverso, de nuevo progresista, emerge el *nombre* del «filosófico Vico» en *La Palma* de Cádiz como paradigma del «tiempo» moderno y de la paternidad de «la escuela histórica». A su vez, el republicano *El Demócrata* lo señala como principal ascendente en la espiral del progreso científico en la edad moderna, «ideando la Filosofía de la historia»<sup>38</sup>. Y relampaguea en una de las loas del número extraordinario *Las Dominicales del Libre Pensamiento* en honor de Giordano Bruno, con colaboraciones de conocidos ilustres republicanos y librepensadores. Así, se lee en una de las páginas del semanario radical, traducida la «opinión» de Christian Bartholmess sobre «numerosas afinidades con el nolano» – que, aunque no se indica en el periódico, está tomada del *Prefacio* de su conocida obra – «que presentan» concepciones como las de Vico y de Hegel (*Opiniones sobre Bruno*, LDLP a. III n.º extra, 17 febrero 1885, p. 6, c. 4)<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> El mismo diario católico, siguiendo a Campoamor, ya había puesto el nombre de Vico en primera plana junto a los de Grocio y Montesquieu: ECT a. I n. 89 (17 octubre 1882), p. 1, c. 2 y 4.

<sup>38</sup> *Derecho popular* (III), LP n. 10.362 (25 julio 1884), p. 1, c. 4; y (IV) en n. 10.363 (26 julio 1884), p. 1, c. 3 (negación de que la Escuela histórica sea fatalista); *Observaciones á la notable obra de Pompeyo Gener, titulada: La Muerte y el Diablo (Continuación)*, ED a. IV (2ª) n. 218 (9 octubre 1884), p. 3, c. 2. Nombrado en LCE a. XXXV n. 9.607 (11 julio 1884), p. 4, c. 4 (exposición de Turín).

<sup>39</sup> Sin referencias bibliográficas, se traduce el *Prefacio* casi completo. Vid. Bartholmess (1846, *Préface*, citadas pp. III-XII). Demanda el historiador francés «un humilde monumen-

Finalicemos esta entrega de hoy recordando primero unos versos de J. López Pérez *A la memoria de mi inolvidable amigo C.J. Espinosa*, que *fue de la razón soldado*, publicados en el semanario racionalista y librepensador que a final de siglo mantenía aún el espíritu republicano y revolucionario del pasado Sexenio Democrático. Imagen de curvatura circular.

Fué la razón palanca poderosa  
saliendo del marasmo en que yacía.  
Ya la filosofía  
Pudo romper su esclavitud odiosa.  
Marchó en tinieblas, con incierto paso,  
del fin del hombre al templo verdadero;  
siendo cada fracaso  
Retardo bien escaso,  
y una antorcha que puso en su sendero.  
Vico y Voltaire: lo eterno y lo imposible;  
lo ciego y lo sensible;  
la pena sin pecado y el prescito;  
la nulidad enfrente de la nada;  
una curva cerrada  
y otra curva que busca el infinito!

Tal comenzó la vida de la idea

(*Excelsior*, 12 diciembre 1884, *LDLP* a. III n. 117, 3 mayo 1885, p. 4, c. 2-3).

Y acábase releendo en voz alta un fragmento del precioso texto de Víctor Hugo sobre la piedad, que en versión castellana de Ángel R. Chaves fue publicado en el “Folletín de *La República*”, periódicamente en el Diario Federal homónimo:

Ve, filósofo, prueba, subleva el pensamiento, la razón, la sabiduría humana, la claridad contra la noche, la fatalidad y el horror. Llama en tu ayuda esos santos motines, Job, los Esenios, Filón, los Terapéuticos, Voltaire, Diderot, Vico, Beccaria (V. Hugo, *La Piedad Suprema*, *LRU* a. II n. 528, 8 octubre 1885, p. 4, c. 4)<sup>40</sup>.

En el devenir de la vida política y social española hay acontecimientos notables y de preocupación e inestabilidad durante el proceso de Restauración: al fallecer el rey el 25 de noviembre de 1885 sin continuidad en el trono, ejerce la regencia su esposa, María Cristina de Habsburgo, gestando en su vientre a quien reinará a los 16 años con el nombre de

to», que honraría «á los conciudadanos de Vico, de Filangieri, de Galluppi» y disputaría «al olvido estos nombres y estos escritos que ha arrojado sobre las Sicilias un resplandor tan vivo como pasajero» (texto final *LDLP* p. 6, c. 4). Cfr. Bartholmèss (1846, pp. XI-XII).

<sup>40</sup> Sobre Vico-Hugo vid. RO notas 30-5.

Alfonso XIII. En el Gobierno, Sagasta lidera hasta 1890 un periodo de reformas liberales dentro de la Restauración, iniciada con el acabamiento de la I República Española y que terminará al proclamarse la II República el 14 de abril de 1931. Otra imagen de curvatura circular, tal vez viquiana.

[Se continuará]

### Abreviaturas y siglas usadas

- BCSV = Sevilla J. M. (2018), *¿Un Vico monarquista? Su recepción derechista en la prensa española (1902-1936)*, in “Bollettino del Centro di Studi Vichiani”, 48, pp. 115-27 (Adenda II a EEE, 2007).
- BNE = Biblioteca Nacional de España.
- CSV = Sevilla J. M. (2017), *Destellos de Vico en revistas culturales y literarias españolas. Nuevos capítulos viquianos en la cultura española entre 1841 y 1936*, in “Cuadernos sobre Vico”, 30-1, pp. 349-84 (Adenda I a EEE, 2007).
- EEE (2007) = SEVILLA J. M. (2007), *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico y la cultura hispánica (1737-2005)*, La Città del Sole, Nápoles.
- HD = Hemeroteca Digital.
- RO = Sevilla J. M. (2018), *Ráfagas de Vico en la prensa diaria española del siglo XIX (1840-1868)*, in “Rocinante. Rivista di Filosofia iberica, iberoamericana e interculturale”, ISPF-CNR, II; vol. a cargo de G. Cacciatore, M. Sanna y A. Mascolo, Diogene Ed., Nápoles (Adenda III a EEE, 2007)
- SN = *Scienza Nuova* de Vico (1744).

- a. año  
c. columna  
ib. *ibidem* (lo mismo)  
Md. Madrid  
n. número  
p. página  
p.e. por ejemplo  
PM Palma de Mallorca  
t. tomo  
v. volumen  
vid. véase

### Periódicos citados

- CM = *La Crónica de Menorca* (Mahón 1870-73). Católico.  
DB = *Diario de Badajoz* (1882-92). Federalista.  
DC = *Diario de Córdoba* (1849-1938). Conservador Moderado.  
DL = *Diario de Lugo* de intereses generales y noticias (1876-84).  
DT = *Diario de Tortosa*. Eco imparcial de la comarca (1883-1923). Conservador.  
EA = *El Arga*. Político y Literario de Pamplona (1879-81). Fuerista vasco-navarro.

- EAB = *El Avisador de Badajoz* (2ª 1882-87). Católico.
- EC = *El Comercio* (Valencia 1877-82). Liberal.
- ECA = *El Constitucional*. Diario Liberal (Alicante 1871-87).
- ECG = *El Constitucional* (Gerona 1880-). Izquierda Liberal Dinástica.
- ECT = *El Correo de Tortosa* (1882-1936). Católico. Carlista.
- ECU = *El Correo de Ultramar* (París 1842-86). Semanario hispanoamericano.
- ECO = *El Corresponsal* (Md. 1839-44). Diario monárquico-constitucional.
- ED = *El Demócrata* (Gerona 1881-87). Órgano del Partido Republicano Histórico de la Provincia.
- EEG = *El Eco Guixolense* (S.F. de Guixols 1878-84). Semanario comarcal.
- EEN = *El Eco de Navarra* (Pamplona 1875-1913). Liberal Conservador y anticarlista.
- EEP = *El Eco de la Provincia*. Diario político, de avisos y noticias (Gerona 1881-83). Conservador liberal.
- EF = *El Fígaro*. Diario liberal, científico, literario y algo más (Md. 1879-83). Liberal Demócrata.
- EG = *El Globo*. Diario ilustrado (Md. 1875-1932). Liberal Demócrata. Republicano posibilista.
- EGO = *El Gobierno* (Md. 1872-74). Constitucional.
- EIM = *El Imparcial*. Diario político de la tarde (Md. 1867-1933). Liberal.
- EL = *El Liberal* (Md. 1879-1939). Liberal Republicano.
- ELM = *El Liberal*. Diario Democrático de Menorca (Mahón 1881-1906). Republicano.
- EM = *El Mataronés* (Mataró 1881-87). Semanario popular.
- EMAE = *El Magisterio Español*. Periódico de Instrucción Pública y Órgano General de los Establecimientos de Enseñanza (Md. 1867-).
- EME = *El Menorquín* (Palma de M. 1869-74). Órgano Republicano Federal de la Isla de Menorca.
- EMP = *El Mundo pintoresco*. Ilustración española (Md. 1858-60).
- EMU = *El Museo Universal*. Periódico de ciencias, literatura, artes,... (Md. 1857-69).
- EPE = *El Pensamiento Español*. Diario católico, apostólico, romano (Md. 1860-74).
- EP = *El Progreso*. Periódico político bisemanal (Salamanca 1884-87).
- EPU = *El Pueblo* (Md. 1860-66 y 1868-74). Republicano unitario.
- EPUE = *El Pueblo Español*. Diario Democrático (Md. 1875-79).
- ES = *El Serpis* (Alcoy 1878-87?).
- ESF = *El Siglo Futuro*. Diario Católico (Md. 1875-1936). Voz de los neocatólicos. Carlista.
- ET = *El Tiempo* (Md. 1844-47). Conservador.
- EV = *El Vigilante* (1870-71). Órgano del Partido Liberal de Gerona.
- GM = *Gaceta de Madrid* (1697-1936). Publicación oficial del Gobierno.
- LAM = *La Abeja montañesa*. Periódico de intereses locales (Santander 1857-70). Conservador Moderado.
- LCE = *La Correspondencia de España*. Diario universal de noticias (Md. 1859-1925). Liberal Conservador.
- LCM = *La Crónica Meridional* (Almería 1860-1937). Liberal Independiente.
- LDLP = *Las Dominicales del Libre Pensamiento* (Md. 1883-1909). Semanario. Republicano Democrático.
- LE = *La Época* (Md. 1849-1936). Moderado-Alfonsino.

- LGC = *La Gaceta de Cataluña* (Barcelona 1878-83). Republicano Conservador.  
LIN = *La Independencia* (Md. 1871-75?). Democrático Republicano Federal.  
LIB = *La Iberia* (Md. 1854-98). Liberal Progresista.  
LJN = *La Joven Navarra* (Pamplona febrero-abril 1860). Liberal moderantista.  
LM = *La Mañana*. Periódico político literario (León 1876-85). Constitucional.  
LN = *La Nación* (Md. 1849-73). Progresista.  
LNO = *Las Novedades* (Md. 1850-72). Republicano radicalista y progresista.  
LO = *La Opinión*. Periódico Político (PM 1879-90). Republicano Democrático.  
LP = *La Palma* (Cádiz 1853-96). Liberal Conservador.  
LPM = *La Paz de Murcia* (1858-96). Liberal y Monárquico Constitucional.  
LPR = *La Prensa* (1872-75). Liberal.  
LPRO = *La Provincia* (Teruel 1876-78). Republicano Democrático.  
LR = *La Regeneración*. Diario católico (Md. 1860-73). Carlista.  
LRU = *La República* (Md. 1884-91). Órgano del Partido Republicano Federal.  
LUN = *La Unión*. Diario Democrático (Md. 1878-80). Republicano Democrático.  
LUNC = *La Unión* (Md. 1882-87). Unión Católica.  
LUND = *La Unión Democrática* (Alicante 1879-?). Democrático radical.  
LVM = *La Voz Montañesa* (Santander 1872-97). Republicano Federal.  
RL = *La Raza Latina*. Periódico Internacional (Md. 1874-84). Monárquico-católico.

### Principales recursos de Fuentes originales digitalizadas

- Hemeroteca Digital de la BNE – <http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/>.
- Biblioteca Virtual de Prensa Histórica (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte) – <http://prensahistorica.mcu.es/>.
- ABC Hemeroteca – <http://hemeroteca.abc.es/index.stm>.
- Arxius i Gestió Documental. Departament de Cultura. Generalitat de Catalunya – [https://cultura.gencat.cat/ca/departament/estructura\\_i\\_adreces/organismes/dgpc/temes/arxius\\_i\\_gestio\\_documental](https://cultura.gencat.cat/ca/departament/estructura_i_adreces/organismes/dgpc/temes/arxius_i_gestio_documental).
- Biblioteca Virtual de Andalucía (Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía) – [http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/publicaciones/listar\\_numeros.cmd](http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/publicaciones/listar_numeros.cmd).
- Biblioteca digital memoriademadrid – Hemeroteca Municipal – <http://www.memoriademadrid.es/home.php?accion=Home>.
- Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes – <http://www.cervantesvirtual.com/portales/hemeroteca/>.
- Biblioteca Digital de Castilla y León – <http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/estaticos/contenido.cmd?pagina=estaticos/inicio>.
- Europeana – <https://www.europeana.eu/portal/es/>.
- Fondo antiguo de la Universidad de Sevilla. Biblioteca US – <https://archive.org/details/bibliotecauniversitariadesevilla>.
- Galiciana. Biblioteca Dixital de Galicia – <http://biblioteca.galiciana.gal/pt/inicio/inicio.cmd>.
- Hemeroteca Histórica – <https://biblioteques.reus.cat/hemeroteca-historica>.

Hispana Hemerotecas (Ministerio de Cultura y Deportes) – <http://hispana.mcu.es/es/comunidades/directorio.cmd>.

La Vanguardia. Hemeroteca –<https://www.lavanguardia.com/hemeroteca>.

### Obras citadas

- BARTHOLMÈSS Ch. J. G. (1846), *Jordano Bruno*, Librairie Philosophique de Ladrage, Paris.
- CASTELAR E. (1874), *Miscelánea de Historia, de religión, de arte y de política*, Impr. A. de San Martín, Madrid.
- ESCOBAR A. (1876), *La exposicion de Filadelfia. Cartas dirigidas á La Época* por Don Alfredo Escobar, Impr. de J. Domenech, Valencia.
- GÓMEZ VILLAFRANCA R. (1901), *Historia y bibliografía de la prensa en Badajoz*, Tip. La Económica, Badajoz.
- HUIDOBRO L. S. (1870), *Obras escogidas de D. Luis Segundo Huidobro, individuo de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, Sevilla, Alvarez Impresores.
- MÉNDEZ BEJARANO M. (s.d. [1927-29]), *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX*, Renacimiento, Madrid.
- MICHELET J. (1827), *Principes de la philosophie de l'histoire*, traduits de la *Scienza nuova* de J.B. Vico et précédés d'un *Discours sus le système et la vie de l'auteur*, par Jules Michelet, J. Renouard, Paris.
- PASCUAL P. (1994), *Escritores y editores en la restauración canovista (1875-1923)*, La Torre, Madrid.
- SEOANE M. C. (1983), *Historia del periodismo en España: El siglo XIX*, Alianza, Madrid.
- TUÑÓN DE LARA M. (dir.) (1983), *Historia de España*, Labor, Barcelona (2ª ed.).
- VALERA J. (1888), *Don Angel de Saavedra, Duque de Rivas (Continuación)*, IV, en *El Ateneo* de Madrid, t. I, pp. 467-77.

# Storicità e vita: appunti su Aby Warburg e la storia della cultura

di *Giancarlo Magnano San Lio\**

## *Abstract*

The work traces some particularly significant turning points in the life and work of Aby Warburg, with particular reference to one of the important themes that have certainly marked his articulation and development, namely the unresolved tension between the rational and the irrational, understood and experienced both within the individual existential dimension and with a wider reference to history in general. Starting from the painful experience of his long hospitalization in the Kreuzlingen clinic, these pages show the close connection, in Warburg, between life and doctrine, not without further references to themes and protagonists of the contemporary historical-cultural debate.

*Keywords:* History, Philosophy, Existence, Understanding, Comparison.

Intendo riferirmi brevemente, in questa sede, ad alcune vicende esistenziali e a talune prospettive di ricerca di Aby Warburg, l'importante storico della cultura ripetutamente segnato dalla malattia, circostanza, questa, che doveva influenzare non poco il suo intero argomentare, oltre che la sua vita; e intendo farlo assumendo il suo profilo antropologico, segnato dalla costante interferenza tra vita e dottrina, come paradigma utile a esemplificare la complessità irriducibile e mai risolta dell'*uomo intero*, vale dire dell'individuo, diltheyanamente inteso, che a un tempo rappresenta, sente e vuole. Ciò significa, muovendo proprio dalle importanti teorizzazioni del filosofo di Biebrich, che il modello antropologico per lo più accettato e ampiamente condiviso soprattutto nella tradizione culturale occiden-

\* Università di Catania; magnano@unict.it.

le, vale a dire quello caratterizzato prevalentemente dalla razionalità teoretica, non può che risultare fortemente riduttivo e di fatto inadeguato a rendere appieno la valenza autentica dell'essere umano: questi, infatti, è assai più che mera razionalità, dal momento che il sentimento, l'immaginazione, la fantasia, insomma le dimensioni *altre* rispetto all'intelletto raziocinante risultano per lui altrettanto costitutive e non meno significative. Inoltre, tali aspetti costitutivi dell'individuo non possono essere considerati, pena il loro sottrarsi a ogni possibile comprensione, in modo per così dire isolato l'uno dall'altro, se non nei brevi tratti dell'astrazione strumentale rispetto a una eventuale indagine specialistica; al contrario, essi sono da intendersi sempre nella loro indistricabile connessione e nella continua interferenza reciproca, il che rende assai più complicato (e, va detto, probabilmente anche più interessante) assumere l'uomo come oggetto di studio scientifico (qui inteso nel senso delle scienze "esatte"), cioè come "puro" oggetto di attenzione da parte del soggetto gnoseologico di cartesiana memoria. Il che non può né deve significare, d'altra parte, che l'essere umano non possa essere studiato in modo quanto più attendibile e rigoroso: si tratta soltanto di considerarlo sempre alla luce della sua complicata e costitutiva complessità, laddove le singole funzioni non possono essere reciprocamente isolate né tanto meno indagate alla stregua di meri oggetti naturali. Si tratta qui, se si vuole, del decisivo passaggio, assai tormentato e capace di alimentare, tra Otto e Novecento, un dibattito quanto mai ampio e articolato, dal modello di "spiegazione" del mondo storico-umano a quello della sua "comprensione": se *Erklären* significa cogliere in modo oggettivo i fenomeni della natura, per comprendere appieno il mondo storico-umano occorre, invece, impiegare il ben più complesso e problematico metodo del *Verstehen*<sup>1</sup>.

Guardare, seppur necessariamente soltanto per episodici richiami, alla vita e all'opera di Warburg risulta quanto mai utile per mostrare tale irriducibile complessità dell'umano, di fatto sempre situato in una sorta di equilibrio precario tra razionale e irrazionale, tra la più rassicurante cifra scientifico-speculativa e l'assai meno schematizzabile declinazione del sentimento e della fantasia. Warburg ha sempre inteso l'esistenza, individuale e collettiva, come costante e irrisolto (e sostanzialmente irrisolvibile) tentativo di stabilire un qualche equilibrio tra razionalità e irrazionalità (utilizzo qui in modo consapevolmente generico, per mera

<sup>1</sup> Sulla questione del *Methodenstreit* (e delle tematiche a esso più direttamente connesse), che ha animato a lungo e con posizioni eterogenee Otto e Novecento, la bibliografia è assai ampia, nota e facilmente reperibile. Ne ho già detto, con particolare riferimento a Dilthey, in diversi luoghi, tra i quali mi sia consentito ricordare Magnano San Lio (2000; 2005; 2007; 2013; 2016; 2017).

comodità espositiva, tale coppia concettuale): la sua stessa vicenda esistenziale è stata sempre segnata, seppur con modalità e intensità mutevoli, dalla malattia, dunque dal problematico tentativo di venir fuori dalle situazioni patologiche che ne hanno segnato la vita fin da bambino, per riconquistare un equilibrio almeno soddisfacente<sup>2</sup>.

La malattia aveva colpito Warburg già nei primi anni di vita, segnandone certamente, come egli stesso ha più volte ricordato, l'intera parabola esistenziale e taluni interessi di ricerca: «Sono stato malato di tifo nel mio sesto anno d'età, se ricordo bene solo per sei settimane e non in modo particolarmente grave [...]. Da quell'epoca ho conservato le immagini fantastiche provocate dalla febbre con tale chiarezza, che mi appaiono alla memoria come se vi fossero state impresse ieri [...]» (Warburg, 2005, p. 153). L'esperienza della malattia infantile doveva segnare per sempre e, soprattutto, doveva fortemente influenzare la sua visione della vita come continuo, alterno e mai risolto succedersi di salute e malattia, di razionalità e irrazionalità, di ordine e caos: «Il delirio febbrile appunto isola ed enfatizza l'immagine mnemonica, che ci sta improvvisamente di fronte nella sua sfrenata potenza individuale. Solo che la paura supplisce e complementa in modo terrificante, mentre, in una vita reale, è la comunità normale a intervenire e a porre ordine [...]. Una circostanza particolare è che la mia fiducia nella vita, già fragile a causa della febbre tifoide, venne ulteriormente danneggiata in anni precoci» (ivi, pp. 154-5).

Ma certamente, dovendo qui assumere soltanto alcuni episodi come paradigmatici ed esemplificativi rispetto all'idea che si intende sostenere, va detto che uno degli elementi che hanno certamente segnato in modo rilevante la vicenda biografica e intellettuale di Warburg, facendo probabilmente venir fuori disturbi prima soltanto latenti e poi diversamente sublimati, fu l'esperienza traumatica della prima guerra mondiale, esperienza che egli visse con straordinaria sofferenza, se non altro perché lì ebbe modo di sperimentare la tragica e nefasta contrapposizione tra Germania e Italia, vale a dire tra la sua terra natale e la sede privilegiata dei suoi studi e dei suoi interessi di ricerca: non è casuale, probabilmente, che proprio a partire dal 1918<sup>3</sup> i disturbi psicologici e i

<sup>2</sup> Per un primo inquadramento della figura e dell'opera di Warburg si veda l'efficace resoconto bibliografico compreso in Cieri Via (2011, pp. 169-94). Di Warburg e di alcuni suoi interlocutori fondamentali, specie per ciò che riguarda tematiche particolarmente significative nell'economia complessiva del suo pensiero, ho già detto (e dunque eviterò qui di ritornarci, per ovvi motivi di spazio) in diversi luoghi, tra i quali mi sia consentito ricordare Magnano San Lio (2006; 2011; 2012; 2014).

<sup>3</sup> M. Ghelardi (2008, p. XII) assai opportunamente scrive: «Warburg visse traumaticamente la frattura storica, culturale della Prima Guerra mondiale. Da ciò scaturirono non solo il ricovero a Kreuzlingen, ma anche nuovi e più profondi legami intellettuali con uomini

dissidi interiori di Warburg ebbero ad acuirsi fino a causare un vero e proprio crollo psico-fisico che lo costrinse a un lungo periodo di ricovero, prima ad Amburgo, poi a Jena e, infine, dal 1921 al 1924 a Kreuzlingen (Cieri Via, 2011, pp. 92-6), sul lago di Costanza, presso la clinica diretta dal celebre psichiatra Ludwig Binswanger<sup>4</sup>. Fu questo, certamente, uno dei periodi in cui venne fuori con maggiore drammaticità e incertezza l'insidioso disequilibrio tra razionale e irrazionale di cui si è detto, disequilibrio che, al di là della vicenda personale di Warburg, poteva essere certamente assunto come cifra di una condizione assai più ampia e generale: la vicenda storico-esistenziale dell'umanità collettiva, così come quella dei singoli individui che ne sono protagonisti, altro non sarebbe che il continuo tentativo di comporre in una qualche forma razionale e irrazionale, dunque di ristabilire l'equilibrio ogni volta perduto e di mantenerlo quando lo si è raggiunto.

Sul finire della triste e prolungata vicenda del ricovero a Kreuzlingen, Warburg, per dimostrare l'avvenuta guarigione, fino a quel punto ritenuta pressoché impossibile da parte dei diversi specialisti che lo avevano avuto in cura, chiese ripetutamente e alla fine ottenne di tenere presso la clinica nella quale era ricoverato una conferenza su temi e argomentazioni che aveva avuto modo di studiare, quasi trent'anni prima, in occasione del suo prolungato soggiorno presso gli indiani d'America<sup>5</sup>. Egli era convinto,

ni come Franz Boll, Franz Cumont e Ernst Cassirer, sicché il corto circuito tra disagio fisico e psichico, lungi dal bruciare completamente il filo conduttore del suo pensiero, accese e collegò ambiti e territori in apparenza tra loro culturalmente eccentrici, disponendo il nostro autore verso nuove direzioni di ricerca, impegnandolo in una riformulazione delle sue idee-guida».

<sup>4</sup> Risultano estremamente interessanti, relativamente a questo aspetto, le pagine, assai intense anche dal punto di vista emotivo, del già ricordato volume Binswanger, Warburg (2005).

<sup>5</sup> L'occasione, in particolare, fu data dal matrimonio di uno dei fratelli di Warburg negli Stati Uniti d'America: con l'occasione egli pianificò un periodo di studio presso le indigene tribù indiane, attratto, in modo particolare, dai rituali e dalle usanze di una cultura che, a causa del sostanziale isolamento, si era ancora mantenuta a uno stadio, per così dire, arcaico, conservando abitudini e stili di vita per buona parte incontaminati. Attraverso la conferenza del 1923 Warburg intendeva dimostrare di avere superato il lungo periodo di disagio psichico degli anni precedenti, dunque di essersi completamente ristabilito, il che per certi versi era vero, almeno nel senso che egli poté finalmente lasciare la clinica e ritornare a una vita sostanzialmente normale. Alla luce di tutto questo va anche detto, però, che la malattia nervosa non ha segnato un netto punto di svolta nell'ambito della sua attività, che in realtà non venne mai completamente sospesa neppure durante il lungo periodo di degenza, come peraltro risulta dai diari e dai resoconti clinici del tempo, anche se certamente non fu sempre caratterizzata dalla medesima intensità e dedizione. Pur ribadendo, cioè, l'indubbia incidenza della malattia nella parabola esistenziale e di ricerca di Warburg, non la si deve però considerare come punto di svolta radicale della medesima, pur sempre segnata da un

infatti, «che mettersi di nuovo al lavoro era non solo un “sintomo” della incipiente guarigione [...], ma anzi la miglior terapia per la sua infermità» (Stimilli, 2009, p. 138). Risultano di grande importanza, da questo punto di vista, le notazioni di uno dei più stretti collaboratori di Warburg, Fritz Saxl, il quale così coglieva e sottolineava il senso delle riflessioni del maestro intorno al rituale del serpente osservato e studiato con grande interesse proprio durante il soggiorno americano e poi divenuto oggetto della conferenza sopra ricordata:

Con uno sforzo tormentoso, una lotta eterna fra la propria ossessione e la propria logica, Warburg ha conquistato in quel periodo la conoscenza dell'unità originaria di una tale magia e della nostra logica. Se l'indiano interpreta il fulmine che lo minaccia, e che per lui è inconcepibile, come un serpente che può afferrare, allora questo atto non è un atto di collegamento (che a noi appare illogico) fra l'uomo e qualcosa di estraneo, ma, al contrario, è un atto di dominio della paura del caos che assale l'uomo quando compare il fulmine. In quel periodo Warburg ha riconosciuto l'elemento magico come una forma originaria concreta della nostra logica e, così facendo, lo ha reso innocuo nei confronti di se stesso. Logica e magia, dalla loro origine in poi, vennero riconosciute come innestate in un unico ceppo» (Saxl, 2004, p. 168).

La vita si caratterizza, dunque, ed è proprio questa la convinzione che percorre l'intero argomentare warburghiano, come il sempre reiterato tentativo di riconquistare, in un processo senza fine e segnato da alterne vicende, l'equilibrio tra razionale e irrazionale, tra *logos* e magia, tra ordine e caos:

La conquista di Kreuzlingen è l'inizio di tutto. Tutto il pensiero dell'uomo aspira all'orientamento [...]. Nel cielo egli cerca di riunire i punti scintillanti in costellazioni, con l'aiuto di forme di animali o di uomini, per orientarsi. E, sulla terra, cerca di cogliere, per mezzo della rappresentazione sulla mappa, la via che collega un paese con un altro paese e, nell'ambito umano, per mezzo di una tavola genealogica, la relazione degli uomini fra di loro: dal padre al figlio fino ai nipoti. L'atto fondamentale della conoscenza umana è orientarsi di fronte al caos attraverso la posizione di immagini o di segni. Nel suo rapporto con il cosmo l'uomo si muove fra due poli: o trae il cosmo giù verso di sé, si pone attraverso la magia come eguale all'universo e sparpaglia i segni zodiacali sul suo corpo per esercitare il proprio influsso sull'universo, oppure pone la distanza attraverso la matematica, e al posto del demone del pianeta Marte con il capo mozzato del nemico, subentra il segno matematico, la curva ellittica dell'orbita planetaria (ivi, pp. 169-70).

filo conduttore in qualche modo unitario e per buoni tratti ben individuabile. Infine, per quanto riguarda l'esperienza del lungo ricovero a Kreuzlingen e il suo felice epilogo è utile vedere, tra l'altro, quanto ne dice E. H. Gombrich (2003), specie alle pp. 190-7.

La vicenda esistenziale dell'intera umanità, che si esplica attraverso l'agire individuale, è rappresentata, dunque, dal continuo succedersi delle diverse polarità che, all'interno di importanti coppie dialettiche, la segnano in modo originario, costitutivo e ineludibile: si ripropone così, ogni volta, il tentativo di ristabilire un equilibrio soddisfacente e capace di rendere stabilità alla vita quotidiana.

Non pare superfluo ricordare, se non altro per ribadire la prospettiva fortemente interdisciplinare nella quale affonda le radici l'intero argomentare warburghiano, quanto argutamente affermato, in tempi ormai lontani, da Giorgio Pasquali, il celebre filologo classico (ed è certo significativo che, alla luce del percorso speculativo warburghiano, tale notazione provenisse da un "classicista") al quale si deve certamente la diffusione del pensiero di Warburg in Italia: a suo dire lo storico dell'arte amburghese (ma, va ribadito, sarebbe meglio indicarlo, in modo più ampio e adeguato, come storico della cultura) era assolutamente convinto dello stretto, di fatto indistricabile legame tra le diverse funzioni dell'individuo e della per così dire spontanea proiezione delle loro interazioni nelle diverse forme storiche della cultura, che altro non sarebbe, in questa prospettiva, che l'oggettivazione, sempre rinnovata e mai definitivamente risolta, del *Geist* inteso, diltheyanamente, in tutta la sua dinamica complessità. Era questo, d'altra parte, il senso ultimo che la storia dell'arte aveva per lui assunto fin dall'inizio, al di là della rilevanza del suo profilo semplicemente estetico, che doveva sembrargli, tutto sommato, la parte meno interessante e da non considerare assolutamente in modo esclusivo (come invece veniva fatto dai "puristi" della disciplina). In questa prospettiva rientrava, poi, anche lo stretto legame che egli individuava, nei diversi contesti storici, tra gli stati cosiddetti "psicologici" (individuali e collettivi) e le diverse manifestazioni culturali che in qualche modo li esprimono: egli, infatti, fu sempre animato da uno straordinario interesse per il legame tra la costituzione "spirituale" dell'uomo e il suo esprimersi nelle varie forme della cultura, e tale interesse si rafforzava in modo considerevole quando si trattava di cogliere, nell'ambito di tale legame, gli aspetti meno evidenti, fino a stabilire connessioni, prima insospettate, tra contesti culturali lontani dal punto di vista spazio-temporale e spesso ritenuti reciprocamente estranei<sup>6</sup>. Ed era

<sup>6</sup> Si tratta, a questo proposito, di un'argomentazione molto interessante e ampiamente dibattuta, da prospettive diverse e con esiti differenti, tra Otto e Novecento. Il legame più o meno sotterraneo tra culture sviluppatasi in contesti spazio-temporalmente assai distanti comincia a essere, in tale periodo, sempre più riconosciuto da parte di studiosi di diversa formazione: si pensi, per esempio, ad Hermann Usener, il celebre filologo classico, convinto sostenitore (e per questo anche aperto a un radicale rinnovamento della disciplina da egli stesso praticata, il cui campo d'indagine avrebbe dovuto estendersi, utilizzando una metodologia comparativa, anche ad ambiti diversi da quelli tradizionali e cosiddetti "classici")

particolarmente importante, per Warburg, cogliere tali connessioni più o meno esplicite mantenendosi del tutto al di fuori da ogni rigida schematizzazione, cioè da qualunque riconduzione dello sviluppo storico-culturale a rigidi meccanismi causali e a non meno improbabili regole eventualmente rintracciate entro una qualche filosofia della storia. E tale dinamico complesso di relazioni storiche era per Warburg riconducibile, tra l'altro, proprio alla mai risolta disputa tra razionale e irrazionale, tra scienza e magia, tra salute e malattia:

Egli credette, in certo senso, alla magia, risentì tutti i timori irrazionali dell'uomo primitivo. La malattia fu in un certo senso la continuazione della sua ricerca scientifica; e, che è più strano, egli continuò durante la malattia, profittando di quelle esperienze morbose, la sua attività scientifica [...]. Ma alla malattia egli seppe resistere, vincendola per mezzo del pensiero scientifico e dell'attività scientifica: in uno strano sdoppiamento il Warburg non cessò mai di osservare se stesso, e in se stesso di scoprire l'uomo primitivo che ha nella magia la sua logica (Pasquali, 2003).

Erwin Panofsky, altro importante studioso e collaboratore di Warburg, ha in più occasioni sottolineato, riferendosi alle convinzioni del maestro, l'idea della vita, individuale e collettiva, come perenne lotta tra le dimensioni più oscure e recondite e i reiterati tentativi di comprenderle e di razionalizzarle, una lotta mai del tutto risolta, se non nei brevi tratti in cui sembra ristabilirsi una momentanea, apparente situazione di equilibrio. Da questo punto di vista lo storico dell'arte amburghese era fortemente segnato dalla «volontà, meglio la necessità di considerare la vicenda della cultura alla stregua di una storia delle passioni umane che nella loro orrida semplicità – volontà di possedere, di donare, di uccidere, di morire – permangono identiche in uno strato della esistenza umana che solo in appa-

della sostanziale parentela di universi culturali tradizionalmente ritenuti assai distanti o reciprocamente del tutto estranei. Circa i differenti gradi di sviluppo raggiunti da ogni cultura e le loro eventuali interferenze le opinioni erano, poi, diverse: se alcuni studiosi (per esempio Tito Vignoli, il positivista italiano la cui opera venne tradotta in tedesco e poi utilizzata da Usener nelle proprie lezioni, tra l'altro frequentate dallo stesso Warburg) privilegiavano una prospettiva evolutiva per così dire semplicemente "lineare" (che dunque si snoderebbe dalle arcaiche forme del mito fino a quelle più recenti e progredite della scienza), cioè capace di procedere in un'unica direzione (dove, dunque, gli stadi via via superati rimarrebbero tali e perciò sostanzialmente estranei ai contesti più evoluti), altri (tra questi proprio Warburg e per certi versi lo stesso Cassirer) ritenevano, invece, che anche le forme più arcaiche (il mito, per esempio) di fatto non si estinguerebbero mai del tutto e dunque riaffiorerebbero anche nelle culture considerate più progredite (cioè in quelle dominate dalla razionalità scientifica, per così dire). Ma di questo ho ampiamente detto nel già ricordato *Ninfe ed ellissi. Frammenti di storia della cultura tra Dilthey, Usener, Warburg e Cassirer* (Magnano San Lio, 2014).

renza è imbiancato dalla civilizzazione e che, proprio per questo, lo spirito che dà forma deve manifestare e allo stesso tempo domare attraverso creazioni culturali sempre nuove» (Panofsky, 2003, p. 122). In questa convinta e più volte reiterata prospettiva l'esperienza esistenziale del singolo veniva letta come frammento paradigmatico di una vicenda cosmica assai più ampia e che andava considerata, nella prospettiva storica, proprio alla luce di tale costitutivo, fondamentale alternarsi di equilibrio e disequilibrio:

Il suo essere e il suo pensare erano tenuti assieme da una tensione immensa che possiamo definire come quella che passa tra ciò che è razionale e ciò che è irrazionale. Tale tensione, che trovava nell'oggetto delle sue ricerche non di meno che nella sua stessa persona, dava al suo essere una unità interiore. Non si trattava della scissione romantica, ma di una unità affascinante tra un brillante ingegno e un'oscura malinconia, fra una critica del giudizio assai acuta e una disponibilità piena di tatto (ivi, p. 125).

Era, questa, proprio la cifra paradigmatica dell'intera personalità warburghiana, che sentiva e scrutava con grande curiosità e non senza qualche preoccupazione l'alternare prevalere ora della dimensione scientifico-razionale ora della cosiddetta poesia dell'anima, ora del rigore metodologico della ricerca ora della più libera declinazione del sentimento e della fantasia.

La conferenza di Kreuzlingen sul rituale del serpente da una parte doveva testimoniare l'avvenuta guarigione (seppur sempre nella dimensione di precarietà che Warburg considerava ineliminabile) e dall'altra doveva servire a mostrare insospettabili parentele tra culture e tradizioni diverse, nel caso specifico tra quelle arcaiche delle popolazioni indiane americane e quelle più vicine (le europee e le occidentali in genere), vale a dire tra realtà per lo più considerate reciprocamente distanti quando non addirittura estranee<sup>7</sup>.

Non è certamente un caso che, dopo aver convinto i medici, fino a lì scettici circa la sua possibile guarigione, Warburg, congedato dalla clinica di Kreuzlingen nel 1924, dopo diversi anni di cure, riprendesse il proprio lavoro ora ulteriormente rafforzato nella convinzione della stretta connessione tra le diverse funzioni dell'uomo, da una parte, e le varie forme di cultura che, con la loro più o meno evidente rete di parentele, ne rifletto-

<sup>7</sup> Non torno qui in modo più circostanziato sullo studio (che ha poi dato origine alla conferenza di Kreuzlingen del 1923) di Warburg a proposito della simbologia legata al serpente: egli ne aveva rintracciato, nelle culture più diverse (a partire proprio da quella degli indiani Hopi, posta in continuo raffronto, per esempio, con quella cristiano-europea), tipologie varie, il che lo aveva poi portato a stabilire, in un'ottica essenzialmente comparativa, parallelismi e somiglianze che, al di là dei singoli casi, dovevano servire a porre in evidenza connessioni assai più ampie spesso recondite o del tutto insospettabili.

no in pieno la dinamica storica, dall'altra. Fu proprio tale intenso e rinnovato sentire a fornirgli ulteriori stimoli per lo sviluppo della sua celebre *Bibliothek*<sup>8</sup>, e, nel medesimo tempo, a spingerlo a incrementare la raccolta dei materiali bibliografici e iconografici che dovevano poi confluire in *Mnemosyne* (si veda, a questo proposito, quanto scrive Mazzucco, 2004a), il grandioso progetto, purtroppo destinato a restare incompleto, teso, attraverso la realizzazione di grandi tavole sulle quali venivano collocate immagini tra loro apparentemente estranee, a mostrare, in realtà, la loro più o meno remota parentela, in quanto reiterate espressioni dell'umano nell'ambito di quella irrisolta dialettica storica cui si è fatto riferimento: «Talvolta, nella mia veste di storico della psiche, mi sembra, con un riflesso autobiografico, di voler rilevare nel mondo figurativo la schizofrenia dell'Occidente: la ninfa estatica (maniaca) da un lato e la divinità fluviale in lutto (depresso) dall'altro come due poli tra i quali la persona sensibile cerca nella creazione il suo stile. Il vecchio gioco del contrasto: vita attiva e vita contemplativa» (in Warburg, Bing, 2005, p. 91). Lo studio comparato delle immagini (che per Warburg non erano soltanto le grandi opere della pittura, della scultura e così via, ma anche quelle apparentemente meno importanti riprodotte nei francobolli e nei disegni di più varia matrice e assai raramente ricomprese entro i canoni tradizionali della produzione artistica) rispondeva dunque in pieno alla convinzione fondamentale che aveva da sempre animato lo storico dell'arte amburghese, vale a dire l'idea della vita come dinamica, controversa e irriducibile tensione tra polarità a vario titolo contrapposte, tra le quali occupano sicuramente un posto di primo piano razionalità e irrazionalità, scienza e mito, salute e malattia, Oriente e Occidente.

Uno dei punti di maggiore interesse della ricerca di Warburg è costituito, certamente, dal modo di guardare ai simboli e alle immagini considerandoli manifestazioni della spiritualità e, più in generale, della personalità umana, per cercare poi di cogliervi, con un passaggio ulteriore, collegamenti e somiglianze anche entro contesti apparentemente eterogenei. Era questo il modo, d'altra parte, in cui egli aveva da sempre inteso la storia dell'arte, dove l'attenzione per la cifra estetica, per l'elemento esteriore tracciato dall'artista, era un aspetto sì rilevante senza però costituire quello di maggiore interesse e significato: Warburg pensava, infatti, alla storia dell'arte come più ampia storia della cultura, dove le produzioni

<sup>8</sup> È noto che il progetto di costituzione di una biblioteca tematica strutturata e organizzata secondo precise convinzioni storiche e teoriche occupò Warburg per tutta la vita, permettendogli la realizzazione della celebre *Bibliothek*, che dovette impressionare, per complessità e organizzazione, molti intellettuali che ebbero occasione di visitarla e di lavorarci, primo tra tutti Cassirer. Si vedano, per questo aspetto, almeno Saxl (2003) e Settis (1985).

spirituali storicamente determinate devono essere lette come oggettivazioni dell'umano inteso in tutta la sua costitutiva e irriducibile complessità<sup>9</sup>. Non è certo un caso, in quest'ottica, che Warburg guardasse con estrema attenzione, per esempio, alle espressioni riprodotte nei volti dei personaggi raffigurati nelle immagini oggetto di attenzione, dal momento che era convinto che esse fossero non già la semplice cifra estetica ascrivibile alla mano dell'artista quanto, piuttosto, la ben più significativa manifestazione di un'interiorità che andava, proprio per questo tramite, osservata, sviscerata, compresa. E si capisce bene, allora, il grande interesse che dovette suscitargli il trattato darwiniano, edito nel 1872, sulla teoria e la storia delle emozioni<sup>10</sup>, laddove esso sembrava offrire un valido supporto alla sua idea delle espressioni del volto come specchio di un'interiorità complessa e articolata che tocca allo storico della cultura cercare di comprendere. Maurizio Ghelardi, uno dei più attenti interpreti dell'opera warburghiana, ha giustamente sottolineato, a tal proposito, come lo storico dell'arte amburghese cercasse di cogliere, per esempio quando studiava le opere di Masaccio (ma i rimandi qui potrebbero essere innumerevoli) tentando di scorgere cosa si celasse dietro le espressioni dei volti lì raffigurati, quali tipologie di umanità ne fossero alla base, utilizzando, tra l'altro, proprio il trattato darwiniano sulle emozioni:

Qui, facendo tesoro del presupposto darwiniano, secondo il quale l'espressione del volto è il riflesso di un atteggiamento funzionale attraverso il quale l'uomo in stadi remoti della civiltà ha tradotto un turbamento psichico, egli aveva sottolineato che col tempo l'evoluzione aveva operato un distacco delle emozioni dalle relative espressioni facciali, sicché in quest'ultime noi potevamo cogliere una sorta di residuo simbolico di ciò che originariamente era stato biologicamente utile, quando tra emozione, espressione del volto e azione si era stabilito un rapporto di interdipendenza. Facendo proprio il precetto darwiniano secondo il quale l'evoluzione ci mostra in quale misura le espressioni del viso relative ad alcune sensazioni elementari (paura, dolore, stupore...) si siano oggettivate e cristallizzate in formulazioni o formule nel momento in cui si sono distaccate dai comportamenti biologicamente utili, Warburg era giunto così alla conclusione che questa grammatica visiva costituiva lo strumento più adeguato per cogliere certe risorgenze. Difatti, l'evoluzione, svuotando di contenuto queste espressioni, avrebbe condotto ad un distacco tra queste ultime e l'impressione sensibile. Ciò si sarebbe fissato in una grammatica, in un repertorio di formulazioni, ed esse non sarebbero altro che il residuo cristallizzato di quella gestualità piena, un tempo legata a determinate emozioni. Così, fin dal 1888, le idee di Darwin sembravano confermare a

<sup>9</sup> Il rimando più immediato è, a questo proposito, a Cassirer e alla sua filosofia delle forme simboliche.

<sup>10</sup> Il riferimento è al testo, pubblicato nel 1872, intitolato *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli altri animali* (ora Darwin, 1998).

Warburg, in polemica con il classicismo e la fisiognomica, che la mente umana era in realtà il risultato di una evoluzione, e che le fasi primitive della cultura ne erano il deposito più profondo e originario (Ghelardi, 2006, p. XVI).

Il tentativo warburghiano era volto a rintracciare, al di là dei tratti estetici ogni volta proposti, una vera e propria grammatica storica delle emozioni, un repertorio sempre rinnovato e all'interno del quale potevano essere individuati legami e connessioni più o meno espliciti. Tutto questo ben si conciliava con la concezione dello sviluppo storico che Darwin aveva affidato alla teoria evuzionista. Ciò che per Warburg risulta particolarmente importante è l'idea non già di un'evoluzione lineare della storia culturale, dunque di una qualche filosofia della storia capace di individuarne con precisione senso e direzione, ma, al contrario, di un continuo scomparire, ripresentarsi e sovrapporsi delle diverse manifestazioni antropologiche (siano esse le emozioni, le opere d'arte e così via), in una dinamica mai risolta e cristallizzata, dove le cifre dell'elemento considerato arcaico, dell'irrazionale, del caos si ripresentano, magari in forme meno immediatamente evidenti, anche nei gradi "superiori" della cosiddetta civilizzazione:

Prendendo le distanze dunque da una storia dell'arte estetizzante, Warburg abbraccia una scienza dell'arte (*Kunstwissenschaft*) con particolare riferimento alla psicologia dell'espressione (*Ausdruckskunde*) che interagisce con la storia della cultura (*Kulturgeschichte*) in termini significanti e contestuali. Alla "psicologia storica dell'espressione umana" Warburg avrebbe voluto dedicare un libro che non trovò mai una forma definitiva ma rimase a livello di raccolta di aforismi attualmente ancora inediti e conservati nell'archivio del Warburg Institute a Londra [...] (Cieri Via, 2011, pp. 61-2).

In questo senso ben si comprende, poi, anche il riferimento di Warburg alla cosiddetta "biologia delle immagini"<sup>11</sup> che soprattutto nell'ultimo tratto dell'Ottocento aveva raccolto e aggregato numerosi studiosi di varie discipline (a cominciare dagli archeologi) intorno all'idea che espressioni e disegni prodotti nel mondo primitivo (soprattutto) non fossero, per dir così, episodiche ed estemporanee creazioni dei singoli individui quanto, piuttosto, vere e proprie forme di proiezione della memoria, ora da intendersi nella dimensione sia individuale che collettiva. Questo significava, in altri termini, che tali raffigurazioni primitive piuttosto che manifestazioni più o meno mediate della realtà oggettiva fossero vere e proprie proiezio-

<sup>11</sup> A tale prospettiva, sicuramente interessante e capace di suscitare non pochi apprezzamenti da parte di importanti intellettuali (di diversa formazione) del tempo, e tuttavia di ampiezza e durata tutto sommato modeste, ho già fatto riferimento in vari luoghi, per esempio nel già ricordato *Appunti su Aby Warburg. Tra arte e memoria* (Magnano San Lio, 2006).

ni, spesso inconsapevoli, di un vissuto interiore che, attraverso le generazioni, si era depositato nei reconditi meandri della memoria. Tale interpretazione dei simboli e delle immagini del mondo primitivo convinceva ed entusiasmava Warburg, il quale credette di potere in qualche modo sviluppare una sorta di psicologia interculturale che, nella prospettiva evolucionistica, avrebbe potuto fornire un contributo molto significativo, e per molti tratti fortemente innovativo, alla comprensione dell'umano. Da questo punto di vista la memoria veniva intesa come una sorta di magazzino di immagini ogni volta considerate come riflessi della capacità di fronteggiare, di controllare e per certi versi persino di sublimare emozioni più o meno intense, con particolare riferimento alle più violente e a quelle legate a sentimenti di particolare pregnanza o a condizioni di manifesto pericolo:

Nell'uomo primitivo la memoria ha una funzione sostitutiva biomorfa e comparativa. Si tratta di una misura di difesa nella lotta per la sopravvivenza contro dei nemici viventi che il cervello/la memoria, in uno stato di eccitazione fobica, tenta di comprendere da un lato nella loro estensione più evidente e distinta, dall'altro misurandone la forza, così da poter prendere le misure difensive più efficaci. Si tratta di tendenze che non giungono a livello cosciente (Warburg, 2006, p. 40).

In questo senso, allora, «la memoria è solo una raccolta selezionata di quelle eccitazioni che hanno ricevuto risposta attraverso espressioni fonetiche (*lautliche Äußerung*) (esplicite o interiori). (Per questo motivo ho in mente di definire la finalità della mia biblioteca in questo modo: una collezione di documenti relativi alla psicologia dell'espressione umana). Il problema è: come sorgono le espressioni linguistiche o figurative? Quali sentimenti o punti di vista, consci o inconsci, guidano la loro registrazione nell'archivio della memoria? Esistono leggi che governano la loro sedimentazione e il loro riemergere?» (ivi, p. 50. La sottolineatura si trova nel testo dal quale cito). E, d'altra parte, era lo stesso Warburg a sottolineare la complessità della propria lettura del mondo storico-umano, laddove in essa si manifestava «come una spirale che si svolge su tre piani: quello dell'iconografia e della storia dell'arte, quello della storia della cultura e quello definito "Scienza senza Nome", ovvero l'analisi della memoria culturale dell'uomo occidentale» (*ibid.*). Si trattava, certamente, di una prospettiva *kulturgeschichtlich* fortemente avvertita, quanto mai complessa e segnata da molteplici implicazioni.

Va poi ribadita, a maggior ragione dopo aver richiamato la rilevanza che egli attribuiva alle emozioni e alla memoria che in qualche modo ne custodisce, per lo più nella dimensione dell'inconscio, le derivazioni più intense, l'attenzione di Warburg per ogni forma di comprensione della sfera psicologica: qui si inquadra e si comprende appieno quanto sia sta-

to significativo, per lui, l'incontro con Binswanger (si veda, per questo, Raulff, 2006<sup>3</sup>, soprattutto le pp. 72-4 e 104-8), che lo accompagnò lungo il percorso segnato dalla malattia e che dovette poi attestarne la sopraggiunta guarigione, all'indomani della conferenza di Kreuzlingen<sup>12</sup>. La prospettiva teorica e clinica di Binswanger, che aveva collaborato con Jung e dialogava con Freud, era basata sulla centralità del rapporto tra medico e paziente e su una più stretta connessione tra psichiatria e psicoanalisi volta a porre al centro del processo terapeutico proprio l'aspetto relativo ai rapporti umani, cioè il dialogo, costante e costruttivo, tra medico e paziente (una prospettiva non certo frequente per quei tempi). Tra l'altro, lo stesso Binswanger nutriva, e probabilmente proprio in virtù di questa sensibilità per l'umano, precisi ed espliciti interessi filosofici, in particolare per la fenomenologia<sup>13</sup>, interessi che dovevano ulteriormente avvicinarlo a Warburg. Il metodo utilizzato da Binswanger prevedeva il graduale, costante reinserimento di Warburg nella vita quotidiana, in una prospettiva che rifiutava del tutto l'idea che il malato dovesse in qualche modo restare drasticamente rinchiuso e tenuto in qualche modo nascosto entro le mura di un sanatorio.

In *Mnemosyne*<sup>14</sup> Warburg doveva mettere pienamente a frutto (sebbene, va ribadito, l'opera rimase incompleta) la propria convinzione metodologica circa il raffronto comparativo di immagini e di simboli tratti dai più eterogenei contesti storico-culturali come prassi metodologica capace di porne in evidenza i più o meno reconditi elementi di comunanza. Le scarne didascalie poste a corredo di ogni tavola tematica dovevano servire a suscitare nei lettori tali collegamenti tra immagini che lo studioso aveva saputo rintracciare, comprendere e in qualche modo giustificare, sempre sostenuto dall'idea di una sostanziale parentela tra le culture (si veda, a

<sup>12</sup> Si veda, a questo proposito, Binswanger, Warburg (2005), che raccoglie gli interessanti diari clinici del periodo di degenza di Warburg a Kreuzlingen. Molto significativa appare, lì, l'eterogeneità delle diagnosi prodotte dai diversi specialisti consultati a seguito dei disturbi mentali avvertiti dallo storico dell'arte amburghese. Assai indicativo e ricco di spunti è, poi, il carteggio intercorso tra Binswanger e Warburg a partire dal 1924 e interrotto solo dalla morte di quest'ultimo.

<sup>13</sup> Nel già ricordato volume Binswanger, Warburg (2005), alle pp. 255-302, si trova il testo di una conferenza sulla fenomenologia tenuta da Binswanger in quegli anni.

<sup>14</sup> Gombrich (2003, p. 240) ricostruisce così il progetto warburghiano volto a produrre un atlante storico delle immagini: «Nel dicembre del 1927, Warburg aveva annunciato il suo proposito di comporre un'opera in forma di "atlante illustrato", il cui titolo sarebbe stato *Mnemosyne*. Tutte le conferenze e le ricerche in cui si sarebbe impegnato di lì in avanti sarebbero confluite in questo ampio lavoro di sintesi. In pratica, ciò significava disporre sui pannelli le fotografie di cui si sarebbe avvalso, variandone la disposizione, a seconda della rilevanza per lui del tema prescelto. Alla sua morte i pannelli erano quaranta, la maggior parte folti di foto grandi e piccole, per un totale di circa un migliaio di immagini».

questo proposito, Mazzucco, 2004b). L'occasione per concepire l'opera fu data dal fatto che, al rientro ad Amburgo dopo il lungo ricovero a Kreuzlingen, Warburg era stato accolto da Saxl con una mostra, allestita nella sala della *Bibliothek*, costituita da diversi pannelli tematici che raccoglievano fotografie e immagini alle quali Warburg aveva già dedicato, in varie occasioni, la propria attenzione: Saxl aveva saputo in tal modo interpretare felicemente alcune convinzioni teoriche e metodologiche del maestro, il quale, a tale cospetto, divenne d'un tratto pienamente consapevole circa le modalità di prosecuzione del proprio lavoro, dal che, poi, l'idea di *Mnemosyne*:

Quando Saxl suggerì a Warburg di servirsi dei pannelli, l'aveva fatto nella consapevolezza che questo mezzo era particolarmente adatto alle sue esigenze. Questo metodo di appendere le foto su una tela gli permetteva con facilità di ordinare i materiali e di rimescolarli secondo combinazioni sempre nuove, proprio come faceva con le sue schede e i suoi libri quando un nuovo tema era diventato per lui dominante. Lo studioso cui tanto difficile era lo scrivere e che sentiva il bisogno di rimaneggiare continuamente le proprie formulazioni, aveva ora a disposizione una tecnica che avrebbe alleviato le sue fatiche (Gombrich, 2003, p. 241).

Questo significava, in altri termini, lasciar parlare le diverse immagini raggruppate sulla base di una precisa intuizione teorica capace di mostrare, all'interno delle diverse culture, eventuali somiglianze e connessioni.

In tale complesso e articolato quadro teorico Warburg doveva riconsiderare la propria esperienza personale e doveva utilizzarla per tentare di declinare in modo più ampio il paradigma generale della storia dell'umanità. Qui un elemento certamente significativo era dato dalla considerazione per il processo di civilizzazione, sostanzialmente assunto dallo storico dell'arte amburghese come pericoloso veicolo di una progressiva schizofrenia (della quale la malattia mentale non era che un chiaro riflesso) tra io e mondo:

La creazione consapevole della distanza tra l'io e il mondo esterno è ciò che possiamo designare come l'atto fondamentale della civilizzazione umana. Se lo spazio intermedio tra l'io e il mondo esterno diventa il substrato della creazione artistica, allora sono soddisfatte quelle premesse grazie alle quali la consapevolezza di questa distanza può diventare una funzione sociale durevole che, attraverso l'alternarsi ritmico della identificazione con l'oggetto e del ritorno alla *sophrosyne*, indica il ciclo tra la cosmologia delle immagini e quella dei segni (Warburg, 2008, p. 819).

In quest'ottica Warburg attribuiva un ruolo significativo all'artista, vale a dire a colui che più e prima di altri sarebbe capace di mediare tra scienza e magia, tra ragione e *caos*, e che dunque sarebbe in grado di ristabilire, proprio per il tramite della memoria, una qualche forma di equilibrio:

L'artista, che oscilla tra una concezione del mondo religiosa e una matematica, è dunque assistita in modo del tutto particolare dalla memoria sia collettiva che individuale. La memoria non solo crea spazio al pensiero, ma rafforza i due poli-limite dell'atteggiamento psichico: la serena contemplazione e l'abbandono orgiastico. Anzi, essa utilizza l'eredità indistruttibile delle espressioni fobiche in modo mnemico. In tal modo, la memoria non cerca un orientamento protettivo, ma tenta invece di accogliere la forza piena della personalità passionale-fobica, scossa nei misteri religiosi, al fine di creare uno stile artistico (*ibid.*).

Attraverso la memoria, dunque, l'artista tenta di mediare continuamente tra le coppie polari tra cui è lacerata la vita, senza annullare alcuna delle parti ma, semplicemente, ricomponendole nell'espressione artistica, intesa, per l'appunto, come possibile punto di raccordo tra scienza e mito, tra ordine e *caos*: «D'altronde, la scienza descrittiva conserva e trasmette le strutture ritmiche nelle quali i *monstra* dell'immaginazione diventano le guide di vita decisive per il futuro» (*ibid.*).

Nella prospettiva che qui ho cercato di delineare, seppur limitandomi a qualche aspetto particolarmente significativo, uno dei grandi interpreti della vita e dell'opera warburghiana, Ernst Gombrich, ha giustamente posto in rilievo il sopra ricordato raccordo tra la cifra psicologica personale dello storico dell'arte amburghese e la più generale, continua oscillazione dell'intera umanità tra razionalità e irrazionalità:

Da una parte, questo contatto con gli strati "primitivi" voleva dire esaltazione, liberazione, scuotersi dalle inibizioni e dalle convenzioni, quasi che il letargo dei suoi stati malinconici lo portasse a desiderare il movimento gioioso; ma, dall'altra parte, come abbiamo potuto ampiamente osservare, egli vedeva la passione e l'eccitazione anche come una minaccia, un pericolo di abbandonarsi che esigeva un controllo per non cadere preda dei "superlativi" della retorica e del delirio. Il desiderio e l'ammirazione di Warburg erano soprattutto rivolti alla forza psicologica [...] capace di combinare tra loro gli estremi senza che le opposte tensioni ne rompessero l'equilibrio. Forse tutta l'opera di Warburg è stata determinata da questi tratti psicologici (Gombrich, 2003, p. 259).

Warburg stesso aveva sottolineato, d'altra parte, come «per penetrare le fasi critiche di un simile processo non ci si è ancora serviti a sufficienza delle testimonianze della creazione figurativa. Esse ci permettono di conoscere la funzione polare dell'atto artistico, che oscilla tra una immaginazione che tendenzialmente si identifica con l'oggetto, e una razionalità che cerca invece di distanziarsene» (Warburg, 2008, p. 820).

Le modalità secondo le quali lo storico dell'arte amburghese ha inteso la produzione artistica rimandano esplicitamente al tentativo, condotto proprio per un tale tramite, di mediare istinto e ragione, se si vuole di trasferire e in qualche modo di razionalizzare nell'ordine della forma arti-

stica l'urgenza impetuosa degli istinti e delle pulsioni, non senza produrre il tentativo, in tal modo, di riuscire a dominarli (come, d'altra parte, aveva direttamente osservato e compreso anche nell'ambito della ritualità del serpente, allo stato ancora così intensamente viva e presente presso la cultura degli indiani americani):

Quello che chiamiamo atto artistico non è dunque altro che una manipolazione tattile dell'oggetto, affinché esso possa essere rispecchiato in modo plastico e pittorico. Questo atto artistico è equidistante tanto dal modo di cogliere gli oggetti tipico dell'immaginazione, quanto da quello caratteristico della contemplazione concettuale. Tale duplicità si è costituita per un verso come lotta contro il caos – dato che l'opera d'arte sceglie e chiarisce i contorni del singolo oggetto –; per l'altro come pretesa affinché lo spettatore accetti il culto dell'idolo che gli sta di fronte. Tale ambivalenza è proprio ciò che crea disagio all'uomo spirituale, un disagio che dovrebbe costituire l'oggetto precipuo della scienza della cultura, cioè di una storia psicologica per immagini che sia capace di illustrare la distanza che intercorre tra l'impulso e l'azione (*ibid.*).

Ancora una volta riemerge, poi, la convinzione warburghiana circa la centralità della memoria, qui in particolare intesa nella sua dimensione collettiva, la quale, sedimentandosi e via via incrementandosi nel corso della vicenda storica, finisce per divenire una sorta di patrimonio genetico di ogni uomo, sempre capace di riemergere nelle circostanze più diverse:

Una tale considerazione comparativa è stata dunque costretta a cercar di comprendere attraverso uno studio socio-psicologico approfondito il senso di questi valori espressivi conservati nella memoria, poiché essi rappresentano le funzioni più significative di una tecnica spirituale [...]. Nell'ambito della esaltazione orgiastica di massa bisogna ricercare la matrice che imprime nella memoria le forme espressive della massima esaltazione interiore, espressa nel linguaggio gestuale con una tale intensità che questi engrammi della esperienza emotiva sopravvivono come patrimonio ereditario della memoria, determinando in modo esemplare il contorno creato dalla mano dell'artista nel momento in cui i valori più alti del linguaggio gestuale vogliono emergere nella creazione attraverso la sua mano (*ivi*, p. 821).

Da questo punto di vista ben si comprende la concezione warburghiana della storia dell'arte, così decisamente orientata a ridimensionare il dato meramente estetico per porre al centro, invece, quello antropologico e culturale: «Gli esteti edonisti si guadagnano a buon mercato il consenso del pubblico amante dell'arte quando spiegano un simile mutamento di forma grazie alla gradevolezza della linea decorativa più marcata. Ma chi vuole può pure accontentarsi di una flora fatta delle piante profumate e più belle. Certo è che da qui non si ricava una fisiologia vegetale della circolazione della linfa, poiché essa si rivela solo a chi è capace di esaminare la vita nel suo intreccio sotterraneo di radici» (*ivi*, p. 822).

Alla luce di quanto ho cercato di richiamare, seppur brevemente, ben si comprendono, dunque, la ricchezza e la complessità dell'intera speculazione warburghiana, affascinante tentativo di cogliere, al di là dei singoli aspetti ogni volta affrontati, la problematicità costitutiva e l'irriducibile tensione dialettica che da sempre segna in modo determinante l'intera storia dell'umanità: la sua stessa vicenda esistenziale poteva essere utilizzata come cifra paradigmatica di tale complesso e controverso divenire dell'uomo nella storia. Una personalità, quella warburghiana, capace di riassumere in sé, sia nella vicenda autobiografica che nella prospettiva di ricerca concretamente praticata, alcuni tratti fortemente significativi della condizione antropologica individuale e collettiva.

### Nota bibliografica

- BINSWANGER L., WARBURG A. (2005), *La guarigione infinita. Storia clinica di Aby Warburg*, a cura di D. Stimilli, Neri Pozza, Vicenza.
- CIERI VIA C. (2011), *Introduzione a Aby Warburg*, Laterza, Roma-Bari.
- DARWIN CH. (1998), *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli altri animali* [1872], Bollati Boringhieri, Torino.
- GHELARDI M. (2006), *Warburg non finito*, in A. Warburg, *Gli Hopi. La sopravvivenza dell'umanità primitiva nella cultura degli indiani dell'America del Nord*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino, pp. xv-xx.
- ID. (2008), *Introduzione ad A. Warburg, Opere, II: La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, Aragno, Torino, pp. xi-xxii.
- GOMBRICH E. H. (2003), *Aby Warburg. Una biografia intellettuale*, Feltrinelli, Milano.
- MAGNANO SAN LIO G. (2000), *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- ID. (2005), *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung*, vol. I: *Tra Kant e Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- ID. (2006), *Appunti su Aby Warburg. Tra arte e memoria*, in "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", 117 (ma ottobre 2007), pp. 279-89.
- ID. (2007), *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung*, vol. II: *Dopo Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- ID. (2011), *Hermann Usener e la filologia classica nella Germania del XIX secolo*, in "Archivio di storia della cultura", 24, pp. 335-45.
- ID. (2012), *Storia e Geisteswissenschaften: Hermann Usener e il rinnovamento della filologia*, in "Archivio di Storia della Cultura", 25, pp. 479-98.
- ID. (2013), *Philologie, Anthropologie und Geschichte: Dilthey und Usener*, in G. D'Anna, H. Johach, E. S. Nelson (Hrsg.), *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 369-86.
- ID. (2014), *Ninfe ed ellissi. Frammenti di storia della cultura tra Dilthey, Usener, Warburg e Cassirer*, Liguori, Napoli.

- ID. (2016), *Sugestiones y remisiones: nota sobre Ortega y Gasset y Dilthey*, in A. Scocozza, G. D'Angelo (a cura di), *Magister et discipuli: filosofía, historia, política y cultura*, Penguin Random House, Bogotá, tomo II, pp. 57-69.
- ID. (2017), *Per una filosofia dello storicismo. Studi su Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).
- MAZZUCCO K. (2004a), *Storia dell'Atlante Mnemosyne di Aby Warburg: la gestazione di un'opera non "finibile"*, in "Engramma", 35.
- ID. (2004b), *Scheda editoriale dell'Atlante Mnemosyne di Aby Warburg*, in "Engramma", 35.
- PANOFSKY E. (2003), *In memoria di Aby Warburg*, ora in A. Warburg, E. Cassirer, *Il mondo di ieri. Lettere*, Aragno, Torino, pp. 121-6.
- PASQUALI G. (2003), *Ricordo di Aby Warburg [1930]*, ora in "Engramma", 25.
- RAULFF U. (2006<sup>3</sup>), *Postfazione a Warburg, Il rituale del serpente*, Adelphi, Milano, pp. 69-112.
- SAXL F. (2003), *La storia della Biblioteca Warburg (1866-1944)*, ora in Gombrich (2003), pp. 277-90.
- ID. (2004), *Discorso di commemorazione di Aby Warburg*, ora in "Aut-Aut", 321-2, pp. 161-72.
- SETTIS S. (1985), *Warburg "continuatus". Descrizione di una biblioteca*, in "Quaderni storici", 58, pp. 5-38.
- STIMILLI D. (2009), *Postfazione a A. Warburg, Per monstra ad sphaeram*, a cura di D. Stimilli e C. Wedepohl, Abscondita, Milano.
- WARBURG A. (2005), *Primo frammento autobiografico*, in Binswanger, Warburg (2005), pp. 153-6.
- ID. (2006), *Ricordi di viaggio nella regione degli Indiani Pueblos dell'America del Nord (Frammenti, polverosi materiali per la psicologia della pratica artistica primitiva)*, in Id., *Gli Hopi. La sopravvivenza dell'umanità primitiva nella cultura degli indiani dell'America del Nord*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino, pp. 3-85.
- ID. (2008), *Mnemosyne. L'atlante delle immagini. Introduzione*, in Id., *Opere, II: La rinascita del paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, Aragno, Torino, pp. 817-28.
- WARBURG A., BING G. (2005), *Diario romano (1928-1929)*, a cura di M. Ghelardi, Aragno, Torino.

# Studi e interventi



Le *Supplici* e noi.  
La questione dei migranti riletta  
alla luce della tragedia di Eschilo  
di Matteo Vegetti\*

*Abstract*

Aeschylus' play *The Suppliants* is here the occasion to rethink the figure of the stranger and the actual tragedy of migratory flows towards Europe. The text helps us to consider the paradigm of hospitality in a complex way, through the authentic ethical and political aporia of Pelasgus, in which we can recognize some structural features of democracy. Through the reflection of modern thinkers such as Carl Schmitt, Hannah Arendt and Max Weber, this aporia acquires a new shape, close to the challenge that every State in the European Union and the Union itself have to face: the challenge of cohering the level of values and political priorities.

*Keywords:* Stranger, Hospitality, *Nomos*, Human Rights, Ethics, Politics.

**1. Le straniere perturbanti**

*Un'imbarcazione ha attraversato il Mediterraneo in un viaggio rischioso e disperato. A bordo, in fuga dalle sabbie dell'Egitto, la loro terra natale, ci sono cinquanta giovani donne e il loro padre. Cercano asilo nella città di Argo e, una volta sbarcati, sono disposti a tutto pur di non fare mai più ritorno in patria. I loro cuori sono colmi di speranza, ma anche d'angoscia: saranno accolti e protetti? Prevarranno la pietà e il vincolo etico dell'ospitalità verso chi, fuggendo dalla persecuzione, chiede asilo, oppure saranno respinti come stranieri e barbari?*

\* Professore di Teorie dello spazio e dell'abitare, SUPSI, docente presso l'Accademia di Architettura di Mendrisio (USI); [matteo.vegetti@usi.ch](mailto:matteo.vegetti@usi.ch).

La straordinaria cornice narrativa delle *Supplici* di Eschilo sembra un irresistibile invito a ripensare nella sua luce la drammatica questione che gli odierni flussi migratori pongono alle democrazie europee.

Il nodo che collega le figure dello straniero, del migrante, dell'innocente a quella dell'ospite minaccioso, foriero di sventura, perché latore di una domanda impossibile sia da accogliere che da rifiutare, è infatti al cuore della tragedia eschilea.

È inoltre impossibile non restare colpiti dalla straordinaria forza di alcune immagini, così vicine a noi: basti ricordare che fino dalle prime battute si nomina la Siria, che le migranti, coscienti della loro diversità, hanno un aspetto libico, che sono agghindate da straniere, con pepli barbari e turbanti, che hanno la pelle scura e parlano una lingua strana.

Certo, nell'*incipit* ho omesso alcuni importanti elementi della storia. Per esempio il fatto che le Danaidi sono giovani di stirpe nobile, oppure che a causarne la fuga non è qualche crudele carestia o guerra civile, ma una motivazione in larga parte privata: il rifiuto di sposare gli uomini cui erano state promesse, forse la fuga da qualche imprecisata forma di persecuzione.

Non sono però questi gli elementi su cui si fonda la tragedia, e neppure la sua involontaria attualità. Se infatti le *Supplici* possono vantare la capacità tipica dei miti fondatori di sollevare questioni strutturali, destinate perciò a perpetuare la loro domanda dentro le forme storico-sociali più diverse, lo si deve a una ragione più profonda. Così come per Freud il mito d'Edipo svela le insuperabili contraddizioni del desiderio, e quello di Antigone, per Hegel, l'insanabile dissidio tra i principi non scritti della morale e le leggi positive della politica, le *Supplici* mostrano, a loro volta, l'aporia al cuore del principio dell'ospitalità. È bene però precisare fin da subito che tale aporia non riguarda il destino delle straniere. Certo, le giovani migranti portano con sé un carico di sofferenza e angoscia al quale nessuno resta indifferente, e tuttavia la loro esperienza non è in verità che l'innescò di una vicenda tragica che si svolge altrove, vale a dire nella coscienza del governante democratico della città, Pelasgo. Quest'ultimo ha infatti in sorte il gravoso compito di scegliere tra opposti principi, ma ugualmente vincolanti: da un lato l'obbligo di garantire alle supplici il diritto di essere ospitate e protette, un obbligo sacro che non può essere trasgredito senza arrecare offesa a Zeus Hikesios, e dunque senza che la sua terribile vendetta si abbatta sulla città; dall'altro l'obbligo di proteggere la città dalle sofferenze causate da una probabile guerra contro gli Egizi, forti di un indiscusso diritto sulle donne in fuga. Questa radicale alternativa è poi complicata da un'ulteriore circostanza, ovvero dalla rivendicata origine argiva degli esuli, che, al di là dell'apparenza visibile, si dichiarano addirittura discendenti di Io, rafforzando così le ragioni a favore della loro accoglienza.

Per evitare che il piatto della bilancia possa troppo facilmente cadere da un lato o dall'altro, dal lato dell'ospitalità o da quello del rigetto, Eschilo costruisce il profilo identitario delle supplici distribuendo sapientemente elementi che sostengono su piani diversi (politico-giuridico, genealogico, antropologico) tanto i motivi che facilitano il loro riconoscimento, favorendone l'assimilazione, quanto quelli che vi si oppongono. Le supplici assumono in tal modo una doppia inestricabile natura che sfugge alla secca alternativa tra greci e barbari, e che proprio per questo doveva risultare al pubblico della tragedia particolarmente perturbante. Straniere sul piano dei costumi, dell'aspetto, della mentalità, esse sono in realtà (almeno nelle loro pretese) concittadine degli argivi sotto il profilo della stirpe. Nelle Danaidi il familiare e l'estraneo si compenetrano con una tale inespugnabile ambivalenza che Pelasgo, per nominarle, è costretto persino a coniare una sorta di neologismo, quello di *astoxenoi*, alla lettera «straniere concittadine» o «straniere e prossime» (Eschilo, 2003, p. 356). Per intendere questo ossimoro vi sono due possibili chiavi ermenutiche. In primo luogo, accettando le supplici come argive, Pelasgo ammette implicitamente la possibilità di slegare l'identità non solo dagli aspetti esteriori (colore della pelle, lingua, abbigliamento, portamento) e da quelli culturali (più volte Eschilo fa intendere che le supplici presentano forti connotati orientali, specie nel loro modo di concepire il potere) ma persino – come Anna Beltrametti ha giustamente sottolineato – dal legame autoctono con la terra nativa. Si tratta di una scelta che sostiene fortemente l'opzione assimilativa, ma non esente dai rischi di una profonda ambivalenza. Se infatti è vero che le giovani discendono da Io, trasfigurata in giovenca e costretta a emigrare in Africa per sfuggire alla persecuzione di Afrodite, gelosa dell'amore di Zeus, ciò significa ammettere «la diaspora nel passato dei Pelasgi» (Beltrametti, 2015, p. 39), nel cui *genos* è appunto inscritta l'esperienza dell'essere migranti e stranieri – quell'esperienza che le supplici incarnano due volte, avendo due patrie e nessuna. Gli esuli portano così in dote alla città una verità scomoda, che incrinando il mito autoctono nel segno della migrazione e dello sradicamento, è destinata a perpetuare i suoi effetti critici nell'articolazione del rapporto tra identità, appartenenza e diritti.

Ma vi è poi anche un modo diverso di intendere la cosa. Lo statuto di “straniere-concittadine” sembra infatti suggerire che il riconoscimento delle origini argive delle Danaidi, pur garantendo loro la possibilità di godere di una ampia gamma di diritti, non comporti una piena normalizzazione.

Almeno sotto il profilo antropologico, come si diceva in precedenza, le Danaidi risultano straniere, o meglio estranee, *nonostante* la loro

consanguineità; *nonostante* sia loro concesso godere del diritto d'asilo e di protezione legale.

Lo si potrebbe considerare un involontario indizio del fatto che in qualche modo il timore espresso da Danao (vv. 993-995) sia fondato: l'ospitalità non cancella il rischio della discriminazione. Anche se formalmente accolto nella comunità politica, lo straniero viene comunque messo pericolosamente alla prova: le malelingue sono sempre in agguato, mentre infamie e calunnie si trasformano in stigma per «chi parla una lingua straniera» (v. 973). Sembra qui riferibile alle Danaidi ciò che Simmel sosteneva a proposito dello straniero: «la distanza significa che lui, pur essendo vicino è lontano, e l'estraneità significa che lui che è lontano, in realtà è vicino» (Simmel, 2006, p. 10). Simmel prendeva a modello le comunità ebraiche in Germania, e forse già presagiva ciò che Leo Strauss (in polemica contro le false promesse del liberalismo democratico) avrebbe sostenuto all'inizio degli anni Venti: anche se formalmente assimilato nei diritti, lo straniero (l'ebreo, il negro, l'immigrato, è Strauss ad aprire questo ventaglio di varianti sul tema), può senz'altro continuare a essere discriminato nella sfera privata: l'assimilazione nell'ordine del diritto pubblico non comporta infatti, di per sé, l'integrazione. Al contrario la discriminazione può infiltrarsi proprio lì dove il diritto non è più in grado di difendere gli individui, vale a dire nella sfera delle relazioni sociali private (Strauss, 1994).

## 2. Confini migranti

Richiamando l'intera gamma dei significati del confine (ovvero del rapporto tra interno ed esterno, inclusione ed esclusione, familiarità ed estraneità) le *Supplici* potrebbero anche essere considerate un trattato sul tema. Il primo significato è di ordine politico: lo sbarco – già avvenuto a inizio della tragedia – ha infatti deliberatamente infranto il limite di uno spazio sovrano. Se però, in aggiunta a questo, si considerano anche i significati culturali e simbolici che qualificano lo spazio dentro il quale i migranti sono approdati, si ottiene un concetto spaziale più ricco, prossimo a quello che Carl Schmitt (1991), richiamandosi a Pindaro e Aristotele, ma anche alle tesi del filologo Jost Trier, ha dato al termine *nomos*<sup>1</sup>. Come è noto, il concetto di *nomos* non rinvia per Schmitt, in primo luogo, a quello di “legge”, ma a un territorio delimitato (lo stesso, se vogliamo, di cui Pelasgo si premura innanzitutto di dichiarare con accuratezza i confini) nel quale vige non solo uno specifico ordinamento politico legittimo, ma un insieme di credenze, costumi, valori, norme pubbliche. È con questa

<sup>1</sup> Per una analisi recente del significato del *nomos* nella cultura greca rimando invece al lavoro di Gigante (1993).

densa e articolata forma normo-spaziale, composta da invisibili soglie culturali e antropologiche, che i transfughi di Eschilo sono chiamati a confrontarsi.

Non a caso Danao istruisce immediatamente le figlie sul giusto contegno da mantenere, ovvero sull'insieme di codici linguistici e metalinguistici da assumere al fine di instaurare con gli ospiti una relazione esistenziale di pietosa empatia, dipendenza, benevolenza. Qui è evidentemente in gioco un multiforme confine morale (rispetto/arroganza, sovraordinazione/subordinazione, autonomia/dipendenza), che si accompagna alla scelta strategica di varcare un limite topologico, quello che separa lo spazio sacro da quello profano, rifugiandosi presso il recinto sacro dove i supplici hanno per antica consuetudine un diritto di asilo inviolabile. In tal modo Danao ottiene di configurare preliminarmente la questione pubblica che riguarda lui e le sue figlie sotto un profilo etico-religioso anziché politico-giuridico, ingenerando un cortocircuito interno al *nomos* e all'*ethos* della città.

Ora, queste donne in fuga che il loro padre definisce «bisognose di soccorso e profughe» suscitano in Pelasgo pena e compassione, ma non è questa la ragione per cui la loro domanda d'asilo verrà accolta. La ragione risiede invece nella loro minaccia di impiccarsi presso il recinto sacro qualora la città decidesse di non ospitarle, poiché questo gesto disperato costerebbe agli argivi l'ira punitiva di Zeus, protettore dei supplici. Per altro verso però, come già si è visto, a questo obbligo morale e religioso si oppone la *ratio* politica. Occorre infatti considerare che contro l'opzione dell'ospitalità militano quattro ottime ragioni: la prima è il fondato timore che la concessione del diritto di asilo causi una guerra rovinosa con una forte potenza straniera come l'Egitto; la seconda è che gli egizi possano vantare fondate ragioni di natura giuridica sulle giovani (Pelasgo fa riferimento all'esistenza di leggi egizie che dovrebbero dirimere la faccenda, leggi che richiederebbero di essere rispettate in capo al "diritto internazionale", pena cadere dalla parte del torto); la terza è il timore di perdere il consenso degli argivi, dato che questi potrebbero rimproverare a Pelasgo di aver mandato in rovina la città al solo scopo di onorare gli stranieri (v. 401); infine vi è il rischio che la città precipiti nel conflitto intestino tra opposte fazioni, favorevoli o contrarie alle richieste delle supplici (vv. 407-413).

La questione che per certi versi ci tocca più da vicino è che Pelasgo, sovrano democratico, e dunque non avvezzo a esercitare il potere in modo personalistico e decisionistico (come invece potrebbe fare un potere dispotico quale quello invocato dalle supplici) non ha la minima idea di come comportarsi e soffre profondamente per l'assenza di una soluzione che non contempi esiti disastrosi.

Se ora si considera che le *Supplici* rispecchiano senza dubbio le simpatie politiche di Eschilo verso il regime democratico, si può sostenere che la giovane democrazia greca trovi proprio nel principio di ospitalità il suo primo e più severo banco di prova. L'incapacità di tenere insieme l'interesse politico e il piano dei valori, senza però poter rinunciare né all'uno né all'altro, è in un certo senso un paradosso tragico di cui la democrazia soffre in una maniera caratteristica, forse persino strutturale. Del resto, a collegare il regime democratico di Argo al tema della tragedia vi è il ruolo centrale assegnato da Eschilo all'assemblea, cui Pelasgo si appella per prendere una decisione non solo giusta (perché coraggiosamente orientata a riconoscere il primato della morale sulla ragion di stato) ma soprattutto condivisa. Se infatti non esiste una «soluzione senza sofferenza» (v. 442), occorre almeno che la *polis* si faccia carico della piena responsabilità della decisione da assumere e delle sue gravose conseguenze.

Il mito delle *Supplici* porta così alla luce un dramma collettivo che dovrebbe far riflettere anche la moderna coscienza democratica, spesso incapace di comprendere l'autentica aporia che investe il rapporto tra etica e politica quando è in gioco la questione dell'ospitalità. Tanto più che, come la tragedia di Eschilo mette magistralmente in scena, la decisione sull'ospitalità arriva in un certo senso sempre troppo tardi, quando i migranti sono già arrivati, senza chiedere il permesso ad alcuno. Ora, la figura dello straniero che irrompe in un territorio sovrano senza alcun invito è indissolubilmente legata, nell'immaginario politico, a quella del nemico, e più specificamente dell'invasore. Non a caso la parola invasione ricorre continuamente nell'odierno lessico immunitario: al di là del suo uso strumentale al disconoscimento delle politiche dell'accoglienza, essa lascia intuire quell'inconscia prossimità dello straniero e del nemico che appartiene originariamente al termine *xenos* (il quale poteva infatti designare entrambe le cose), oppure a quella prossimità tra l'ospite e il nemico cui allude, secondo la nota ricostruzione filologica di Benveniste (1976, pp. 64-75)<sup>2</sup>, la stessa comune radice delle parole latine *hospes* e *hostis*.

Del resto – come Eschilo mi pare lasci intendere – nonostante la sua debolezza, il suo autentico bisogno d'aiuto, il migrante porta con sé una componente aggressiva, qualcosa che non si accorda affatto con l'idea kantiana del diritto d'ospitalità (il quale, è bene ricordarlo, si limita a riconoscere il diritto di residenza come frutto di un accordo tra stati, oppure il semplice diritto di visita), pietra angolare del cosmopolitismo. La componente aggressiva cui mi riferisco è data dal fatto che le supplici, proprio come i migranti contemporanei, una volta sbarcati sul territorio

<sup>2</sup> Sul tema cfr. Cacciari (1994, pp. 105-30). Sull'ambigua sacralità dello straniero nella cultura greca (e non solo in questa), cfr. Puliga (2010) e Duichin (2017).

spostano la responsabilità del loro destino sul paese ospitante, che anche volendo non vi si può sottrarre, perché qualunque cosa decida (in termini di accoglienza, respingimenti, reimpatri, ecc.) lo rende imputabile delle conseguenze della sua decisione. I barconi che ai nostri giorni gli scafisti abbandonano in acque internazionali portano poi questa stessa logica ricattatoria all'estremo, sulla soglia labile e perturbante tra omicidio e suicidio, ma ancora una volta ci inseriscono in una dimensione etica *senza scelta*. Non rimarco questo aspetto, sia chiaro, per dare alle politiche più ostili al principio di ospitalità una immeritata legittimazione, ma per indicare la simmetria tra due opposte posizioni ideologiche: quella che rifiuta la questione morale in nome della politica (del realismo e dell'interesse nazionale, veri o presunti che siano) e quella disposta a riconoscere unicamente la questione morale, come se il dubbio che macera Pelasgo non fosse più che legittimo. La scelta di Argo, libera, coraggiosa, persino eroica, perché per nulla scontata o garantita quanto alle sue conseguenze, potrebbe infatti rivelarsi la più giusta, ma anche la meno saggia.

### 3. Supplici, apolidi e *deplaced persons*

Il richiedente asilo, ha scritto Hannah Arendt (2009, p. 391), minaccia la «vecchia trinità stato-popolo-territorio» che sta alla base del moderno *nomos* politico europeo. Tra le due guerre mondiali il dramma umano di profughi e apolidi si è infatti trasformato nella crisi senza uscita dello stato nazionale. Si temeva, ieri come oggi, che «il più piccolo gesto positivo potesse incoraggiare certi paesi a sbarazzarsi dei cittadini indesiderati e inducesse a emigrare molti che sarebbero altrimenti rimasti in patria anche se in condizioni gravi» (*ibid.*). Mi pare che queste parole possano risultare perfettamente adeguate anche alla più attuale questione dei migranti, che sono spesso apolidi per scelta, avendo distrutto ogni documento di riconoscimento per evitare i rimpatri. Da un lato i governi europei temono che le politiche di accoglienza possano incoraggiare l'emigrazione, con effetti incontrollabili, dall'altro s'insinua nei rapporti tra i paesi confinanti d'Europa una scoperta diffidenza, dato che ciascuno tenta sotto banco di espellere i migranti dal proprio territorio, o di incoraggiarli a chiedere asilo altrove. La crisi politica dello *ius publicum europaicum* e la tentazione di rinnegare gli accordi Schengen sono la diretta conseguenza di questa congiuntura. Al tempo stesso – a dimostrazione del fatto che i supplici portano in dote un'inquietante questione identitaria – sono insorte domande fondamentali che prima della crisi migratoria restavano sopite: che cosa chiamiamo Europa? Niente più che uno spazio politico-economico o un'idea etica orientata al cosmopolitismo, all'ideale illuminista di uno spazio aperto e universale come lo sono i diritti dell'uomo?

Il dilemma di Pelasgo è così in un certo modo anche il nostro. I diritti dell'Uomo sono il nostro credo laico (anche se fortemente innervato dai valori del cristianesimo), e il diritto d'asilo è stato «l'unico diritto che abbia mai campeggiato come simbolo dei diritti dell'Uomo nel dominio delle relazioni internazionali» (ivi, p. 389). La Arendt ricorda anche come questo diritto abbia una storia sacra. Ma nel capitolo di *Le origini del totalitarismo* intitolato *Il declino dello Stato-nazione e la fine dei Diritti dell'Uomo* emerge poi la questione ineludibile della nostra democrazia, quella che consiste nel tenere assieme la difesa dei diritti dell'Uomo (dei diritti di cui ciascun uomo è portatore a prescindere da origine, stirpe, razza, nazionalità) e i diritti della cittadinanza (i diritti che ogni singolo Stato riserva esclusivamente ai suoi cittadini: residenza, diritti civili, *welfare state*). Nella questione dei respingimenti o della chiusura dei porti, non solo di quelli italiani, non vediamo forse i diritti della cittadinanza, tutelati dallo Stato, confliggere nel modo più aspro con i diritti dell'Uomo?

Come la proto-democrazia greca di cui Argo è la metafora, l'Europa si trova sospesa a un bivio drammatico tra etica e politica. Rinunciare a riconoscere ai migranti i diritti umani (e quindi il diritto di ospitalità) significa infatti nient'altro che decretare la fine dei valori che hanno idealmente unito le nazioni europee dal primo dopoguerra; ma l'accoglienza incondizionata, così come pretenderebbe il principio morale, implica per converso il rischio di portare alla dissoluzione politica dell'Unione, a una "Brexit" generalizzata, e forse anche prima (qui il timore di Pelasgo è davvero quello di tutti i governi dei nostri giorni) a una crisi di consenso interno provocata dall'accusa di privilegiare l'interesse degli stranieri rispetto a quello dei cittadini. Del resto l'ospitalità incondizionata è un'idea regolativa che come tale non può tradursi in politica, neppure per principio. Laddove infatti il diritto di asilo fosse concesso indiscriminatamente, non vi sarebbe nessuno a esercitare l'ospitalità, e la stessa idea di ospitalità perderebbe ogni senso.

L'universalità del dover-essere deve necessariamente incontrare un limite, una resistenza fattuale (altrimenti non ci sarebbe neppure bisogno di un'etica). La misura di questo limite però non è data e non è neppure deducibile da alcun principio universale. Giustamente allora Derrida (1997) considerava questo dissidio – il dissidio tra la Legge universale dell'ospitalità e le leggi particolari degli Stati – tragicamente insuperabile<sup>3</sup>. Ma non occorre seguire i complessi percorsi speculativi della decostruzione per cogliere il nodo della questione. È forse più semplice rifarsi alla dicotomia weberiana che oppone l'etica dei principi (*Gesinnungsethik*: l'etica delle intenzioni o delle convinzioni) all'etica della responsabilità (*Verantwortungsethik*)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Mi permetto a riguardo di rimandare a Vegetti (2009).

<sup>4</sup> Weber (1997). Sul tema rimando a Rossi (2018).

La prima fa riferimento a principi assoluti (religiosi, trascendentali, umanistici, filosofici) e li assume a prescindere dalle conseguenze empiriche che la loro messa in opera potrebbe comportare. La seconda ragiona invece in base al rapporto tra mezzi e fini, agisce tenendo sempre presenti le conseguenze del suo agire, media tra il piano dei valori e le condizioni esistenti. Dato che l'etica dei principi è apolitica in quanto aprioristica, mentre l'etica della responsabilità è politica per essenza e funzione, le due etiche costituiscono ordini discorsivi in tensione e di fatto inconciliabili. Il vero tradimento dell'etica dei principi (nel nostro caso, del principio dell'ospitalità) non sta dunque nel modo in cui un principio viene tradotto nell'ordine delle cose – questo infatti è un aspetto ineliminabile della dialettica politica – ma nell'agire come se non vi fosse alcuna forma d'etica fuori dalla politica a condizionarne le scelte, come se non vi fossero principi, dentro e fuori il diritto, che implicino l'assunzione di una responsabilità nella decisione, la quale non può dunque né autolegittimarsi né seguire una logica meramente procedurale.

Oggi i diritti dell'Uomo sono affidati alla sola Legge del Mare. Come è noto questa Legge antica, non codificata eppure effettiva, perché prevista dal diritto internazionale consuetudinario, dalla Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare (CNUDM) e dalla Convenzione di Amburgo sulla ricerca e il soccorso in mare (SAR), impone di salvare chiunque rischi la vita in mare aperto.

Occorre dunque prendere atto del paradosso per il quale solo in alto mare, cioè *fuori* dal diritto pubblico europeo, esiste una norma universale di tipo umanitario, quasi che l'Europa, dopo averla inventata, l'avesse espulsa da sé. La vicenda della ONG tedesca Sea-Watch (ma battente bandiera olandese) è giustamente diventata l'emblema di questo paradosso, che ha finito per coinvolgere tre importanti stati e i vertici dell'Unione. La nave trasportava 42 migranti salvati dalle acque internazionali, ma il governo italiano, avendo deciso per decreto la chiusura dei propri porti ai migranti, ha vietato il loro sbarco a Lampedusa. Ridotti allo stremo dopo quattordici giorni di attesa a bordo, i supplici della Sea-Watch non hanno perciò avuto la fortuna di incontrare la pietà che Zeus avrebbe preteso dal suo popolo, e anche il loro appello ai diritti dell'uomo è stato disatteso. La capitana della nave Carola Rackete ha dunque deciso di violare la sovranità territoriale del paese cui chiedeva ospitalità, e approdando nel porto di Lampedusa ha aperto per l'Italia e per l'Europa una crisi sia politica che civile, dato che un forte dissidio ha cominciato a dividere l'opinione pubblica in opposte fazioni. Mettendo in rotta di collisione la giustizia e la sovranità, i diritti umani e il diritto statale, i principi universali dell'etica cristiana e la legalità (la quale può rivendicare per sé almeno un principio illuminista, quello per il quale il rispetto della legge non può essere subordinato al piano dei valori, quali essi siano) la vicenda della nave Sea-watch

ha avuto se non altro il merito di sollevare un nodo decisivo per l'identità e l'*ethos* dell'Europa.

Ma anche al di là di questa vicenda (risolta sul piano giuridico ma non certo su quello politico) se si ammette il criterio suggerito dalla Arendt secondo il quale l'accoglienza dei profughi è l'unità di misura più affidabile per valutare lo stato di salute della democrazia liberale, o piuttosto l'indice di quanto quest'ultima sia vicina al rischio di derive totalitarie, l'attuale situazione europea sembra presentare sintomi preoccupanti.

Basta a dimostrarlo, mi pare, la bruciante attualità di questa ulteriore considerazione della Arendt:

Nessun paradosso della politica contemporanea è più pervaso di amara ironia del divario fra gli sforzi di sinceri idealisti, che insistono tenacemente a considerare "inalienabili" diritti umani in realtà goduti soltanto dai cittadini dei paesi più prosperi e civili, e la situazione degli individui privi di diritti, che è costantemente peggiorata, sino a fare del campo di internamento (prima della seconda guerra mondiale l'eccezione piuttosto che la regola per gli apolidi) la soluzione corrente del problema della residenza delle "*displaced persons*" (Arendt, 2009, p. 388).

Il pensiero va qui innanzitutto alle disumane condizioni dei campi di detenzione per migranti e profughi gestiti dalla Libia, ma poi anche a quelli sul territorio italiano, gestiti da un potere poliziesco dotato di margini di discrezionalità che forzano o persino eccedono la costituzione liberale dello Stato (rimando sul tema a Di Cesare, 2014). Anche in questo caso è una dinamica che la Arendt ha descritto con straordinario acume: incapace di gestire sul piano politico e legislativo la questione dei migranti, il loro statuto eccezionale, lo Stato delega tacitamente alla polizia il compito di amministrarne i destini. Grazie a una criminalizzazione preventiva più o meno legittimata dalla legge, l'azione della polizia aggira il cortocircuito tra i diritti dell'uomo e del cittadino operando al di sotto di questa stessa distinzione, ovvero sul piano della nuda vita.

Ma occorre ricordare che allo scopo di dissuadere i migranti dall'attraversare il Mediterraneo, a fine 2014 l'Unione Europea e i suoi Stati membri si sono ritirati dalle attività di salvataggio in mare, una decisione che ha comportato da un lato la moltiplicazione dei campi sulle coste libiche, dall'altro lo sconcertante aumento delle morti in mare. Negli ultimi dieci anni sono annegati nel Mediterraneo, o per meglio dire nel canale di Sicilia, tra le coste della Tunisia e della Libia e la Sicilia, ovvero nel Mediterraneo centrale (dunque senza parlare dell'Egeo, e del Mediterraneo Occidentale, tra Spagna e Marocco) oltre 30.000 migranti. Restare indifferenti a questo dato significherebbe disconoscere i più basilari ideali dell'Europa post-bellica e post-coloniale.

Eppure il principio etico-umanitario non può evitare di misurarsi con la dimensione politico-sociale, senza la quale diventa esso stesso, in senso weberiano, “irresponsabile”. Troppo spesso si dimentica ad esempio che l’immigrazione è solo formalmente un problema a carico dei confini nazionali. Quando si dice che i migranti arrivano in Italia, o in Francia, o in Belgio, si afferma certo una cosa vera sul piano della geografia e del diritto internazionale, ma sarebbe più esatto e più onesto dire che essi arrivano a Lampedusa, a Quarto Oggiaro, alla periferia di Napoli (Arzano, Qualiano, Melito), nel grande distretto parigino di Seine-Saint-Denis o nel famigerato quartiere di Molenbeek, una sorta di ghetto dentro Brussels. Si consideri poi che la direzione dei flussi migratori non risponde a una razionalità economica nella scelta delle mete, ma segue una logica di *network* che privilegia la componente comunitaria, ovvero la disponibilità *in loco* di reti sociali di conoscenze, parentela, mutua assistenza, *ospitalità*. Questo vuol dire che i flussi tendono a insistere sugli stessi territori, anzi sugli stessi quartieri popolari, densificandoli e aggravando così una condizione sociale spesso precaria o addirittura drammatica a causa della scarsità di lavoro e servizi, oltre che della ritirata del *welfare*. Il paradosso è ben noto: il cosmopolitismo invocato dell’etica dei principi, insensibile alle conseguenze materiali dei suoi stessi principi, rischia sempre di gravare sulle componenti meno cosmopolite della città, ovvero sulle più povere e fragili, aumentando il disagio sociale e le voci di protesta che nessun partito democratico europeo sembra capace di far proprie, per dar loro linguaggio e prospettiva.

Tutto ciò alimenta in modo più o meno informale la xenofobia e un ampio ventaglio di dinamiche immunitarie, facendo riemergere ciò di cui le supplici di Eschilo, come abbiamo già visto, erano perfettamente coscienti: il rischio di una discriminazione che va molto al di là dei diritti di residenza eventualmente concessi ai richiedenti asilo. Ma come prescritto da una nota equazione sociale, minore è il livello di scambio degli immigrati con la società in cui si trovano, maggiore è la loro dipendenza dalla comunità etnica che li ospita.

Si può qui in un certo senso riconoscere la terza accezione etimologica dell’*hospes* rinvenuta da Benveniste, quella che rinvia non già all’ospite o al nemico, ma all’ostaggio. Nell’ottica di una rappresentazione topologica del confine, nella quale i confini non si identificano esclusivamente con quelli definiti sulla carta dal diritto internazionale, ma possono assumere diverse forme di tipo simbolico, economico, socio-spaziale, l’ospite si trasforma in ostaggio quando è *confinato* all’interno della stessa società ospitante. Nella sua dimensione topologica l’immigrazione è in tal senso un problema molto più urbano che statale. La città torna così a essere una realtà politica di frontiera. A essa sono oggi delegati problemi di *governance* molto più delicati e sofisticati di quanto la logica statale, vocata a inten-

dere il *nomos* privilegiando la dimensione interstateale, sia normalmente disposta a comprendere e ad ammettere. Contribuendo alla decostruzione del concetto di sovranità statale, la logica dei flussi migratori contribuisce in pari tempo a eleggere le città come lo spazio di sperimentazione di politiche in grado di interpretare il rapporto tra il globale e il locale, l'uomo e il cittadino, su un altro piano, dove un differente dispositivo etico-politico (differente rispetto a quello dello Stato territoriale centralizzato) sarà forse in grado di offrire all'Europa il paradigma di un nuovo *nomos*.

### Nota bibliografica

- ARENDRT H. (2009), *Le origini del totalitarismo* [1948], Einaudi, Torino (2 ed.).
- BELTRAMETTI A. (2015), *Giovani donne dalla pelle nera, fiori bruniti dal Nilo e dal sole, straniere della nostra stirpe. Le Supplici di Eschilo verso nuove frontiere tra identità e alterità, tra giusto e ingiusto*, in "Dioniso", 5, pp. 31-50.
- BENVENISTE E. (1976), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* [1969], Einaudi, Torino, vol. I, pp. 64-75.
- CACCIARI M. (1994), *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano.
- DERRIDA J. (1997), *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris.
- ID. (2005), *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* [1997], Cronopio, Napoli.
- DI CESARE D. (2014), *Crimini contro l'ospitalità: Vita e violenza nei centri per gli stranieri*, Il Melangolo, Genova.
- DUICHIN M. (2017), *Migranti, stranieri, ospiti: immagini dal passato*, in F. Gambetti, P. Mastrantonio, G. Ottaviano (a cura di), *Migrazioni. Responsabilità della filosofia e sfide globali*, Diogene, Bologna, pp. 79-90.
- ESCHILO (2003), *Le tragedie*, traduzione, introduzioni e commento a cura di M. Centanni, Mondadori, Milano.
- GIGANTE M. (1993), *Nomos basileus. Con un'appendice*, Bibliopolis, Napoli.
- PULIGA D. (2010), *L'ospitalità è un mito? Un cammino tra i racconti del Mediterraneo e oltre*, Il Melangolo, Genova.
- ROSSI P. (2018), *Max Weber, le due etiche e il rapporto con la politica*, in "Rivista di filosofia", 1, pp. 29-48.
- SCHMITT C. (1991), *Il nomos della terra* [1950], Adelphi, Milano.
- SIMMEL G. (2006), *Lo straniero* [1908], in D. Simon (a cura di), *Lo straniero. Georg Simmel*, Il Segnalibro Editore, Torino.
- STRAUSS L. (1994), *Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?* [1962], in K. L. Deutsch, W. Nicgorski, *Leo Strauss*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 43-79.
- VEGETTI M. (2009), *La decostruzione del luogo. Spazio pubblico, cittadinanza, architettura in Derrida*, in Id. (a cura di), *Filosofie della metropoli*, Carocci, Roma, pp. 239-64.
- WEBER M. (1997), *La politica come professione* [1919], Armando, Roma.

# Didattica della filosofia



# Il pensiero politico moderno. Un'esperienza di comunicazione filosofica tra pari di *Davide Dodesini*\*

## *Abstract*

How can a teacher introduce modern political philosophy to 18 years old students? The main concepts of modern political philosophy are functional to what can be considered an important skill: citizenship awareness. The article describes groups of students that worked on five main concepts: absolutism, liberalism, the Enlightenment and its political side, women's contribution to political thinking, and democracy. At the end of the research every group created some content (a radio podcast, video, or blog) to be shared with students in the same age bracket and reflect on key political concepts which are still relevant today.

*Keywords:* Modern Political Philosophy, Liberalism, Democracy, Government Legitimacy.

## **1. Il contesto**

Da diversi anni sperimento nelle classi quarte un percorso di apprendimento attivo applicato alle correnti del pensiero politico moderno. Di solito colloco questa attività verso la fine dell'anno, quando ormai la classe ha già lavorato sui temi gnoseologici ed etici della filosofia moderna. In questa fase dell'anno, avendo approfondito le rivoluzioni politiche del Settecento e la loro evoluzione ottocentesca, si possono fare utili raffronti storici e indagare le radici filosofiche di certe idee rivoluzionarie, che tanta parte hanno svolto nel determinare la svolta liberale dell'Europa occidentale.

\* Docente di Storia e filosofia presso l'uis "Garibaldi" di Macerata; membro del Consiglio direttivo della sezione SFI di Ancona; ddode@yahoo.com.

## 2. Lo sviluppo dei prerequisiti

Il primo passaggio è sempre quello di partire dal bagaglio di idee che ciascuno studente porta con sé. Riflettere sulle idee politiche proposte dai filosofi significa mettere in movimento convinzioni che ragazze e ragazzi hanno acquisito a partire dal loro contesto socio-culturale. Il punto di partenza dell'attività è, quindi, un *brainstorming* sul tema del potere. Alle/agli alunne/i viene chiesto di scrivere tre parole che associano all'idea di potere, senza rifletterci troppo. È un gioco che attiva la classe a costruire associazioni di idee e a confrontarsi in una prima discussione libera.

Dalle parole, che possono anche essere raggruppate per affinità di significati, di solito, si ricavano le prime domande. Che cos'è il potere? Cosa lo legittima? Come si costruiscono le gerarchie? Che cosa autorizza l'esercizio di un potere? Quali sono i limiti dell'esercizio di un potere? Che relazione esiste tra l'esercizio del potere e le teorie che lo definiscono? Che relazione esiste tra le idee connesse al potere e gli eventi storici che modificano i confini del potere istituzionalizzato?

Le domande attivano una discussione guidata e consentono una prima ricognizione tematica con raffronti fra temi filosofici ed eventi storici trattati nel corso degli studi, ma soprattutto mettono in luce come, nel corso del tempo, man mano che le società si sono complicate, sia cresciuto il bisogno di sviluppare la riflessione politica, elaborando modelli di giustificazione dei sistemi di potere sempre più articolati e complessi.

Dato che la filosofia politica moderna si rapporta in modo speculare con la storia politica dei secoli XVII-XVIII, questo lavoro di ricerca e discussione favorisce, innanzitutto, l'acquisizione di un vocabolario grezzo di correnti politiche, idee e concetti come: diritto naturale, diritto positivo, libertà, giustizia, sovranità; tutti temi indispensabili per lo sviluppo delle competenze di cittadinanza.

## 3. Il lavoro d'aula: temi, modalità, obiettivi

La classe, composta da 23 studenti di capacità medie e un certo numero di studenti interessati alla disciplina, viene divisa in gruppi. A ciascun gruppo viene affidato il compito di svolgere un lavoro di analisi e raffronto a partire da una delle tematiche proposte: liberalismo (con particolare riferimento ai temi del giusnaturalismo e della filosofia politica di Locke), assolutismo (Hobbes), democrazia (Rousseau), contributo al pensiero politico da parte delle donne (de Gouges, Wollstonecraft)<sup>1</sup>, pensiero politico

<sup>1</sup> Olympe de Gouges, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791); Mary Wollstonecraft, *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct*,

dell'Illuminismo (Montesquieu, Beccaria, Kant, in particolare il testo *Per la pace perpetua*; cfr. Ruffaldi, 2013).

La scelta dei componenti del gruppo si basa su criteri precisi ed è tale da garantire una presenza equilibrata di studenti appassionati alla disciplina e di studenti meno motivati, in un giusto equilibrio di conoscenze e competenze.

La consegna, non troppo dettagliata, è accompagnata da materiale di vario genere (manuali, articoli, riviste, testi) con la richiesta specifica di consultarli accanto alle ricerche su internet.

Al lavoro di gruppo ho dedicato in classe dieci ore, suddivise in blocchi di due; l'aula è stata organizzata in isole di lavoro. Il tempo a disposizione è dedicato alla lettura, al libero confronto fra studenti e con il docente, allo sviluppo guidato di una traccia di ricerca e alla definizione della tipologia di prodotto finale da proporre al resto della classe.

Nella consegna si è specificato che il prodotto doveva avere una forma divulgativa rispondente alla seguente indicazione: *il pensiero politico moderno spiegato ai nostri coetanei*. Un'ulteriore richiesta prevedeva che nella relazione alla classe tutti i membri del gruppo presentassero una loro parte, in modo che ciascuno potesse essere valutato.

All'interno della classe un buon numero di studenti partecipava all'attività extracurricolare di Webzine e Webradio<sup>2</sup>, il che ha orientato, come vedremo, anche la scelta della tipologia di prodotti finali realizzati.

Il ruolo del docente è stato quello di facilitare l'esplorazione dei materiali, di orientare con domande significative e di cercare di districare le matasse di un primo approccio ai temi, che erano perlopiù sconosciuti. Il monitoraggio è stato discreto, finalizzato a conoscere le dinamiche del gruppo e capire come e se la divisione dei compiti fosse equamente distribuita. Sono stati evitati interventi sull'organizzazione del lavoro che i gruppi si sono dati.

La libertà di ricerca e di organizzazione del lavoro, che talvolta inquieta il docente perché teme la dispersione e la perdita di tempo, in realtà si rivela utile all'individuazione di piste di lavoro originali. Pur esercitando un controllo sistematico dell'orientamento delle azioni alla finalità del lavoro, bisogna sempre tenere sotto controllo lo scopo del lavoro, ossia l'acquisizione dei nodi concettuali: è utile lasciare a ragazze e ragazzi la libertà di operare secondo la loro modalità di ragionamento "ipertestuale".

*in the more important duties of life* (1787). Per inquadrare meglio il tema ho fornito il volume De Martino, Bruzzese (1994).

<sup>2</sup> Nell'anno scolastico 2018-19 insegnavo all'IIS "Savoia Benincasa" di Ancona, che da qualche anno ha all'attivo un progetto di scrittura giornalistica e realizzazione di podcast radiofonici. Webzine SB Online: <https://www.savoiaabenincasa.gov.it/magazine>; Webradio SB Onair: <https://www.spreaker.com/user/sbwebradio>; Sito Webradio SB Onair: <https://www.spreaker.com/show/sb-onair>.

Le criticità del *Cooperative Learning* e delle relazioni finali a classe rovesciata (*Flipped Classroom*) si presentano al momento della valutazione del “prodotto finale”, di cui si riesce a considerare in modo obiettivo solo quel che viene reso pubblico e non tutto ciò che ha concorso alla sua realizzazione (gli elementi di processo).

La valutazione si è basata su una Rubrica di valutazione definita a livello di istituto (lavori di gruppo e prodotto multimediale), adattata alla situazione specifica. Le voci considerate per valutare il gruppo sono state: cooperazione, gestione del tempo e rispetto dei ruoli di ciascuno, qualità del lavoro multimediale; la parte della valutazione del singolo ha considerato: l’esposizione e la completezza dei contenuti proposti.

#### 4. Gli esiti

Su cinque gruppi solo uno, il primo che presento, non è riuscito a realizzare, per problemi organizzativi e tecnici, un prodotto multimediale dignitoso, ma ha comunque presentato un testo scritto, che avrebbe dovuto confluire in un podcast radiofonico.

Il gruppo, che doveva lavorare sull’assolutismo, ha deciso di proporre un dialogo, che rappresentasse le idee assolutistiche di Hobbes in rapporto dialettico con quelle di Locke e del liberalismo. Come docente avevo cercato di orientarli a considerare soprattutto le ragioni che conducono Hobbes a elaborare le giustificazioni etico-politiche dell’assolutismo, ma il dibattito modello “Talk show” ha avuto la meglio. La registrazione, avvenuta in parte a casa e in parte a scuola, non è stata montata per incompatibilità dei sistemi operativi e, quindi, mi sono dovuto accontentare di una presentazione verbale dei contenuti rielaborati.

Presento di seguito alcuni stralci dell’intero lavoro.

*Presentatore:* Prima di presentare i nostri ospiti, introduciamo i concetti di assolutismo e liberalismo: l’assolutismo è un regime politico in cui chi regna o chi governa ha un potere assoluto e illimitato e non è quindi soggetto al controllo delle leggi o di altri organismi politici e sociali, mentre, il liberalismo, è il complesso dei principi in cui si esplica un atteggiamento, etico e politico, che considera centrali i problemi della libertà dell’individuo e della sua difesa.

*Tommaso (sostenitore delle idee assolutistiche):* Nel tempo ci sono stati vari esponenti dell’assolutismo. [...] A mio parere, uno dei primi ad aver introdotto, in via teorica, un governo di tipo assolutista fu Platone nel *Politico*, dialogo nel quale descrive come dev’essere il perfetto uomo politico. Secondo il filosofo greco, la risorsa fondamentale di chi governa è la ragione. Chi governa, quindi, non ha bisogno di leggi e deve possedere

unicamente la capacità di governare, la cosiddetta “scienza regale”. Pertanto il buon politico deve essere in grado di unificare e mescolare gli elementi che compongono una comunità con la giusta misura; detto questo, non bisogna confondere la tirannide con l’assolutismo, perché quest’ultimo si richiama a un principio di legittimazione che giustifica l’autorità e subordina l’opera di governo alla realizzazione del benessere collettivo, mentre la tirannide non ha giustificazione.

Un altro importante esponente che assocerei all’assolutismo è Niccolò Machiavelli.

Machiavelli da uomo del Cinquecento è lontanissimo da qualunque visione democratica dello Stato. Nell’opera *Il Principe*, emerge che lo Stato è un dominio esercitato da alcuni uomini sulla massa. Il fine principale del politico, non è tanto il “bene comune” o la giustizia nei confronti dei cittadini, quanto la sopravvivenza dello Stato stesso, per la quale il principe è legittimato a usare anche la violenza e la frode.

Questo tipo di governo può sembrare egoistico e scorretto ma, dovete ammettere, che non è del tutto inefficace; un modello di governo assolutista è sicuramente il regno di Luigi XIV e va riconosciuto che è stato un governo che ha portato prosperità e ricchezza alla Francia [...].

Sicuramente l’assolutismo è stato fondamentale per definire le basi della nostra società e per trasmetterci dei forti ideali per mantenere stabile il nostro sistema.

*Presentatore:* Grazie Tommaso per averci esposto il tuo pensiero. Ora, diamo il benvenuto al nostro secondo ospite: Nicholas.

Nicholas, cosa pensi riguardo agli ideali assolutistici, condividi le opinioni di Tommaso?

*Nicholas (sostenitore degli ideali liberali):* Buongiorno a tutti e grazie per l’invito. Beh, io e Tommaso abbiamo sicuramente opinioni contrastanti. Mi considero infatti sostenitore di ideali opposti all’assolutismo. Nel corso dei miei studi ho sviluppato un interesse per le idee liberali. Come giustamente hai introdotto tu prima, il liberalismo è una dottrina impostata sulla difesa dei *diritti individuali*, considerati come naturali e indicati come fine ultimo, unica giustificazione dell’esistenza di un’autorità pubblica. Se prendiamo in considerazione la storia moderna, possiamo dire che il paese che, per primo, andò contro il modello assolutistico fu l’Inghilterra, anche grazie al contributo di personaggi come il poeta John Milton, ad esempio quando rivendica la libertà di pensiero e di stampa.

Il massimo esponente del liberalismo fu il filosofo John Locke. Egli affermò, nei suoi *Trattati sul governo*, che gli uomini nascono liberi per natura e che nessuno può essere privato dei diritti, fornendo così le basi della concezione politica liberale. Dopo lo stato di natura (considerato in

una maniera opposta a quella pessimistica di Hobbes) l'uomo sottoscrive una specie di contratto con i suoi rappresentanti politici, da cui trae origine uno stato deputato a garantire il diritto alla vita, alla sicurezza, alla proprietà e alla certezza delle leggi. Per fare questo, lo stato deve realizzare una separazione dei poteri: legislativo, esecutivo e giudiziario. Per Locke e per i liberali l'autorità nasce da quell'originario contratto sociale. Non è dunque frutto di una discendenza dinastica, ma non è neppure un'abdicazione ai propri diritti: è semplicemente una delega con la quale i cittadini affidano la loro difesa a un'autorità legittimata a esercitare il potere.

*Presentatrice:* Tornando a te Tommaso, dopo averci spiegato l'ideale assolutistico in linea generale e analizzato la sua evoluzione nel corso del tempo, qual è secondo te, il filosofo che è riuscito a ritrarre al meglio le idee assolutistiche?

*Tommaso:* Questa è una bella domanda!! Sicuramente il filosofo che incarna e testimonia questo pensiero politico è Thomas Hobbes.

Per Hobbes, l'uomo tende ad affermare il proprio diritto su tutto. Per questo l'uomo, nello stato di natura, non è buono, ma un *homo homini lupus*, ossia "lupo verso l'altro uomo" e vive in un perenne stato di guerra contro tutti. In questa condizione, però, l'esistenza di ognuno è perennemente minacciata. Per uscire da questa situazione, viene stretto un patto in virtù del quale ognuno si spoglia dei propri diritti, affidando al sovrano il potere di definire il bene e il male e di dettare le norme. Il potere del sovrano deve essere assoluto, perché, in caso contrario, la stabilità del patto sarebbe continuamente compromessa. Se ci fossero più organi di potere, come sostiene il liberalismo, questi potrebbero entrare in conflitto fra loro e ciò porterebbe disordine e non ci sarebbe più la pace. [...]

Noi vi abbiamo dato le informazioni di base per poter decidere quale sia, secondo voi ascoltatrici e ascoltatori, la forma di governo migliore. Adesso la decisione spetta a voi... siete *assolutisti* o *liberali*?

Il secondo gruppo ha lavorato sul tema della democrazia, con particolare riferimento al pensiero di Jean Jacques Rousseau. La scelta del prodotto è ricaduta di nuovo su un podcast radiofonico – stavolta realizzato e montato in modo completo – nella forma del dialogo immaginario fra Platone e Rousseau. Il prodotto è fresco, approfondito e con un carattere a tratti scanzonato, senza tuttavia perdere rigore nel riferire le idee contrapposte dei due filosofi<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Poiché il prodotto è risultato ben fatto, si è proceduto alla sua pubblicazione sulla piattaforma della Webradio SB Onair in modo da renderlo accessibile a chi segue le attività della webradio: <https://www.spreaker.com/user/sbwebradio/dialogoplatonerousseau>.

Riporto di seguito qualche passaggio significativo.

*Presentatrice:* [...] Il tema che vorremmo affrontare qui con voi oggi è la democrazia. Che cos'è la democrazia? Quando si usa la parola democrazia si intende "governo del popolo", ovvero un sistema in cui la sovranità è esercitata, direttamente o indirettamente, dalla popolazione. Ciò che ci incuriosisce sapere, ora, è cosa ne pensano i nostri ospiti a riguardo... Rousseau vorresti esporci le tue considerazioni?

*Rousseau:* Beh io credo che la democrazia sia l'unica forma di governo possibile, è l'unico strumento che garantisce all'uomo la libertà all'interno dello Stato. Grazie alla democrazia si emanano le leggi, prodotto della volontà generale tramite il voto, che sintetizza il volere delle maggioranze. Democrazia significa aggregare in una sintesi ciò che i singoli voti esprimono. Bisogna fare in modo che nello Stato l'uomo sia libero, felice e uguale nei diritti.

*Platone:* Io penso che la democrazia sia fondamentalemente "il governo dei demagoghi". In essa si assume l'uguaglianza fra gli uomini ignorando il valore del loro sapere; essa è inevitabilmente destinata a degenerare nella più terribile fra le forme di governo: la tirannide. L'eccesso di libertà induce i cittadini a consegnarsi a un demagogo, il quale sollecita i loro desideri irrazionali, ottenendo consenso e potere, trasformandosi in tiranno, ed eliminando tutte le libertà della democrazia. [...] La democrazia non è una forma di governo stabile e degenera facilmente in dispotismo se qualche cittadino ambizioso utilizza questo strumento delicatissimo per i propri personali interessi.

*Presentatrice:* Non so se ho capito bene...

*Platone:* Mi spiego meglio. Immaginate ora un dibattito elettorale tra due candidati: un medico e un proprietario di un negozio di dolci. Il venditore di dolci direbbe del suo rivale: «guardate, questa persona vi ha arrecato molti mali, vi danneggia dandovi pozioni amare e vi dice di non mangiare e bere quello che volete, non vi servirà mai numerose e varie piacevolezze come farei io». Credete che il medico avrebbe argomenti più efficaci? La sua risposta potrebbe essere: «a causa dei vostri problemi io vado contro il vostro desiderio per aiutarvi...»; non scatenerebbe forse un putiferio tra i votanti?

*Rousseau:* Ma io parlo di democrazia diretta come miglior forma di governo. Intendo dire una forma di governo nella quale i cittadini possono, senza alcuna intermediazione o rappresentanza parlamentare, esercitare direttamente il potere legislativo. [...]

*Presentatrice:* Oggi poi il discorso si è riaperto grazie allo sviluppo dei computer e di Internet. Con queste nuove tecnologie si sta palesando, sempre di più, la possibilità di gestire un grande "parlamento virtuale", per tutti gli aventi diritto.

*Rousseau*: Certamente, e l'unico modo per formare correttamente la volontà generale è quello della partecipazione di tutti i cittadini all'attività legislativa, come accadeva nella *polis* greca [...]

*Presentatrice*: Platone sei d'accordo?

*Platone*: se voi vi steste apprestando a intraprendere un viaggio per mare, chi vorreste al comando della nave? Chiusunque, o persone istruite sulle regole e le esigenze della navigazione?

*Presentatrice*: Beh, direi ovviamente persone istruite.

*Platone*: Perché allora continuiamo a pensare che chiunque sia in grado di governare un paese? [...] Lasciare il voto alla cittadinanza senza un'adeguata istruzione è irresponsabile come metterla su un trireme verso Samo durante una tempesta.

*Presentatrice*: giusto. Siamo abituati a pensare alla democrazia come qualcosa di generalmente buono [...] siamo convinti che votare sia diritto di ogni cittadino, ma sarebbe giusto che l'esercizio di tale diritto sia guadagnato; bisognerebbe verificare che i votanti siano in grado di esprimere un giudizio informato, una preferenza basata sulla conoscenza e non su preconcetti o sull'influenza di terzi, magari tramite un "patentino civico" per essere ammessi nelle cabine elettorali.

*Rousseau*: non sono affatto d'accordo. Come ho già spiegato nel mio libro *Il contratto sociale* (che potete trovare sul sito ... con uno sconto del 15%), il voto è un diritto inalienabile e come tale prescinde dalla legge. [...] Il mio libro propone di ricostruire *ex-novo* la società sulla base di un patto [...]. Da questa unione si forma, tramite il voto, la volontà generale, che è la norma suprema a cui tutti devono obbedire.

Il terzo lavoro è un video con al centro una conversazione costruita sulla falsariga dei *Salons* settecenteschi che vede protagonisti: Rousseau, Hume, Kant, Beccaria e Montesquieu. Anche qui il linguaggio è leggero, ma gli argomenti vengono trattati con attenzione. La resa divertente dei singoli personaggi serve a catturare un pubblico di coetanei. I temi trattati sono diversi: ruolo delle punizioni e la loro relazione con le leggi, la critica alla tortura e alla pena di morte, la divisione dei poteri, il giusnaturalismo e l'inalienabilità dei diritti, la relazione tra cultura, leggi e popoli. Nel tipico stile del dibattito fra intellettuali, tutti sono contro tutti, ma alla fine del video Cesare Beccaria trova il tratto comune a tutti i filosofi riuniti nel salotto: la lotta al dispotismo. Il filmato si chiude con un incoraggiante, unificante ed entusiastico: "Abbasso il dispotismo!"

Il quarto gruppo si è posto come scopo quello di recuperare il contributo al pensiero politico moderno da parte delle donne. Il protagonismo femminile settecentesco, soprattutto prima e durante la Rivoluzione francese e nel dibattito politico inglese, ha suscitato nei componenti del gruppo la necessità di recuperare le radici antiche e medievali di questa presenza e di spaziare anche oltre i termini temporali assegnati, fino ad arrivare ad accennare al contributo filosofico delle donne nel Novecento.

Il prodotto è stato un lungo podcast radiofonico, registrato nella forma del quiz con tanto di telefonate in diretta. La redazione della radio ha deciso di proporre il podcast a puntate e, per ora, ha pubblicato solo quella relativa al periodo antico e medievale<sup>4</sup>.

*Conduttore:* Buonasera ascoltatori, eccoci tornati alla vostra rubrica preferita.

*Co-conduttrice 1:* eccoci di nuovo qui, alla stessa ora... mi raccomando prenotatevi per il quiz che inizierà a breve. Silenzio...

Iniziamo con il gioco! Chi sono i primi concorrenti?

*Concorrente 1:* Pronto? Laura? Sono Maria Luisa.

*Co-conduttrice 1:* Ehm... signora qui non c'è nessuna Laura. Stiamo iniziando il gioco settimanale che propone la nostra radio a tutti coloro che chiamano il nostro numero. Vuole giocare con noi?

*Concorrente 1:* Va bene, tanto le mie amiche del bar non stanno giocando a briscola.

*Co-conduttrice 2:* perfettooo! Vediamo chi è il prossimo concorrente.

*Concorrente 2:* Ciao sono Faustino, ho 43 anni, sono di Pizzo Calabro e sono un critico d'arte.

*Conduttore:* Benvenuti cari concorrenti a "QuiSiQuizzallQuiz". Le domande di oggi riguarderanno le donne del passato<sup>5</sup>.

A seguire riporto un passaggio sul tema delle donne fra XVI e XVII secolo.

*Conduttore:* passiamo ora alla domanda bonus alla quale potrete rispondere entrambi: parliamo di filosofe...

*Co-conduttrice 2:* Chi rivolse i suoi più grandi interrogativi a Cartesio?

*Concorrente 1:* ahhhhh sì ovvio, Elisabetta di Boemia.

<sup>4</sup> <https://www.spreaker.com/user/sbwebradio/quiziantichita>.

<sup>5</sup> La prima parte è ascoltabile al link su riportato.

*Conduttore*: suo padre era il re di Boemia, ma perse una guerra e fu costretto a lasciare il suo regno. Quando Elisabetta crebbe, la sua famiglia, ancora esule, le propose un matrimonio vantaggioso, che lei rifiutò. Sconsolata, ma molto talentuosa negli studi classici e filosofici, rivolse i suoi interrogativi angosciosi a quello che allora era un noto filosofo: Renato Cartesio. Cominciarono così a scriversi spesso, e questo scambio stimolò molto Cartesio che le dedicò una sua opera: *Le passioni dell'anima*. Elisabetta, fra le altre cose, gli chiese: «Mi spieghi, per favore, come l'Anima di una persona, che è fatta di sostanza esclusivamente pensante, cioè spirituale e non materiale, può causare le azioni del corpo materiale attraverso la volontà?». Cartesio rispose a questa difficile domanda con una strana e anche un po' supponente sciocchezza incentrata sull'analogia del rapporto tra corpo e anima con quello tra peso e pesantezza. Elisabetta, che non aveva peli sulla lingua, rispose dicendo che non era affatto convinta, e che per lei era più facile pensare che anche l'anima avesse caratteristiche tipo "materialità ed estensione", piuttosto che accettare l'idea che una cosa immateriale come l'anima potesse muovere la materia del corpo. C'è chi sostiene che questa espressione di Elisabetta sia la prima formalizzazione del Fisicalismo, la teoria filosofica secondo cui tutto, compresi i fenomeni della mente umana, sono una manifestazione del mondo fisico.

*Co-conduttrice 1*: ottima risposta e grazie della spiegazione al conduttore... ma ora torna a fare le domande, che il gioco è ancora aperto.

*Conduttore*: bene, ancora una domanda bonus: «le donne avranno pur diritto di salire alla tribuna, se hanno quello di salire al patibolo», chi pronunciò questa frase?

*Concorrente 2*: Wollstonecraft.

*Concorrente 1*: ma nooo, ignorante... È Olympe de Gouges.

*Co-conduttrice 1*: esatto, è proprio lei. Fu proprio questa la sua ultima frase, pronunciata prima di essere ghigliottinata, colpevole di aver attaccato la deriva illiberale, che aveva assunto la Rivoluzione Francese, proprio lei che aveva aderito con entusiasmo e fu una forte sostenitrice dei diritti di tutti coloro che avevano subito ingiustizie. Una martire del libero pensiero su cui si cercò di gettare fango sin da quando fu arrestata. La motivazione della sua condanna a morte fu: «per aver dimenticato le virtù che convengono al suo sesso ed essersi immischiata nelle cose della Repubblica». Olympe fu autrice raffinata di testi teatrali, oggi purtroppo dimenticata, combatté sempre contro i pregiudizi e contro la censura della libertà di pensiero, tanto da pagarne le estreme conseguenze sino alla condanna a morte, e solo perché aveva osato proporre alla Francia di scegliere, con libere elezioni, fra tre forme di governo: repubblicano, federale e

monarchico. Nella sua vita subì pregiudizi maschili e, nello stesso tempo, una certa ostilità da parte delle donne e dopo la sua esecuzione venne ricordata soprattutto come una donna dai facili costumi. Bisognerà attendere la fine della Seconda guerra mondiale perché esca dalla caricatura e dall'aneddoto. Lei fece della difesa dei diritti delle donne un compito che assolse con ardore. Rivolgendosi a Maria Antonietta scrisse la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, nella quale afferma l'uguaglianza tra i due sessi, insistendo perché si restituiscano alla donna quei diritti naturali che la forza del pregiudizio le aveva sottratto. [...]

*Conduttore*: bene, continuiamo. Altra domanda bonus così il signor Faustino può rifarsi: Quale filosofa riteneva che l'istruzione era un diritto anche per le bambine?

*Concorrente 2*: Ovviamente stiamo parlando di Mary Wollstonecraft, una filosofa e scrittrice britannica, considerata la fondatrice del femminismo liberale. Si rese indipendente con il proprio lavoro. È nota soprattutto per il suo libro *A Vindication of the Rights of Women*, nel quale sostenne che le donne non sono inferiori per natura agli uomini, anche se la diversa educazione a loro riservata nella società le pone in una condizione di inferiorità e di subordinazione. Uno degli argomenti centrali del suo testo è l'educazione: Wollstonecraft lamentò che la scarsa istruzione concessa alle bambine mirasse al raggiungimento di caratteristiche come grazia, tenerezza, delicatezza e raffinatezza del gusto, e non a rendere le bambine esseri umani degni di rispetto. [...] Un'educazione ideale renderebbe le bambine il più indipendenti possibili, sia da un punto di vista fisico che psicologico. [...]

*Conduttore*: siamo arrivati al termine del gioco. Ultime domande bonus: Qual è il nome dell'opera più celebre di Simone de Beauvoir, figura centrale del movimento femminista contemporaneo, sia dal punto di vista sociale che morale?

*Concorrente 1*: nel 1949 pubblica il suo più importante testo *Il secondo sesso* che è una delle opere più celebri del movimento femminista e ancora oggi oggetto di studio. Scrittrice, filosofa e docente, nonché la mia filosofa preferita, Simone De Beauvoir, nasce a Parigi nel gennaio del 1908 da una famiglia alto-borghese. Riceve un'educazione molto rigida e severa. Si iscrive alla facoltà di filosofia. Diventa atea. Durante gli anni universitari entra a far parte del partito socialista e frequenta diversi ambienti intellettuali che arricchiranno le sue conoscenze. De Beauvoir è una filosofa della corrente esistenzialista, per la quale l'esistenza ovvero le cose che non possiamo modificare come la nostra provenienza familiare, il luogo in cui nasciamo precede l'essenza, cioè tutto ciò che può essere modificato con la nostra volontà. L'esistenza può essere accettata in maniera passiva

oppure modificata con la volontà e la caparbietà. La condizione di subordinazione della donna è stata causata da secoli di condizionamenti storici, culturali, economici. La sua citazione più famosa è «Donne non si nasce, ma si diventa». Per de Beauvoir la condizione penalizzante della donna è causata anche da una loro scelta che la via dell'immanenza, cioè l'accettazione dei preconcetti e delle impostazioni mentali che attribuiscono alla donna ruoli prestabiliti, induce e rafforza. La donna, invece, dovrebbe avere il coraggio di intraprendere la trascendenza e scegliere di non arrendersi alla propria condizione partecipando al cambiamento del mondo.

[segue una domanda su Hannah Arendt].

L'ultimo gruppo ha svolto un lavoro sui temi del liberalismo, che ha poi reso nella forma del Blog. Durante la presentazione al resto della classe ogni componente del gruppo ha presentato la propria parte secondo l'articolazione del blog stesso: *Le origini del liberalismo*, *Che cos'è il liberalismo?*, *Il liberalismo secondo John Locke*, *Le critiche di Karl Marx al liberalismo*<sup>6</sup>.

Come già anticipato, non è stato semplice gestire la presentazione dei lavori e neppure valutarli. È consigliabile pertanto organizzare il lavoro in modo da avere tempi distesi e ben calibrati al fine di valorizzare e mettere in luce pregi e difetti di quanto le/gli studentesse/studenti hanno saputo costruire insieme, con la loro buona dose di autonomia e originalità. Il risultato, comunque, è stato quello di vivere un gruppo classe coinvolto nell'attività, dedito a selezionare le informazioni necessarie a rendere accessibili alcuni concetti della tradizione filosofica aggiornandoli in forme comunicative più immediate e comprensibili per il gruppo dei coetanei. Ovviamente ci sono diverse semplificazioni e qualche forzatura dei contenuti, che, con tempi più distesi, avrebbero potuto essere occasione di riflessione sul senso della citazione, sulla sua correttezza e sul rischio di approssimazione, banalizzazione o fraintendimento della posizione del pensatore o della pensatrice considerati.

### Nota bibliografica

DE MARTINO G., BRUZZESE M. (1994), *Le filosofe*, Liguori, Napoli.

RUFFALDI E. (2013), *Quattro classici della filosofia moderna: Discorso sul metodo, Ricerca sull'intelletto umano, Contratto sociale, Per la pace perpetua*, Loescher, Torino.

<sup>6</sup> Si veda il blog: <https://matildeiacobucci.wixsite.com/ilmiosito>.

# Spazio recensioni



# Recensioni

L. Rossetti, *Convincere Socrate*, Diogene Multimedia, Bologna 2017, 110 pp., € 10,00.

Non inganni la leggerezza di questo libretto: piccolo formato, non molte pagine, forma teatrale non lo rendono *di poco peso*. Il titolo rinvia al tema di fondo: è ricostruito il tentativo degli amici di Socrate di persuadere il maestro, dopo la condanna del 399 a.C., a fuggire dal carcere corrompendo le guardie e approdando in Tessaglia.

Rossetti dà al testo precisa fondatezza storica: sia nella Scena I, dove Socrate chiude la sua difesa in tribunale, sia nell'*Appendice*, cura la precisione storico-documentale della vicenda, proponendo piantine, fotografie (perfino dei *pinakia*, *password* dei giudici per adire al processo, e delle *psephoi*, pietre da deporre nelle urne per votare) e usando i ruoli giuridici di allora (il *grammateus*, i due *hypogrammateis*, i giudici popolari, l'uomo della cicuta, gli accusatori). Tale minuzia ricostruttiva dice a chi leggerà il testo, lo ascolterà o lo reciterà, come già fatto da studenti superiori e universitari: «questo *non è inventato, è accaduto: ecco le prove*».

Dunque coscienza, tinta di lieve ironia, di scrivere una *fiction* e insieme cura per la base documentale di questo *divertissement*: solo avendo letto e assai meditato la letteratura socratica (i molti *logoi sokratikoi* restatici, spesso in frammenti), come Rossetti fa da tanto, si sa scrivere un testo così, dove ogni personaggio, battuta, cenno si radica nelle fonti ed è ri-usato però con voluta levità. Tale scrittura pesante-leggera, *expertise* da vero *senior*, è anche il taglio dei *logoi sokratikoi*, la cui forma dialogica, le voci di personaggi davvero esistiti, l'opporsi di tesi diverse erano *un teatro teso a veicolare problemi filosofici*: il libretto è *anch'esso* un *logos sokratikos*, scritto 2 millenni dopo i suoi archetipi e che ne imita lettera e spirito.

Nella Scena II, in casa di Critone, gli amici discutono per “convincere Socrate” a prestarsi al tentativo di salvarlo e nella III, prima col solo Critone poi con gli altri, egli prevale nel trattare l’onerosa opzione propostagli morte-fuga *a modo suo*. Il testo si chiude su una certezza – che Socrate *non* fuggirà – e su una speranza – che la scelta di restare e morire, *folle* per gli altri, sia non solo coerente con la vita fin lì da lui vissuta, ma anche l’unica *ragionevole*. Dunque sono le motivazioni degli uni e dell’altro a opporsi in un agone da teatro greco.

Gli amici si angosciano per l’esito del processo, la cui colpa sarebbe però di Socrate: riconosciuto colpevole di non credere negli dèi poliadi e di corrompere i giovani, egli non solo, da «persona perbene», ha rigettato le accuse, ma si è proclamato «un cittadino utile alla *polis*», meritevole perciò di un premio, il pasto gratuito coi Pritani e gli eroi della città. Solo per compiacere gli amici si è adattato a chiedere, come pena alternativa a quella dell’accusa, una multa di 30 mine. Col cenno al premio, Socrate avrebbe maldisposto i giudici (a p. 29 uno lo dice apertamente) facendoli pendere per la condanna capitale proposta da Anito.

Di tutto ciò, nella Scena II, gli amici non si danno pace: Adimanto (p. 33) non «gliela perdonerà», a Socrate, d’essersi fatto condannare facendo far loro «una figura da buoni a nulla»; per Apollodoro (p. 34) egli si è «andato a complicar la vita da solo... con la testa dura che ha»; Platone (p. 35) nota ch’è «fatto apposta per spiazzarci», lui, che, «mite e remissivo, è ... un guerriero delle parole»; Critone poi gli chiederà (p. 51) “chi” abbia maldisposto i giudici: ma prima, architettando la fuga, chiarisce il punto degli amici (p. 36): «noi siamo diversi e ci vergogniamo per come sono andate le cose».

Essi sentono dunque come un *obbligo* che si agisca e presto, perché la nave sacra sta tornando da Delo e in breve attraccherà al Pireo: il periodo di sospensione delle condanne a morte è finito e Socrate dovrà bere la cicuta. Nessuno fra quanti gli son vicini capisce le sue ripulse, men che meno Santippe, che, nella Scena III, sbotta che non le importa del suo ragionare; ma Apollodoro non cede: «bisogna spiegargli proprio perbene» il progetto e Critone andrà all’alba al carcere, pur sapendo che «la cosa più difficile è convincere uno come lui» (p. 41).

Socrate è quello noto pur nella diversità delle testimonianze: quello che (p. 12) non supplica i giudici, perché mostrerebbe di crederli pronti a cambiar idea e dunque di stimarli poco; quello che non accetta la condanna, poiché sa di non aver commesso crimini e di non essere «tutto ‘sto gran pericolo» per Atene (p. 20); quello, soprattutto, che rivendica il *suo* modo di vivere, girando per la città, interrogando i concittadini e mostrando loro (p. 21) «che sono in disaccordo con se stessi», per cui li fa soffrire, ma non compie, così, alcun reato. Ma il Socrate più “Socrate” è

quello che rifiuta la fuga (Apollodoro l'attenua in «organizzare l'esilio»; p. 39). Quando Critone lo informa (p. 47) del «modo migliore di evitar questa, che per noi sarebbe una disgrazia e una vergogna», egli si stupisce: «voi avete deciso che cosa devo fare io?» e si chiede (p. 54) se gli amici conoscano come ragiona.

È il tratto su cui Rossetti investe di più: Socrate *non si fa imporre da altri il suo stile di vita*, non l'ha fatto né inizierà a farlo ora, né può «diventare d'improvviso un altro uomo» (p. 60); c'è chi lo stima (p. 53) e certo non perché lo crede un corruttore di guardie; non agisce per denaro e convenienza (p. 56) e perfino i muri della prigione sanno che non fuggirà (p. 57). Il progetto degli amici è «un imbroglio» (p. 59), una «congiura» (p. 67), una «porcheria» (p. 79) ed egli chiede loro perfino per favore (p. 67) di non insistere a proporlo.

È Fedone a concedere ch'essi «non possono decidere al posto suo» (p. 68), ricordando che Socrate aveva rifiutato il bel *logos* difensivo scrittogli da Lisia: meglio allora cambiar tema e passare il tempo che resta «in un modo che lui possa gradire» (p. 69).

Inizia la parte più coinvolgente: vi si dibattono la morte e la paura che tutti ne abbiamo e che Socrate, invece, è giunto a vincere, *tanto da non capir neppure più la ragione per cui se ne debba avere*: «*perché* dovrei temere di morire?» (p. 63) chiede a Fedone, come aveva chiesto a uno dei giudici (p. 30) e come ripete: «Fedone, spiegami *perché* dovrei avere tutta 'sta paura» (p. 62).

Le opzioni ora sui piatti della bilancia sono, su uno, una fuga ingannevole cui prestarsi subito (vivere facendo ingiustizia), sull'altro una morte da accettare subito (morire per non farla). Ma Socrate, se sarebbe nuovo agli inganni, non lo è invece alla coerenza e all'autogoverno ch'essa suppone: «è una vita», Rossetti gli fa dire, «che mi esercito a controllar me stesso, a decidere io come voglio essere e cosa voglio fare... *voglio restare sereno e so farlo*» (p. 30). Perciò se deve morire morirà, «ma decido io *come vivere* fino a quel giorno» (p. 31). La questione non è che si debba – tutti – morire, «questo è sicuro, qui non c'è nessun forse» (p. 70): «l'importante non è che si muore, ma *come si vive*» (p. 46).

Questa difficile basilarietà del *come vivere*, dove sta tutta l'autonomia di cui l'uomo dispone, resta vera quale che sia l'ipotesi poi fatta sul *post mortem*: che tutto finisca, o invece ch'esistano gl'inferi e che anche là si chieda coerenza; che si sogni «un luogo ombroso, sotto grandi alberi» (p. 73), dove ritrovare chi è morto prima di noi; che l'anima, deputata a guidare il corpo per l'intera vita (p. 83), morendo lo lasci lì, «immobile» (p. 91), sfilandosene via a partir dai piedi lungo il percorso desensibilizzante della cicuta (pp. 82-3), lasciandolo come i serpenti fanno con la pelle (p. 90), o come l'albero che, fatta cader la mela, continua a vivere (p. 92).

Socrate non si assicurerà un altro po' di vita con una fuga ingiusta, perché sa «vivere meglio di così», cioè facendo quanto può credere giusto, e perché ama, finché può, «continuare a vivere così» (p. 76).

Le opzioni degli amici e del maestro confliggono tanto che a ognuno l'alternativa pare «folle»: 5 volte nel testo torna un verso di Omero (*Odissea*, XXIII 11), quello dove Penelope, avvertita dalla nutrice Euriclea che Odisseo è tornato e ha battuto i Proci, le oppone incredula: «ti hanno fatto *impazzire* gli dèi». Follia è non saper più vedere ciò che tanto si è desiderato e per cui si è sofferto e che pure, ora, è reale, sotto i propri occhi purché li si giri dal lato giusto.

Lo rileva Socrate 3 volte per chi parla di fuga: «Povera Euriclea, gli dèi ti han tolto il senno», dice a Critone (p. 48) e agli amici insieme (pp. 52 e 53), eccependo che tutti siano ammatiti: pazzi nel non vedere che *altra* è la salvezza che pure desiderano per Socrate. Lo ripete a lui Santippe (p. 65): «solo un pazzo» rifiuterebbe la fuga per restare a morire. E lo ripropone Critone come problema: «vorrei capire una cosa, a chi gli dèi han tolto il senno, *chi di noi è la nuova Euriclea*» (p. 68). Ma per lui «è chiarissimo. Gli dèi han tolto il senno a te, [Socrate], non a noi».

Ma la soluzione non era allora né è oggi chiara. Ancora dobbiamo chiederci chi sia la nuova Euriclea, chi di noi sia “folle” perché infedele a *una vita davvero umana*: come Socrate dobbiamo chiederci se non lo sia chi, come i suoi amici, non sa vedere ch'essa non sta nel vivere biologico, nel suo durare a ogni costo, ma semmai nel *come* si viva.

Gratitudine a Rossetti per un testo leggero per riproporre un tema grave. Non solo ai *seniores* cui la vita, già lunga, impone di averne contezza; ma soprattutto ai giovani che, recitando questo testo, potranno ragionare su chi sia la nuova Euriclea: una pazza che dice parole insensate, oppure una degna di fede, se, come Socrate, avverta una salvezza difficile da vedere ma pure vicina, «vivibile (*biotós*)» (Platone, *Apologia*, 38a) da chi voglia davvero vivere da essere umano.

Linda Napolitano

AA.VV., *Back to the Ancient Questions? Tornare alle domande degli antichi?*, in “Teoria”, 38, 2018/1 (Terza serie XIII/1).

Le domande poste dagli Antichi ammettono soluzioni differenti da quelle suggerite dalla storia del pensiero? E, se così fosse, tali diverse risposte prospettano percorsi innovativi per la riflessione filosofica attuale? I contributi che compongono l'ultimo fascicolo di “Teoria” costituiscono un tentativo di risposta a questi interrogativi, come riferisce Adriano Fabris nella *Premessa* del volume.

A un'attenta lettura della ricca e interessante miscellanea, è possibile individuare alcune declinazioni del tema dell'attualità degli Antichi. Una di esse è indubbiamente rappresentata dall'efficacia contemporanea dell'insegnamento morale dei filosofi dell'antichità. Su di questa si concentra, per esempio, il saggio *Socrates and the Ti Esti Question*, in cui Kennet Seeskin sostiene che l'incapacità di rispondere alla domanda posta da Socrate su che cosa sia l'*arete*, testimoni, da un lato, la superficialità dei più, che agiscono seguendo opinioni senza fondamento, e, dall'altro, la difficoltà di raggiungere una conoscenza esaustiva delle questioni etiche fondamentali. Misurarsi con l'interrogativo socratico, in questo senso, può rivelarsi un'operazione utile ancora oggi per tentare di agire in modo moralmente retto. Intorno al medesimo *focus* si raccolgono i tre interessanti contributi di Bruno Centrone, *Sulla precipitazione* (propeteia): *attualità della saggezza degli antichi* (in cui si evidenzia come la frenesia della società odierna possa essere contrastata, appunto, proprio dal potenziale terapeutico dei modelli comportamentali proposti dagli Antichi), di Maria Benedetta Saponaro (che, in *An Antidote to Banal Society*, sostiene che l'abuso non ponderato della tecnologia causi, oggi, la diffusione di una «cultura della banalità del male» e che mostra come l'insegnamento socratico risulti risolutivo, perché invita a «pensare» per contrastare il processo di «reificazione della persona») e di Orietta Ombrosi che, in «*Se i profeti irrompessero per le porte della notte*». *Una rilettura filosofica contemporanea del profetismo*, rileva come i profeti biblici parlino anche all'uomo contemporaneo (il quale, infatti, sentendosi smarrito, continua a cerca sé stesso in un'alterità trascendente).

Un secondo filone tematico-concettuale permette di intrecciare alcuni contributi a carattere comunicativo-linguistico. Tra di essi, ad esempio, troviamo *Etica e immagine metaforica nel mondo contemporaneo. Evocazione dall'antico* di Veronica Neri. L'Autrice sottolinea l'esigenza di riflettere sul linguaggio iconico, forma comunicativa molto utilizzata nella nostra società, che può rivelarsi veicolo di valori morali e che dunque risulta essere fondamentale per esprimere correttamente il contenuto delle immagini al fine di realizzare comportamenti retti. Dal canto suo, Andrina Tonkli-Komel, in *The Dynasty of Logos. Gorgias' Fight for Helen*, riconosce il valore della riflessione gorgiana circa la potenza persuasiva del *logos*, inteso come strumento che plasma le menti e impone una verità. Da qui la necessità che il buon retore proponga visioni alternative alla versione tradizionale dei fatti, se intende avvalorare una tesi controcorrente. All'interno della medesima cornice tematico-teorica si colloca il contributo di Alessandro Prato, in *La buona argomentazione: Aristotele nostro contemporaneo*. Lo studioso analizza la teoria aristotelica delle fallacie logiche alla luce degli approfondimenti di Locke e Bentham, per mo-

strare che tali meccanismi “fuorvianti” sono profondamente radicati nella comunicazione pubblica contemporanea. Infine, in *“Seeing for oneself”: The significance of Herodotus’ Histories for intercultural research*, Flavia Monceri asserisce che il metodo dell’*autopsia* (“vedere se stessi”), utilizzato da Erodoto, possa rappresentare una valida alternativa al paradigma scientifico della Modernità, nell’ambito degli studi storici e interculturali. Infatti, nonostante il rischio di distorsioni, tale metodo assicura un’indagine meno asettica perché basata sull’esperienza diretta del ricercatore e ciò potrebbe essere letto anche come un invito per gli studiosi contemporanei a svolgere indagini in prima persona.

Un diverso filone, invece, permette di intrecciare gli interventi relativi all’ermeneutica dei testi antichi come *Socrate interrotto? L’Eutifrone di Platone* di Robert W. Wallace. Qui l’Autore ipotizza che il ritratto di Socrate proposto nell’*Eutifrone* sia veritiero ma che, data l’inefficacia difensiva dall’accusa di empietà, Platone decida di “interrompere” il dialogo, (che, infatti, è aporetico), e di scrivere l’*Apologia*, in cui delinea una difesa più incisiva del maestro. Inoltre, nel saggio intitolato *Convenant Lawsuits and Repentance: Albert the Great on Isaiah 1-3*, Stefano Perfetti tenta di capire se, nonostante l’utilizzo della traduzione in latino della Bibbia e l’evidente filtro del Cristianesimo, Alberto Magno, teologo domenicano del XIII secolo, colga il senso originale del libro di Isaia e ricostruisca il processo di auto-consapevolezza del popolo ebraico nella forma di una contesa giuridica con Dio.

Un ultimo filone collega i contributi che, in modo originale, tentano di rileggere il pensiero antico sulla base di alcuni dibattiti teorici contemporanei. Per esempio, in *L’identità attraverso il tempo: le origini antiche del dibattito moderno*, Francesco Ademollo propone un collegamento tra controversie antiche e moderne intorno alla permanenza degli oggetti sensibili nel divenire. In particolare, lo studioso mostra che alla posizione di Platone, affine al *quadrimensionalismo* (secondo cui gli enti sono composti di “parti temporali” simili, cioè differenti a ogni istante, e quindi non preservano la loro identità nei cambiamenti) si oppone una teoria, come quella aristotelica di “sostanza”, che può essere invece inquadrata all’interno del *tridimensionalismo* (in base alla quale gli enti sono composti di parti uguali a ogni istante, quindi preservano la loro identità nei cambiamenti). Invece, Giuliana Di Biase, in *Mysticism and morality. Iris Murdoch’s Platonic Mysticism*, si misura con il pensiero della filosofa contemporanea Iris Murdoch, e con la sua teoria della modernità del “misticismo” di Platone. A suo parere, l’*eros* platonico è affine al *perennialismo* (secondo cui il misticismo e la morale hanno la stessa essenza). La Di Biase precisa, però, che la conoscenza delle Forme eterne non implica un’unità indistinta tra umano e divino ma, al contrario, preserva la differenza delle

due sfere, secondo un'impostazione analoga al *costruttivismo* (teoria in base alla quale le esperienze mistiche non comportano l'identità intuitiva con il divino). Quindi, più che nell'identità tra dimensione umana e divina, l'essenza del misticismo risiederebbe nella loro intrinseca relazionalità.

Pertanto, come emerge da questo rapidissimo sguardo dall'alto sugli stimolanti contributi in questione, tornare alle domande degli Antichi si rivela una mossa teorica estremamente feconda, che, infatti, innesca una dialettica virtuosa tra la filosofia del passato e quella del presente, invitando allo studio critico del sapere tradizionale, indicando vie non battute da percorrere e, soprattutto, mostrando come la riflessione antica risulti fruttuosa per risolvere problematiche attuali.

*Federica Piangerelli*

J. M. Díaz Álvarez, J. Lasaga Medina (eds.), *La razón y la vida. Escritos en homenaje a Javier San Martín*, Editorial Trotta, Madrid 2018, 613 pp., € 37,00.

La pubblicazione del ponderoso volume *La razón y la vida* rappresenta non solo un doveroso omaggio a uno studioso di spessore quale Javier San Martín ma anche una opportunità per conoscere più dall'interno alcune linee del dibattito filosofico spagnolo contemporaneo. A esso San Martín ha fornito negli ultimi decenni un contributo rilevante, alimentato da un costante dialogo con il contesto internazionale. Quattro le sezioni che, unitamente a un ricco apparato bibliografico finale, compongono il volume: *Biográfica y filosófica*, *Fenomenológica*, *Orteguiana*, *Antropológica*. Sebbene ciascuna di esse solleciti il lettore portandolo nel vivo delle attuali discussioni della specifica area di interesse cui si riferiscono, sarebbe limitante considerarle separatamente, giacché per molti aspetti è il loro intreccio a restituire il peso e la strategia teorica complessiva dello studioso castigliano, articolata intorno ai due concetti che, non casualmente, danno il titolo al libro, vale a dire la ragione e la vita. Anche in questo caso, non intesi in maniera irrelata, ma muovendo dal nesso che costitutivamente li fonda, al cui chiarimento contribuiscono in maniera sostanziale le due matrici principali rappresentate dal pensiero di Husserl e di Ortega y Gasset.

Tra i fondatori e primo presidente della Società spagnola di fenomenologia, profondo conoscitore dell'opera di Husserl, San Martín ha svolto un ruolo importante nel processo di diffusione e rinnovamento degli studi sul filosofo in Spagna, coniugando l'impulso propulsore verso un nuovo paradigma interpretativo apportato nel dibattito internazionale dalla pubblicazione degli inediti con la specifica tradizione culturale spagnola.

È qui che gli studi husserliani si saldano strettamente con quelli dedicati al filosofo “nazionale” José Ortega y Gasset. Come mettono in evidenza diversi saggi, il superamento di una visione angusta della fenomenologia quale mera teoria, confinata nei suoi esiti di solipsismo metodologico e nella sostanza estranea rispetto alla dimensione della concreta relazionalità intersoggettiva, diventa anche una delle chiavi di accesso alla riflessione di Ortega, il quale venne a contatto molto precocemente con la fenomenologia, introducendola e discutendola nel contesto della intellettualità spagnola dei primi anni Dieci, per una parte consistente rinchiusa nella difesa del “proprio”. Oltre l’immagine di un intellettuale brillante ma poco incline al rigore teorico, a partire dalla fine degli anni Settanta le ricerche di San Martín, insieme a quelle di pochi altri all’epoca, hanno contribuito in maniera decisiva a riconoscere un autonomo spessore filosofico a Ortega, anche proprio sottolineandone la componente fenomenologica. Ricostruendone puntualmente l’itinerario biografico e intellettuale, tali ricerche hanno messo in discussione la tesi convenzionale secondo la quale Ortega avrebbe assunto solo inizialmente il metodo fenomenologico poi definitivamente rifiutato, mostrando al tempo stesso come queste posizioni avessero impedito a lungo di individuare lo specifico contributo apportato dal filosofo spagnolo all’area del dibattito fenomenologico. Di contro, la proposta dello studioso è quella fatta oggetto di una cospicua serie di libri e saggi, poi organicamente esplicitata nella monografia del 2012 dall’eloquente titolo *La fenomenología de Ortega y Gasset* (Biblioteca Nueva, Madrid). Si tratta di un vero e proprio rovesciamento del paradigma interpretativo che ritiene possibile comprendere Ortega a partire dal suo superamento della fenomenologia, a vantaggio del presupposto che la filosofia di Ortega acquisisce piena consistenza alla luce della “svolta fenomenologica”. Ortega si avvicinò alla fenomenologia già nel 1912, individuando in essa lo strumento teorico attraverso il quale andare oltre tanto il costruttivismo del neokantismo (al quale era stato vicino fino ad allora) quanto la strumentale “ingenuità” di positivismo ed empirismo. Uno strumento, dunque, in grado di fondare filosoficamente all’altezza del proprio tempo la costitutiva relazione dell’io con la realtà che lo circonda andando “alle cose stesse”, alle quali è necessario rivolgersi come sono e non come dovrebbero essere. La tesi portata avanti da San Martín è evidentemente quella secondo la quale il convinto accoglimento della fenomenologia da parte del giovane Ortega, nonostante la presa di distanza esplicitata dallo stesso filosofo a partire dalla metà del 1929, di fatto non viene meno, piuttosto evolvendo nel tempo, attraverso un confronto critico con essa e con i suoi sviluppi più significativi, in una propria configurazione autonoma che consente di spostare il baricentro della questione dalla presenza della fenomenologia *in* Ortega alla «fenomenologia *di* Ortega». Non è

certo questa la sede per addentrarsi nelle articolate discussioni in proposito all'interno del volume. Al di là del segno diverso che le caratterizza, esse concordano, però, su un aspetto fondamentale, e cioè il fatto che le ricerche di San Martín rappresentano un punto di non ritorno rispetto alla acquisizione della consapevolezza del peso esercitato dalla fenomenologia nella maturazione e nella strutturazione del pensiero di Ortega. Ed è questa la direzione seguita dallo studioso nella propria proposta di una antropologia filosofica, che attraversa dal 1982 a oggi il suo itinerario di pensiero, di cui in molti saggi del volume viene sottolineata l'importanza anche per un più profondo ripensamento della fondazione delle scienze umane. Rifiutando ugualmente una visione della fenomenologia ridotta a un idealismo di "corto respiro", così come a un ingenuo naturalismo o a un astratto proceduralismo epistemologico, lo studioso ne coglie la carica produttiva e la sua «intenzione profonda» nel riconoscimento dell'essere umano non come fatto contingente tra altri bensì come soggettività trascendentale aperta al mondo della vita e della intersoggettività, facendola agire alla luce della definizione orteguiana dell'idea della vita come «realtà radicale» o assoluta. La struttura della vita umana in quanto *duplice* – corpo e coscienza, vita e ragione – diventa, quindi, l'oggetto fondamentale di una antropologia filosofica che, al di là di ogni riduzione psicologista, si fonda sulla peculiare natura propria di una fenomenologia trascendentale che compie un cammino di "andata", dall'essere umano empirico alla soggettività trascendentale nel suo costitutivo dar senso, ma anche di "ritorno", da quest'ultima all'umano concreto in cui solamente essa stessa acquista senso. In tale direzione, la soggettività trascendentale si sottrae al rischio di astrazione, connotandosi come ciò che viene definito «lo más humano del humano». Proprio per questa ragione l'antropologia fondamentale non può non completarsi con una filosofia della cultura, vale a dire una filosofia delle forme in cui questa stessa vita umana si dà e si realizza. L'essere umano è un essere costitutivamente culturale e l'oggetto delle nostre stesse percezioni, come ha mostrato Ortega nelle sue celebri *Meditaciones del Quijote*, si dà nel contesto vitale in cui acquista un significato.

Appare, con ciò, chiara la profonda vocazione etica e pratico-politica che caratterizza le posizioni di San Martín e la sua proposta della «utopia» di una ragione «forte» (*La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, Madrid 1994; *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Biblioteca Nueva, Madrid 2008) non perché autoritaristica o autoreferenziale ma proprio perché, nella capacità di coniugare l'«istinto di realtà» verso le cose come sono con l'attitudine umana di conferire e progettare senso, è in grado di esercitare rispetto e apertura tollerante verso il plurale, superando al tempo stesso pericolosi esiti relativistici. Non ca-

sualmente, sono questi i presupposti da cui muove l'analisi di una filosofia dell'Europa che, nell'assunzione consapevole delle proprie radici e della propria storia, sappia ripensare la sua identità culturale facendola fruttare, secondo una direzione di integrazione già indicata negli anni Dieci del Novecento da Ortega, alla luce del *novum* (*Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007).

*Clementina Cantillo*